

DIFERENÇA E EDUCAÇÃO: UM DIÁLOGO COM HÉLIO REBELLO CARDOSO JR.

Flávia Cristina Silveira Lemos¹
flavialemos@ufpa.br

Hélio Rebello Cardoso Júnior é docente concursado na UNESP-Assis/SP, no departamento de História, professor no Programa de Pós-graduação em História/UNESP-Assis/SP. Historiador, Mestre e Doutor em Filosofia. É especialista em estudos a respeito dos trabalhos de Gilles Deleuze e Michel Foucault.

Flávia C. S. Lemos - Professor Hélio, como você define subjetividade e subjetivação de acordo com Gilles Deleuze? Que relações podem ser articuladas entre o tema da subjetividade e subjetivação com o conceito de diferença?

Hélio Rebello Cardoso Júnior - A subjetividade, o sujeito envolve um processo de subjetivação, visto que, segundo Foucault, não existe “constituição do sujeito moral sem modos de subjetivação” (FOUCAULT, 1984, p. 28), ou seja, toda experiência que concretiza uma subjetividade envolve modos historicamente peculiares de se fazer a experiência do si (subjetivação). Toda subjetividade expressa algo de impessoal porque supõe processos de subjetivação onde se dá a “repartição de singularidades” de que fala Deleuze (1986, p. 96). Assim, para valermo-nos da precisa terminologia deleuzeana, a subjetividade é um “efeito massivo” que provém de um processo singular. Os saberes e os poderes de todos os tempos procuram domar os processos de subjetivação, mas estes lhes escapam perfazendo uma história da resistência relativa à vida, pois “o ponto mais intenso das vidas, onde se concentra sua energia, fica exatamente ali onde elas se chocam com o poder, se debatem com ele, tentam utilizar suas forças e escapar de suas armadilhas” (FOUCAULT, 1977, citado por DELEUZE, 1986, p. 101).

Sendo assim, e para resumir, podemos dizer que toda subjetividade é uma forma, mas essa forma é simultaneamente desfeita por processos de subjetivação; enquanto a forma-sujeito é captada

pelos saberes e poderes, a subjetivação é um excesso pelo qual a subjetividade mantém uma reserva de resistência ou de fuga à captação de sua forma. Mas, temos de responder ainda: o que é esse excesso com relação à subjetividade, ou seja, de que modo processo de subjetivação e subjetividade estão envolvidos entre si?

É neste ponto que a questão da subjetividade se relaciona com a diferença. Para colocarmos o problema em termos simples, tendo em vista o que foi visto acima, pode-se afirmar que a subjetivação é o processo de diferenciação que está por trás da identidade e da estabilidade da subjetividade. E esse é um dos preceitos das assim chamadas *filosofias da diferença*, ou seja, a identidade provém da diferença. Mas, essa cláusula ficará mais clara se passarmos a questão seguinte que, justamente, me permitirá falar do conceito de diferença.

Flávia C. S. Lemos - De que modo o conceito de diferença em Deleuze se aproxima da diferença em Foucault?

Hélio Rebello Cardoso Júnior - Para início de conversa, é bom sermos precisos sobre a contribuição de Foucault e Deleuze quanto a esta questão. Certamente, ambos são criadores de filosofias da diferença e, por isso, seus pensamentos estão sintonizados de um modo filosoficamente produtivo. No entanto, foi Deleuze que desenvolveu um conceito de diferença como elemento básico e característico de seu pensamento; Ele escreveu o famoso livro *Diferença e Repetição* - tão famoso quanto considerado difícil, diga-se de passagem. Da parte de Foucault, não temos a mesma *ginástica* conceitual, pois ele não criou em seu nome um conceito de diferença, embora isso não o torne um *primo pobre* da filosofia da diferença, uma vez que foi um formidável criador de conceitos que estão sob os auspícios da diferença, como mostra Candiotta (2007).

Independentemente do aporte diverso de Foucault e Deleuze quanto ao conceito de diferença, convém situarmo-nos naquilo que ambos podem ter em comum filosoficamente.

As “filosofias da diferença” – no plural, devido a suas diversas edições e extrações – são uma rubrica da história do pensamento que remete a um período determinado. A elevação da diferença a conceito ou princípio filosófico seria fruto de determinações históricas, isto é, as filosofias da diferença teriam certa filiação relativamente a uma época de transgressões, o pós-guerra ou, mais particularmente, a década de 60. De fato, o poder e a ascensão da diferença, de uma determinada maneira, teriam um correspondente em todas as contraculturas: a liberação sexual, os movimentos de

minorias, a criatividade em escala planetária, os modos de vida alternativos, etc. Gostamos de ver a diferença como *slogan* dessa época que reúne movimentos libertários de todo tipo, por uma nova sociedade, por um novo tempo. A contracultura da diferença colocar-se-ia, tendo em vista os movimentos dominantes da história do pensamento no século XX, contra três ídolos: cientificismo representado pelo Positivismo; o esquerdismo representado pelo Marxismo; e o psicanalismo representado pelo Freudismo.

De acordo com parâmetros ainda mais restritos em termos de uma cronologia paradigmática do pensamento Ocidental, as filosofias da diferença, que costumamos atribuir a autores, tais como, Derrida, Foucault, Lyotard e Deleuze, estariam associadas a um profundo movimento tectônico. Tratar-se-iam, então, de extrações filosóficas de um pensamento mais amplo que resultaria das transformações pelas quais passariam as bases da Modernidade. Com efeito, as alterações trazidas ao mundo pela técnica acabaram por descentrar a racionalidade que presidia um mundo moderno. Como reflexos dessa nova realidade, as filosofias da diferença seriam edições de uma Pós-Modernidade ascendente. No fundo, elas seriam reedições dos arautos de um irracionalismo já presente como subproduto de um mundo guiado por princípios racionais. Os filósofos da diferença, assim, seriam nada mais do que adaptadores da filosofia nietzschiana para novos tempos.

Certamente, as filosofias da diferença apresentam uma relação importante com os movimentos históricos dos quais elas parecem emergir. No entanto, é importante, também, desvinculá-las desses movimentos, a fim de que a aproximação não acabe descaracterizando a reivindicação da diferença como um momento próprio ao pensamento. Tais aproximações são muito significativas, de modo que se pode dizer, genericamente, que os movimentos sociais, as contraculturas, demandam um conceito de diferença, com a condição de que eles o utilizam para pensarem seus próprios trajetos e ações. Da mesma forma, com certeza, as filosofias da diferença encontram percursos no interior dos movimentos sociais, mas apenas no sentido de estabelecer elos ocasionais, de viagem e ressonância. Em todo o caso, é importante afirmar a distinção entre essas filosofias e os movimentos de época, pois, se relação entre ambos fosse diretamente proporcional devido a uma estrita vinculação, num momento em que as forças de renovação e contraculturais, supostamente, como hoje em dia, passassem por um período de descenso, então, as filosofias da diferença se tornam obsoletas ou desmascaradas em sua fraqueza como arroubos juvenis de uma época superada.

Por isso, repetamos, como tarefa do pensamento, a diferença deve reivindicar para si uma vigência que vai além dos ciclos estabelecidos, seja por uma história social, seja por uma história da filosofia.

Entre os filósofos da diferença, foi Deleuze que, em seu livro *Diferença e Repetição* (2006) reivindicou a construção de um conceito de diferença. Deleuze afirma algo diretamente: "O simples é algo que difere por natureza". Ora, então a diferença é o mais simples, o que está no começo. Um mundo entendido desse ponto de vista, não é um mundo que tem uma origem ou essência unificada a partir de um ponto inicial. O mundo das diferenças pressupõe a eternidade das diferenças. É com elas que se começa, não são uma consequência, mas um princípio. Então, a filosofia de Deleuze impõe uma conversão de nossos hábitos de pensar: entender a origem não como uma unidade que, posteriormente, se diferencia, mas como um sistema de diferenças que produz diferenças como consequência necessária. Sendo assim, impõe-se a seguinte reflexão: não é a partir do uno e do idêntico que aparecem as diferenças como simples desvios ou resistências ao movimento do mesmo. Ao contrário, a identidade, as semelhanças e as oposições são efeitos da diferença. Ela é o mais simples porque vem em primeiro lugar, tudo que é simples "difere por natureza".

Flávia C. S. Lemos - Há similaridade entre o conceito de diversidade e o de diferença?

Hélio Rebello Cardoso Júnior - Essa pergunta é mais difícil de responder, pois assim como o conceito de diferença, como vimos, corresponde mais ou menos a um movimento de pensamento qualificado como *filosofia da diferença*, eu, pelo menos, nunca ouvi falar que haja uma *filosofia de diversidade* e também não me ocorre agora nenhum filósofo que tenha proposto o conceito de diversidade. Na verdade, creio que você se refere ao uso bastante recorrente e difuso da expressão *diversidade cultural* como fenômeno antropológico e social ou, ainda, como objetivo político a ser alcançado por uma sociedade pluralista e democrática. Eu seria mais cauteloso e por isso prefiro falar em *noção* de diversidade em vez de em *conceito* de diversidade

Se for este o caso, então o conceito de diferença de que falamos anteriormente pode ser sinônimo ou não dessa diversidade cultural, pois uma dificuldade básica, visto que o conceito de diferença, como foi formulado por Deleuze, é que este tem uma alçada ontológica, antes de ser utilizado como conceito social ou político, como ocorre com a diversidade cultural. De fato, a ideia de diversidade cultural não tem necessariamente sua matriz nas filosofias da diferença.

Em todo caso, Deleuze alerta para um uso perigoso do conceito de diferença que se aplica, certamente, à associação facilitadora do mesmo para com a noção de diversidade. Trata-se da exaltação juvenil da diferença. A este respeito, afirma Deleuze, “O maior perigo é cair nas representações da bela-alma: apenas diferenças, conciliáveis e federáveis, longe das lutas sangrentas. A bela-alma diz: somos diferentes, mas não opostos” (DELEUZE, 2006, p. 16). O perigo dessa posição é que, à força de reivindicar a diferença, cai-se na ingenuidade de isolá-la de todo o pensável, brandindo uma “diferença sem conceito” (*ibid.*, p. 54). Tal suposta radicalidade acaba por lançar a diferença em um vácuo cuja principal característica é desconhecer ingenuamente a complexidade de um ser múltiplo. Como se fosse possível reivindicar uma federação em que as diferenças se revestiriam de todos os direitos que o idêntico já garantira para si.

Flávia C. S. Lemos - Por que Deleuze pode ser um pensador da filosofia da diferença?

Hélio Rebello Cardoso Júnior - Essa pergunta é simples, tendo em vista o que dissemos anteriormente. Deleuze tem no conceito de diferença uma das peças básicas de seu pensamento. Mas, para irmos um pouco mais longe do que já foi dito aqui, vamos resumir em seguida o empreendimento levado a cabo por Deleuze, quando o mesmo tomou para si a tarefa de recontar uma parte da história da filosofia sob a perspectiva da diferença. Assim, ficará mais evidente sua face como pensador da diferença.

A empreitada de Deleuze revela que a diferença, como conceito filosófico, tem uma história mais longa do que se supõe quando incluímos as filosofias da diferença em uma contracultura ou atualidade pós-moderna. É que a diferença pode ser escavada até mesmo naqueles pensamentos cujo princípio é o Uno, o Idêntico, o Mesmo, em que ela aparece escamoteada ou soterrada nas figuras da oposição e da contradição. Em vez de se conferir à diferença um acabamento conceitual, nesses casos ela é apresentada como “diferença conceitual”, diz Deleuze (2006, p. 84), isto é, como um jogo de simples oposições que se entregam e se submetem ao uno-idêntico. A malversação da diferença atribui-lhe, igualmente, um déficit ontológico, pois a submissão ao uno significa que ela, por si mesma, seria incapaz de definir um ser plenamente. Um ser da diferença seria absurdo, pois destituído de plenitude ontológica, já que a diferença, sendo um elemento de oposição e contradição, somente poderia gerar um ser sem determinação, ou seja, um nada qualificado como indeterminação devido à dispersão das diferenças.

Deleuze, então, procura escapar às várias versões desse tipo de diferença conceitual, a fim de extrair delas um conceito de fato, pois embora escamoteada, a diferença, em sua plenitude ontológica, vibra por sob as submissões que lhe foram impostas ou induzidas. A vibração da diferença é de tal forma intensa que, mesmo os pensamentos que a rebaixam, têm de travar uma luta consigo mesmos, a fim de escamotear ou abafar a autopoisição da diferença como conceito que se apresenta dotado de uma força ontológica. Neste sentido, mesmo filosofias baseadas no idêntico, como as de Aristóteles, Leibniz ou Hegel, podem ser entendidas como filosofias da diferença, apesar de submeterem a diferença ao conceito (“diferença conceitual”).

Essa então é a tarefa básica que realiza Deleuze em seus livros dedicados à história da filosofia: construir um conceito significa desbloquear a diferença nos pensamentos que a submetem ao movimento do idêntico. Tarefa decorrente é fixar um princípio ou marco ontológico capaz de embasar o conceito de diferença. Em vista disso, vejamos algumas das proposições ontológicas da diferença.

A primeira intuição da filosofia deleuzeana da diferença é a de que a origem de todas as coisas não poderia estar contida como possibilidade em um ser uno. Este seria assim como uma semente que, antes de ser plantada, não é ainda a árvore, a flor e o fruto que a semente contém como possibilidade. No entanto, a semente já guarda aquilo que virá a ser, aquilo que pode ser. Então, a reprodução do ser idêntico está garantida: a planta germina, a árvore cresce e se ramifica, aparecem as flores que, por sua vez, dão frutos. Estes caem no chão, apodrecem, novas sementes germinam, inicia-se um novo ciclo do ser uno.

Em vez de pensar dessa maneira, Deleuze nos convida a entender o ser como multiplicidade. Esta é formada por diferenças livres que se ligam e religam de modo indefinido, de maneira que sua origem não contém e nem inscreve todas as possibilidades a vir. Somente quando o ponto de partida é o múltiplo ou a diferença aquilo que não é esperado pode acontecer. Ao contrário, quando o ser é entendido como uno, sua reprodução, mesmo da diferença e do múltiplo, está marcada pela origem identitária. A hipótese deleuziana a esse respeito é simples: se o ser uno já contém tudo o que ele pode dar, por que ele se manifestaria, qual a razão? Por que ele não permanece em si mesmo, adormecido, em toda sua autossuficiência? Já, o ser múltiplo, a multiplicidade, como é formada por diferença, possui intrinsecamente a razão de sua manifestação, pois aquilo que começa com a diferença somente pode gerar mais diferença.

Então, Deleuze nos coloca diante da alternativa de adotarmos um entendimento do mundo onde a reprodução seja uma verdadeira criação do novo e não a criação daquilo que já estava inscrito.

Flávia C. S. Lemos - Você acha que o conceito de diferença em Deleuze é interessante para os estudos em educação? Em que aspectos seria caso a resposta seja sim?

Hélio Rebello Cardoso Júnior - Minha resposta é francamente afirmativa, mas temos que ser um tanto cautelosos, de novo, com relação à já consagrada – pelo menos entre nós, brasileiros – quanto à contribuição do conceito deleuzeano diferença para a educação.

Não se pode encontrar, no pensamento de Deleuze e Guattari, uma filosofia da educação; eles não fazem incursões à pedagogia. Contudo, lendo e ouvindo as aulas de filosofia dadas por Deleuze, sentimos que está ali presente uma lição que pode, e deve, ser destacada como uma preocupação deleuzeana com o ensino e a aprendizagem. Deleuze sabe o que é uma aula, apesar de não gostar da vida sem graça dos professores de filosofia. Há, em seus cursos, que podemos ouvir em gravações ou ler por meio de transcrições, uma leveza e uma clareza didáticas que criam um contraste positivo com a complexidade de seus livros e escritos. Mas, enfim, como entender as relações pedagógicas em Deleuze, já que ele não defendeu uma pedagogia específica ao longo de sua extensa obra?

É evidente que o tema da Pedagogia e da Educação, embora não explícito nem extensamente tratado por Deleuze e Guattari, merece uma abordagem dentro dos quadros de seu pensamento. Há alguns exercícios que se tem proposto a justo título em nome de uma pedagogia deleuzeana e que já vêm sendo aventados por múltiplas vozes, tais como: a aula como acontecimento, uma pedagogia rizomática, o encontro entre professor e aluno, etc. (Educação & Realidade, 2002 e ANAIS, 2004). Essas e outras tantas possibilidades são, por assim dizer, os vetores programáticos ou os lemas para se pensar a Pedagogia e a Educação com Deleuze e Guattari.

Deleuze, na única entrevista que deixou gravada, o seu *Abecedário*, declara não apreciar a vida dos professores, que reputava de enfadonha, principalmente a do professor universitário de filosofia (DELEUZE, 1988a). Ele considerava este um profissional da comunicação, cuja função era trocar o que o senso comum quer ouvir por dinheiro, com a vantagem – duvidosa, assevera Deleuze – das viagens que mesclam trabalho e turismo (DELEUZE, 1990, p. 188).

Deleuze declara, igualmente, que não gosta de um tipo específico de aluno (seja ele estudante de filosofia ou não), que é o tipo que ganha unanimidade na maioria das pedagogias. O aluno pelo qual ele não tem apreço é justamente aquele que surge como expectativa, sempre ilusória, do professor que alimenta o senso comum pedagógico (DELEUZE, 1988a). Tal professor sente-se recompensado se suas aulas geram uma reação imediata do aluno, o qual, agitado por dinâmicas apropriadas, torna-se participante ativo e multiplica-se em perguntas e comentários. Tal comportamento é de regra tomado como um índice de que a relação pedagógica é profícua.

Deleuze esquiva-se desse tipo de aluno e da imagem do professor a ele ligada, pois, em se tratando de ensino, as reações imediatas são, mais provavelmente, indícios de que o circuito do senso comum se retroalimenta e se efetiva com o afã inócuo do participacionismo (DELEUZE, 1988a). Nesse sentido, Deleuze considerava bons alunos de filosofia, mesmo os não-filósofos, loucos e drogados que frequentavam suas aulas, pois eles lhe devolviam, posteriormente, as questões lançadas, mas com acréscimos de forças de mundos desconhecidos ou estranhos para o mestre (*ibidem*). Uma aula, pensa Deleuze, por melhor que seja preparada e por mais que envolva treinamento, somente produz ínfimos e imprevisíveis momentos de inspiração (*ibidem*). E esses pequenos momentos produtivos não geram no aluno reações imediatas. É de um outro tipo de alegria que fala Deleuze. O momento da aula é aquele que injeta no aluno vacúolos de silêncio, de não resposta. É nessa lacuna da aparente passividade que os verdadeiros problemas se afirmam. Esses não aparecem no calor da hora, pois sua apresentação requer um *timing* próprio.

Os problemas da relação pedagógica, aqueles que conduzem o aprendizado e não o senso comum, somente retornam, se retornam, como bumerangues. Como estes, surgem totalmente deslocados do contexto em que foram gerados. Após descrever sua parábola, o bumerangue já não mais responde às condições de seu lançamento (a sala de aula). Ele obedece, isso sim, a um trajeto intensivo que afeta campos e situações não previstos inicialmente, isto é, o conteúdo que o professor ensina faz um contorno por paisagens não visitadas, por mundos desconhecidos para a escola. As questões de uma aula, somente na condição de sofrerem um tal deslocamento parabólico, retornam à sala de aula (DELEUZE, 1988a).

Com o objetivo de operarmos um recorte mais proporcional ao espaço de que dispomos, vamos ao que, na obra de Deleuze e Guattari, esparsamente, pode ser tomado como sugestivo para a

Filosofia da Educação. Tais enunciados perfazem tão somente momentos pontuais em seus escritos, mas um leitor atento diria que estes enunciados contêm dois tipos distintos de proposição, a saber:

a) as proposições sobre o que significa aprender, por exemplo:

- *não se aprende através da verdade ou da contemplação, mas à custa de uma violência ou força* – essa proposição está contida no livro de Deleuze dedicado a Proust, em que se evidencia que o apaixonado não sabe o que é o amor, até que ele sofre de ciúme. Então, ele precisa de um conceito de amor para entender o que lhe acontece. Sem a pressão das circunstâncias, nada se aprende sobre o amor (DELEUZE, 1976, p. 13-18).

- *é besteira pensar que a tristeza nos faz aprender algo* - esta proposição aparece nas lições dedicadas ao pensamento de Espinosa, em que o ensino e a aprendizagem são tomados como um processo baseado na emissão de signos resultante de encontros entre os corpos ou entre os corpos e as ideias. Um encontro triste nada ensina, ao contrário, a alegria sempre vem acompanhada de um aprendizado, pois alegrar-se significa, do ponto de vista epistemológico, que uma nova relação surge, que há, efetivamente, algo novo a saber (DELEUZE, 1978).

Além das proposições sobre o que é aprender, pode-se encontrar ainda um segundo tipo:

b) as proposições acerca da relação entre professor e aluno.

Elas remetem à relação pedagógica propriamente dita.

Vejamos alguns exemplos. São proposições que, em nosso entender, indicariam a direção a ser seguida para se alcançar, no pensamento de Deleuze/Guattari, uma tomada de posição quanto à pedagogia:

- “A relação que se pode ter com os alunos é ensiná-los a serem felizes com sua solidão” (DELEUZE, 1988b);

- *toda relação para Deleuze tem um caráter pragmático, ou seja, a relação é exterior aos termos relacionados* – esta proposição enuncia que a relação pedagógica está fora do professor e fora do aluno, eles se comunicam pela exterioridade, conforme esclareceremos adiante. Somente com esta condição – a da relação pela exterioridade – o aluno pode “reconciliar-se com sua solidão” (*ibidem*), isto é, utilizar o ensinamento do mestre para criar algo novo, não previsto na própria relação.

O mestre entra em *devoir* porque algo se passa *entre* o professor e o aluno, modificando ambos. Por isso, são duas as condições para um *devoir*-mestre, a saber, que a relação pedagógica seja exterior ao aluno e ao professor e, assim sendo, seu efeito, sua realização de base, é o ensino da felicidade de ser só ou da reconciliação com *sua* solidão, a solidão de cada um. Ora, com estas duas proposições ou condições, temos apenas que o *aprender* configura-se em uma equação bastante complexa, da qual derivam algumas questões que cabe enunciar: 1. como uma relação, justamente uma *relação*, poderia reconciliar o aluno com sua solidão?; e 2. o que significa que a relação professor-aluno está fora e não dentro dos termos relacionados? Os dois braços da equação deleuzeana do aprender podem ser resolvidos por qualquer um de seus fatores. De um lado, o professor; de outro, o aluno. São questões que carecem ser investigadas a fundo.

Agradeço à Revista Artíficos pela oportunidade de dar essa entrevista.

REFERÊNCIAS

- ANAIS (2004) DO II COLÓQUIO FRANCO-BRASILEIRO DE FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO. O DEVIR-MESTRE - ENTRE DELEUZE E A EDUCAÇÃO. Rio de Janeiro: UERJ, 18 e 19 de novembro de 2004.
- CANDIOTTO, César. Verdade e diferença no pensamento de Michel Foucault. **Kriterion**. v. 48 n.115, Belo Horizonte, 2007.
- DELEUZE, Gilles. **Proust et les signes**, 4ª Ed. rémaniée. Paris: PUF, 1976.
- DELEUZE, Gilles. **Aula sobre Espinosa**, em 24/01/78, disponível em <http://www.webdeleuze.com>, acesso em: 12/10/2004.
- DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Paris: Minuit, 1986.
- DELEUZE, Gilles. **O abecedário de Gilles Deleuze**, entrevista a Claire Parnet, em vídeo, transcrito e traduzido por Tomás Tadeu da Silva, 1988a; incluído no site “Máquina da diferença”, www.ufrgs.br/faced/tomaz, acesso em: fev/2003.
- DELEUZE, Gille. **Diferença e repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 1988b.
- DELEUZE, Gilles. **Pourparlers**. Paris: Minuit, 1990.
- DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. São Paulo: Paz e Terra, 2006.
- Educação & Realidade** (Dossiê Gilles Deleuze). Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, v. 27, n. 2, Jul/Dez, 2002.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade vol. II** (o uso dos prazeres), Rio de Janeiro: Graal, 1984.

¹ Flávia Cristina Silveira Lemos, Psicóloga/UNESP, Mestre em Psicologia Social/UNESP e Doutora em História e Sociedade/UNESP. Professora DE, concursada na Faculdade de Psicologia/IFCH/UFPA; Professora nos Programas de Pós-graduação em Psicologia e Pós-graduação em Educação/ICED/UFPA.