

LABIRINTOS DO FILOSOFAR/PESQUISAR COM NIETZSCHE E DELEUZE

Gilcilene Dias da Costa – Universidade Federal do Pará – PPGED/UFPA

1. TECENDO OS FIOS DA PESQUISA

O campo recente da pesquisa em educação, no Brasil, de modo geral, vem ganhando considerável expansão no tocante ao aumento de produções e publicações decorrentes de abordagens de estudo desenvolvidas em áreas do conhecimento relacionadas a contextos ou realidades educacionais distintas, em âmbito teórico ou empírico. Tal avanço vem demonstrando, a despeito dos aspectos que remetem a um contexto de enquadramento das pesquisas científicas às orientações mercadológicas que movimentam o mercado editorial e de publicações, um intenso envolvimento e comprometimento de pesquisadores da área da educação e afins com estudos e pesquisas pautados em perspectivas críticas e pós-críticas que visam interrogar a legitimidade dos discursos e práticas historicamente instituídos, e recriar os cenários da educação.

Nesse interim, é recorrente a busca por caminhos teórico-metodológicos de pesquisa que auxiliem os professores-pesquisadores em suas atividades investigativas teórico-práticas, sendo que muitas vezes essa busca “metodológica” vem acompanhada de uma preocupação por respostas e soluções imediatas aos “problemas” encontrados/enfrentados, o que acaba incorrendo em classificações e enquadramentos teórico-metodológicos em abordagens de pesquisa consideradas *a priori* ao ato de pesquisar, sem que se deem as condições para um pensar/problematizar a própria atividade de pesquisa com rigor apropriado.

Com o advento efetivo das perspectivas de pesquisas críticas modernas, pós-modernas, pós-estruturalistas e filosofias da diferença, a preocupação com um pensar/filosofar com rigor e estilo sobre temas e problemas emergentes na educação tem desencadeado embates teóricos e desafios práticos que desestruturam o próprio ato de fazer pesquisa em educação, sobretudo no tocante à singularização dos processos de construção dos caminhos teórico-metodológicos que visam à articulação do pensamento de determinado(s) autor(es) ao campo de estudo e/ou realidade a ser investigada, e à multiplicidade de olhares e interpretações contingenciais características da particularidade de cada estudo.

Situado na perspectiva filosófica da diferença de Nietzsche-Deleuze, o presente texto visa percorrer os labirintos íngremes desse filosofar, nas veredas de seu estilo e linguagem extramoral, colocando-se a tarefa de interligar as contribuições da filosofia da diferença aos

elementos do pesquisar como convite ao filosofar. O procedimento consistirá em seguir as pistas deixadas por Nietzsche, Foucault, Deleuze, numa tentativa de ensaiar a construção de tópicos de formulação de pesquisa por meio dos quais seja possível avistar as próprias concepções da filosofia da diferença, a elaboração de um problema filosófico, o diálogo com intercessores, a construção do método, as perspectivas de análise e estilos de escrita inspiradores de um modo singular de pesquisar mediante a criação de *problemas filosóficos*.

Ao tomar por base alguns exemplos ao estilo desses filósofos da diferença, o texto não visa apontar soluções ou caminhos teórico-metodológicos que orientem as práticas de pesquisa em educação, e sim, realçar a ideia de que a forma de expressão desse estilo arrasta o seu conteúdo, criando condições de possibilidade do novo no campo da pesquisa.

2. LABIRINTOS DO FILOSOFAR: EMARANHADOS CONCEITUAIS

Considerando o vasto campo da história da filosofia ocidental, podemos dizer que o Pensamento da Diferença, sobretudo o iniciado pelas filosofias de Nietzsche e Deleuze, reabre o *círculo ininterrupto de interpretações* de um filosofar pautado em “conjecturas”, “intuições”, “contingências”, “possibilidades”, “efemeridades” em combate com os princípios formuladores da filosofia moderna e os postulados de “sujeito”, “razão”, “verdade”.

Não por acaso, a linha de pensamento desses filósofos se distingue radicalmente desde a sua raiz (sobretudo, Sócrates, Platão, Aristóteles, Kant e seguidores), e por um ímpeto de rebeldia, os Titãs da filosofia rasgaram o caos da Filosofia Mãe criando uma filosofia anômala que destroçou a imagem apolínea do templo jazido do Sujeito moderno e sua presunção à razão e à verdade, e restabelece uma ligação íntima e erótica entre caos e pensamento, com seu abre-alas à embriaguez dionisíaca, à desmesura, à insanidade [*Nietzsche, o mais insano dos filósofos*], à inventividade, à aurora reluzente do pensamento, à força da diferença a funcionar como condição de possibilidade ao filosofar (entre os novos Titãs estão Spinoza, Nietzsche, Foucault, Deleuze, Derrida, Blanchot, Bataille e outros malditos).

Para os novos Titãs do Pensamento da Diferença, a Filosofia não aspira a um estatuto, pois ela não constitui uma “posse” resguardada a alguns poucos “iluminados”; ela é antes de tudo uma *arte*: “arte de formar, de inventar, de fabricar conceitos” (DELEUZE & GUATTARI, *QF*, 1997, p. 10); uma arte não subjugada a idealizações ou abstrações conceituais, mas uma *arte do sensível* em plena interação com o mundo e a existência, com personagens e circunstâncias de toda ordem a constituir matéria e fruição ao pensar. Daí a

consideração de que a Filosofia mantém uma íntima relação de *amizade e intriga* com a Arte e com a Ciência. Amizade (*agôn*) que não comporta tão somente uma *philia* (amor à sabedoria, como para os antigos gregos), mas também uma *hybris* (sanha, intriga, ardil) com relação ao rival, pois, evocando Maurice Blanchot, uma relação de amizade comporta, na sua intimidade, tanto os atos de uma “desconfiança competitiva” quanto os atos de uma “tensão amorosa” que envolvem o objeto do desejo; atos libidinosos e intempéries que recriam e agitam a relação Filosofia-Arte-Ciência.

Diria, ainda, que a Filosofia da Diferença (especialmente as de Nietzsche e Deleuze) se distancia da Filosofia do Universal ou da Unidade por sua ousadia em desterrar o ser austero, centrado e autônomo da modernidade (o sujeito soberano de razão e ação), deslocando-o para a condição de um *sujeito-efeito* da linguagem e de seus múltiplos atravessamentos. (Não por acaso, Nietzsche e Foucault decretaram a “morte de Deus” ou desse “Universal” como lugar ou instância metafísica, o qual, na metáfora de Foucault, tem agora a sua imagem desenhada como um “rosto de areia”, sendo pura fugacidade).

Essa inversão filosófica provocada pelo pensamento da diferença no seio da Filosofia Mãe – uma inversão que, conforme assinalou Deleuze (*LS*, 2000) a propósito da crítica de Foucault a Platão, não deixa de ser uma “perversão” – já havia sido iniciada por Spinoza e por Nietzsche em sua crítica à metafísica da subjetividade moderna, a qual fora seguida por Foucault, Deleuze, Lyotard, Derrida entre outros contemporâneos.

A crítica spinozano-nietzschiana consiste numa subversão do plano da linguagem metafísica (plano no qual o sujeito é situado como ser de razão, juízo e vontade), um exercício do fazer brotar uma *visão imanente do desejo* que, a um só tempo, religa as dimensões corpo e natureza, impulso e criação, e destitui a imagem do sujeito e da subjetividade como produtoras de desejo. Para os filósofos da imanência é o desejo, inversamente, nos diz Spinoza em sua *Ética* (2007), que assume as rédeas nos processos de afecção (e não o sujeito ou a subjetividade, conforme os postulados da metafísica moderna). A destituição da primazia do sujeito e da subjetividade no campo do desejo canalizou a filosofia da diferença para novos vetores da criação.

O pensamento da diferença não analisa o mundo ou a existência “além” ou “aquém” deles mesmos, mas a partir de sua *imanência*, de seu acontecer no aqui-agora de sua manifestação; também não pensa o mundo ou a existência “em si” ou irreduzível ao “si”, ele intercede por outras vozes, uma polifonia de vozes a bradar por *diferença*, por contágio no *pensar com, contra ou a partir do outro* e sua multiplicidade de sons e abismos.

A noção de imanência é certamente uma marca indelével da Filosofia da Diferença, onde os dualismos de mundos (demasiado caros a Platão e sua filosofia da transcendência) sofrem o ofuscamento de seu céu de estrelas. Em *A imanência: uma vida*, Deleuze (1995) usa uma paisagem terrena – as “praias da imanência” (e não um céu de transcendência) – para arremeter aos degraus de areia do pensamento sempre móveis, fluidos ou acidentais a atravessar os corpos e suas afecções ao sabor das ondas e do vento. A imanência é o horizonte por onde se avista a terra (a “fidelidade à terra” enunciada por Nietzsche). O pensamento da imanência não reitera dualismos, separações, verticalizações, hierarquizações entre planos e mundos; ele é da ordem das *relações*, das afecções, das multiplicidades, dos atravessamentos e traspassamentos que cortam *este* mundo, no *aqui-agora*, no acontecer do pensamento. O pensamento da diferença não condiz com uma verticalização do pensamento como ponte retilínea de salvação rumo ao céu de ideias no firmamento, ilimitado e inalcançável aos meros mortais. O pensamento da diferença é, antes, uma *babel da linguagem* que impede a salvação, é fugacidade de sentido que expressa “as marcas babélicas da pluralidade, da contaminação, da instabilidade, da confusão” (LARROSA, 2004, p. 69) e compartilham a fecundidade da palavra *por vir*.

Nessa direção, não pensamos de outros modos quando partimos do pressuposto da imagem interiorizada de um sujeito que raciocina, julga e age segundo sua própria “vontade”. A isto não se chama pensamento, apenas extensão de raciocínio, reprodução do “eu”, “mesmidade”. Também não criamos algo novo via pensamento (a diferença) que não seja por uma relação de *exterioridade* do pensamento com o seu *fora*, isto é, com as variáveis em relação que colocam o pensamento a maquinar/criar.

O pensamento entendido como um livre exercício da atividade do filosofar é algo descrito por Deleuze e Guattari em *O que é a filosofia?* (1997, p. 9) como “uma necessidade pura em que se desfruta de um momento de graça entre a vida e a morte, e em que todas as peças da máquina se combinam para enviar ao porvir um traço que atravessa as eras”; algo portanto que não se resume a um sistema filosófico fechado com o propósito de dizer como o mundo “é” constituído, o que significa “ser” no mundo com suas diretrizes, epistemologias, políticas, moral a orientar as ações de indivíduos e sociedades.

3. LABIRINTOS DO PESQUISAR: A FORMULAÇÃO DE UM PROBLEMA

No prólogo 1 da *Genealogia da Moral* (1887/1998) Nietzsche explicita seu diagnóstico da condição humana:

Nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos; de nós mesmos somos desconhecidos – e não sem motivo. Nunca nos procuramos: como poderia acontecer que um dia nos encontrássemos? *Nosso* tesouro está onde estão as colmeias do nosso conhecimento. [Não obstante] ...Nas experiências presentes, receio, estamos sempre ‘ausentes’: nelas não temos nosso coração – para elas não temos ouvidos. Antes, como alguém divinamente disperso e imerso em si, a quem os sinos acabam de estrondear no ouvido as doze batidas do meio-dia, e súbito acorda e se pergunta “o que foi que sou?”, também nós por vezes abrimos *depois* os ouvidos e perguntamos, surpresos e perplexos inteiramente, “o que foi que vivemos?”, e também “quem somos realmente?”, e em seguida contamos, depois, como disse, as doze vibrantes batidas de nossa vivência, da nossa vida, nosso *ser* – ah! E contamos errado... Pois continuamos necessariamente estranhos a nós mesmos, não nos compreendemos, *temos* que nos mal-entender, a nós se aplicará para sempre a frase: “Cada qual é o mais distante de si mesmo” – para nós mesmos somos “homens do desconhecimento”... (NIETZSCHE, *GM*, Prólogo, 1, 1998, p. 7-8).

O esvaziamento do sujeito do conhecimento de seu lugar de soberania, provocado pelo pensamento da diferença no campo do saber e da moral, abre uma ferida narcísica no homem ainda incurável nos tempos de hoje. O homem do conhecimento pretendeu elevar a humanidade à perfeição, ao acabamento, pretendeu recuperar suas propriedades, superar as alienações, denunciar as mistificações, instituir-se como ser de razão, ser seu próprio Deus e senhor, contudo, as intempéries desse empreendimento o empurraram para o deserto com os seus animais (o asno e o camelo), carregando nas costas pesados fardos, suportando duras provas, resignando-se com o peso de sua existência. E, afinal, pergunta-se angustiado: o que sou?, o que anseio?. Cada vez mais distante de si e de seus ideais, depara-se como “homem do desconhecimento”.

Diferentemente dessa postura de resignação, a Filosofia da Diferença busca conjugar duplamente os movimentos de *crítica* e *clínica*, e nos toma por uma (im)postura e uma rebeldia diante do mundo e suas crises, invita-nos a pensar contra nós mesmos e a atingir uma saúde capaz de afirmar a vida. Pensar, diria Deleuze, é uma *violência* ou um arrebatamento que nos retira de nosso território, de nosso “eu penso”, [de nosso banquinho], de nosso “em casa”; pensar *com*, *contra*, *a partir de* alguma coisa que “violenta o pensamento, que o tira de seu natural estupor, de suas possibilidades apenas abstratas” (DELEUZE, *PS*, 2003, p. 96) para atingir intensidades, vibrações, gradientes de força, vetores de criação; pensar como exterioridade ao mundo das coisas já-ditas, já-formadas, já-sabidas, já-instituídas, reinantes no universo do “eu”; pensar/aprender como diferença [a dobra do pensar com o seu *fora*, contra

si], por estranheza, por instabilidade, por heterogeneidade, por inquietação, por inconformismo, por impostura, por resistência ao ter de viver nesse mundo simplesmente.

Pensar, no registro de uma filosofia da diferença, é uma força ou violência que projeta pensamentos e sensações para *fora* dos sujeitos, de nossa interioridade; que quebra as amarras do pensamento indo em direção aos signos e relações exteriores que nos afetam provocando incertezas e fascinações; que esvazia os “sulcos costumeiros” (Deleuze & Guattari) da linguagem e do pensamento e suas pretensas verdades; que inverte o hábito consolidado de olhar por uma única lente e numa única direção; que impede de olhar o *outro* como a nós mesmos, desejando demarcar a sua “distância”, a sua “falta”, a sua “ausência”, a sua “ilegitimidade”; que reconhece que a história das ideias humanas é a história das palavras inventadas para forjar a soberania do nosso intelecto, das nossas verdades como supostamente duráveis e perenes [“mas, afinal, o tal homem inventou ou não o dito conhecimento?” – para lembrar uma provocação de Nietzsche ao intelecto humano em *Verdade e mentira no sentido extramoral*]; que celebra os discursos como constitutivamente polissêmicos, polifônicos, intrincados e sujeitos a múltiplas interpretações e perspectivas que lhes apregoam um valor contingente e fugidio às pretensas verdades.

4. CONVERSÃO DO OLHAR: PERSPECTIVISMO E PESQUISA

Considerando o campo geral da Filosofia, podemos dizer que data pouco mais de meio século o estremeamento efetivo dos pilares consolidados da Ciência Moderna (com suas noções de Sujeito, Razão, Verdade), especialmente no campo das ciências humanas e sociais, onde reside a educação, com o predomínio dos paradigmas hegemônicos de pesquisa ora pautada nos referenciais positivistas de uma ciência “pura”, orientada por critérios de quantificação, aplicação de resultados e isenção ideológica, ora nos referenciais da Teoria Crítica, orientada por categorias universais e análises macrossociais, políticas e ideológicas dos sistemas de dominação do capital.

Sabe-se, por outro lado, que por entre os escombros desse estremeamento se avista o surgimento das chamadas Ciências Pós-Modernas, Pós-Estruturalistas, Pós-Críticas como a expressão de resistência e inversão valorativa do pensamento científico, orientadas por uma política e uma poética da diferença, sacudidas por uma interpelação do outro e suas singularidades fugidias às normas morais e sociais.

Nesse patamar de transformações, o Pensamento da Diferença emerge num rasgo de tempo ainda mais recente, particularmente, no Brasil, com pouco mais de uma década, onde, no campo da educação, em especial, posiciona-se como um elemento tensionador e provocador de deslocamentos quanto aos modos de pensar as questões políticas desse campo atravessado por disputas e relações de poder, as relações epistemológicas com o conhecimento, imprimindo a marca da multiplicidade interpretativa de ideias e visões, e empreendendo novas formas de resistência e rebeldia aos processos de dominação e padronização de valores cristalizados na educação e contexto social.

No campo da pesquisa em educação, no Brasil, o pensamento da diferença nos chega pelas vias dos estudos de Currículo (Gallo; Silva; Louro; Corazza e colaboradores) e nos interpõe difíceis desafios: imprimir um duplo exercício ao pensar: da *crítica*, mediante a análise veemente das “imagens dogmáticas do pensamento” (DELEUZE, *DR*, 1988) que imobilizam o acontecimento e a singularidade dos fenômenos através das noções de representação, universalidade, identidade; e, simultaneamente, da *clínica*, mediante um tratamento agudo das questões intersubjetivas que nos inquietam e nos desafiam a pensar, cavando uma abertura ou um intervalo no pensamento capaz de rasgar o caos (da cultura, da educação) e povoá-lo com uma *diferença* no olhar/escutar/perceber/pensar/criar.

A conversão do olhar como postura transgressiva para pensar a diferença.

Ao tratar da “descrição dos enunciados” no item III da *Arqueologia do saber*, Foucault afirma que “por mais que o enunciado não seja oculto, nem por isso é visível; ele não se oferece à percepção como portador manifesto de seus limites e caracteres. É necessária uma certa conversão do olhar e da atitude para poder reconhecê-lo e considerá-lo em si mesmo” (FOUCAULT, 2000, p. 128).

Esta passagem indica que para avançarmos na percepção das nuances e singularidades imperceptíveis, à primeira vista, nos enunciados e signos que nos interpelam ou provocam indagação, precisamos exercitar uma *plasticidade* no pensamento e no olhar para pensar de outros modos, ver por outros ângulos, vencer a miopia do sujeito conhecedor que tende a enquadrar a presença do outro como falta, ausência, incômodo, perturbação, seduzido pelas evidências “do que é [imediatamente] indubitável para o olhar, o que tem que se aceitar apenas pela autoridade de seu próprio aparecer” (LARROSA, 1994, p. 83).

O enunciado literário de Saramago é emblemático ao conclamar: “se vê, observa; se observa, enxerga, se enxerga, repara”. Converter o olhar nos exige desviar o curso habitual para onde olhamos, mudar sua direção para fora da miopia da razão do sujeito conhecedor, experimentar uma plasticidade no pensamento capaz de torná-lo ativo e subversivo, ávido em

vencer a cegueira branca que nos impede de enxergar o colorido do mundo e seus contornos, as mazelas e as injustiças para as quais pouco atentamos; reparar o mundo como uma intervenção inadiável que nos exige uma atitude jamais corretiva, e sim, como a capacidade de tornar visível o invisível, vivível o simplesmente vivido.

Dito isto no plano das ciências, observa-se que a *epistémé* moderna fabricou lentes e luzes ardilosas para que pudéssemos vislumbrar o mundo por um determinado ângulo de visão buscando compreendê-lo e coroar seu ordenamento e suas regularidades; contrariamente, a filosofia da diferença recorre a uma multiplicidade de lentes e olhares através dos quais perscruta o mundo e os signos a sua volta. Em uma conversa entre Foucault e Deleuze em “Os intelectuais e o poder” [FOUCAULT, 1979, p. 71], Deleuze evoca Proust, um de seus escritores preferidos, por uma afirmação: “tratem meus livros como óculos dirigidos para fora e se eles não lhes servem, consigam outros, encontrem vocês mesmos seu instrumento, que é forçosamente um instrumento de combate”.

A filosofia da diferença nos chega como uma atitude *subversiva*, uma conversão do olhar ou mudança de *perspectiva* para pensarmos signos, situações, realidades, relações, monumentos, imaginários, palavras, lugares... nunca dantes visitados. Converter o olhar no campo da pesquisa implica mudar o curso do pensamento, construir novas rotas, usar lentes que nos permitam ver em muitas direções e poder experimentar novas sensações. E, como nos diz Proust, acaso as lentes que usamos para ver o mundo não nos sirvam para tal propósito, havemos de mudá-las imediatamente por outras cujo foco nos permita enxergar infinitamente melhor e poder perceber as condições de surgimento e procedência dos elementos discursivos e não-discursivos que põem em funcionamento determinados modos de agir e pensar.

Nietzsche foi um dos que, ao empreender suas buscas por hipóteses sobre a procedência da moral, saltou para além daqueles que o ajudaram a forjar esse caminho pelas veredas da “moralidade” humana na chamada “pré-história dos costumes”, analisada em *Humano Demasiado Humano* (1876-77) e *Genealogia da Moral* (1887), tais como, Paul Rée “A origem das impressões morais” (1877), com suas interpretações inoportunas e improváveis, e mesmo Shopenhauer, seu grande mestre, a quem devia uma sólida formação filosófica, mas que, no percurso de uma genealogia da moral que pendia a afastar-se cada vez mais do preconceito teológico da moral, viu em seu mestre “o valor do ‘não-egoísmo’, dos instintos de compaixão, abnegação, sacrifício, que precisamente Shopenhaeur havia dourado, divinizado, idealizado, por tão longo tempo que afinal eles lhes ficaram como ‘valores em si’, com base no que ele disse *não* à vida e a si mesmo” (NIETZSCHE, *GM*, Prólogo, 5, 1998, p.

11). Com isso, Nietzsche substituiu as lentes de Shopenhauer por outras que vislumbrem o *não-valor* da compaixão, a saber, Platão, Spinoza, La Rochefoucauld e Kant.

5. DO FIO DA MORALIDADE À CONSTRUÇÃO DO MÉTODO

O *método genealógico* iniciado por Nietzsche nos instiga a percorrer ou perfazer os caminhos da pesquisa, e não tanto perguntar pelo caminho, isto é, perscrutar determinadas regiões do pensamento tendo os olhos e os ouvidos atentos às suas muitas movimentações. A perspectiva da *conversão do olhar* em Foucault nos faz entender que um enunciado não se mostra frequentemente ou se oferece à percepção como “portador manifesto de seus limites e caracteres”, sendo necessária uma mudança de perspectiva capaz de examiná-lo em muitas direções. Experimentar o experimentável é o desafio criado por Deleuze para dar vasão aos devires, aos fluxos e correntezas de nosso pensar, com estilo e desejo de criação.

Nas rotas desse universo da crueldade, e por meio de lentes que o levaram a transpor o quadro teológico da origem da moral, Nietzsche lança mão de um *método genealógico* com o qual remexe o passado não com o intuito de “descobrir” uma verdade a todo custo, pois não se trata de uma obsessão pela verdade, um amor incondicional à verdade (esse *mau gosto* e veneração pela verdade que Nietzsche incansavelmente alertou: “já não cremos que a verdade continue verdade, quando se lhe tira o véu...” [NIETZSCHE, 2001, *GC*, Prólogo, 4, p. 15]). Inversamente, buscou ir ao encontro do passado com os olhos virados para o presente, isto é, ver o mundo e suas realidades com novas lentes, remexer o homem, a moral e a cultura em seus aspectos mais recônditos para deles extrair algum ponto de vista singular sobre esse misterioso ser que flameja ao longe.

O método para chegar a essa geografia primitiva é a construção do próprio caminho. A genealogia nietzschiana perscrutou as origens das hipóteses sobre a procedência da moral já não pelo método histórico, mas a partir da questão: “*de onde se originam* (verdadeiramente) nosso bem e nosso mal?, e, com essa interrupção na cronologia histórica, buscou percorrer a imensa, longínqua e recôndita região da “pré-história dos costumes” – uma época que realmente houve, que realmente se viveu – “com novas perguntas, com novos olhos: isto não significa praticamente *descobrir* essa região?...” (NIETZSCHE, 1998, Prólogo, 7, p. 13).

No tocante à pesquisa, Nietzsche nos ensina a *espreitar nossas ideias* (inquietações, hipóteses, procedência, desafios) como exímios caçadores que somos, isto é, seguir os vestígios de nossa procura, espreitar os pensamentos e envolvê-los num jogo de *intriga e*

vontade, com desejo e determinação. Envolver os pensamentos num jogo de *sedução e liberdade*, elaborar perguntas, levantar hipóteses sobre a procedência de algo, manter a intriga no pensamento sem a pretensão de encerrar respostas aos problemas com o imediatismo de nossas ações. Construir uma relação ao mesmo tempo de respeito e liberdade com os *intercessores teóricos* (e não uma relação de subserviência ou dogmatismo, muito menos de desrespeito e desonestidade), estabelecendo com eles uma zona de vizinhança e afastamento necessária através de suas lentes, abrindo a possibilidade de fabricarmos nossas próprias lentes para então podermos enxergar e reparar o mundo (seus coloridos e mazelas) a partir da perspectiva e provisoriedade de nossas interpretações.

6. A ORELHA LABIRÍNTICA DO FILOSOFAR: A ESCRITA COMO *ESTILO*

Como se apresentam as formas de expressão gestadas no cruzamento rizomático entre arte-filosofia-ciência? Em outras palavras, como se daria a assinatura como *estilo*?

Uma das imposturas da filosofia da diferença, no campo da educação, consiste na desmontagem dos modelos educacionais historicamente incorporados por teorias, práticas e abordagens de pesquisas orientadas pelo rito academicista e sistemático de trabalhos científicos, em favor da experimentação de múltiplas linguagens e formas de expressões de uma escrita ensaística, literária, artística, musical, corpórea, cinematográfica, fotográfica, entre outras formas de expressar os acontecimentos e as singularidades que irrompem do fenômeno educativo.

Dentre essas múltiplas linguagens e expressões situa-se a opção por *uma estilística da linguagem no ato de pesquisar em educação* a qual reúne aspectos da pintura, da música, da literatura, da ciência, da filosofia, das artes, do cinema, da poesia, da dramaturgia, das imagens, das emoções, dos silêncios, dos intervalos, dos movimentos e dos repousos etc.; aspectos que asseguram a multiplicidade e a heterogeneidade dos modos de pensar/pesquisar/escrever em educação.

Criar um *estilo*, na acepção deleuziana, não tem a ver com o “beletrismo” da linguagem, com o escrever “bem” ou “bonitinho”. O estilo, diria Deleuze, é uma *variação*, uma *subversão* da língua (uma gagueira convulsionada, como para Artaud) metamorfoseada em *devir*; uma singularidade da escrita nascida do frenesi das sensações corpóreas da linguagem enquanto “fisiologia da arte” (como para Nietzsche); uma *erótica da língua(gem)*

traduzida num “prazer” que o texto incita (como para Roland Barthes) entre excitações, sensualidades e carícias no corpo-escrita.

O estilo se traduz como a variação de uma escrita desterritorializada de lugares e posições determinantes e se traduz não como retórica ou beletrismo, mas como ousadia, irreverência, transgressão aos moldes academicistas do pesquisar/escrever; como ousadia, o estilo imprime uma assinatura aos que ousam filosofar/criar/escrever sem omitir a polifonia das vozes e linguagens que desembocam em linguagens-*outras*, interpretações-*outras*, percepções-*outras* alijadas do imperativo do “eu” e da “mesmidade”.

Passemos a um exemplo:

Em *Mistério de Ariadne segundo Nietzsche*, Deleuze nos lança num labirinto do pensar evocando a mitologia grega de Teseu analisada por Nietzsche. Nela, um misto de forças, desejos, fabulações e ardis se conectam a um filosofar com estilo indelével. A narrativa mitológica é analisada por uma trama amorosa e existencial de cunho moral.

Eis o *estilo* com que Deleuze inicia o texto:

Assim como outras mulheres estão situadas entre dois homens, Ariadne está entre Teseu e Dioniso. Passa do primeiro ao segundo. Começou odiando Dioniso-Touro. Mas, abandonada por Teseu, a quem não obstante guiou no labirinto, é levada por Dioniso e descobre um outro labirinto. ‘Quem, além de mim, sabe quem é Ariadne?’(...) Isto significaria: Wagner-Teseu, Cosima-Ariadne, Nietzsche-Dioniso? A questão *quem?* Não reclama pessoas, mas forças e querer (DELEUZE, CC, 2004, p. 114; 117-8).

Tratar-se-ia somente de uma abordagem triangular da cena amorosa, a qual Nietzsche-Deleuze quisessem retratar a exemplo do que acontece frequentemente na cena amorosa contemporânea? Certamente não. A leitura nietzschiana-deleuziana reporta a um conflito existencial, no plano moral e extramoral, entre forças ativas e reativas, entre vontade afirmativa e negativa, entre afirmação da vida e sujeição ao pessimismo.

Teseu é “o *herói*, hábil em decifrar enigmas, frequentar o labirinto e vencer o touro” (p. 114), mas é um exímio penitente que anseia pelo fio da moralidade a retirá-lo vitorioso do labirinto de sua má consciência; ele é um “homem sublime, “porém ignora o enigma e o monstro que ele próprio é” (p.115). Teseu é o espírito de gravidade que arrasta consigo a *Ânima*, a alma de Ariadne, para os confins do humano, o pessimismo da vontade, transformando seu canto numa canção de lamento, de negação da vida.

“Ariadne é a irmã, mas a irmã que experimenta o ressentimento contra seu irmão touro” (p. 117). Seduzida por Teseu, Ariadne é quem segura o fio da moralidade a guiar Teseu

no labirinto contra o touro. E eis que chega a decepção: Ariadne é abandonada por Teseu após a saída do labirinto e abate-se de um pessimismo veemente, uma vontade absoluta de negação da vida, onde a terra se abre a um niilismo profundo (não por acaso, Ariadne *enforca-se* com uma corda em algumas tradições). É sabido que em muitos casos é preciso se viver o niilismo absoluto, experimentar a situação-limite da profunda negação da vontade para que a meia-noite se transmute em meio-dia, a escravidão em liberdade, a morte em vida. Ainda abatida por pensamentos vis, Dioniso se aproxima de Ariadne.

Ele é “Dioniso-touro, a afirmação pura e múltipla, a verdadeira afirmação, a vontade afirmativa” (p. 117). Ele é o Leve, o que ri, brinca, dança. “Sob a carícia de Dioniso, a alma torna-se ativa” (p. 117-118). Por fim a canção de Ariadne se transmuta, sua *Ânima* é agora excelsa e leve, com a de Dioniso, ela é o Espírito que diz Sim à vida, ao novo amor. Dioniso é a afirmação que Ariadne necessita e esta é sua face e afirmação. Duplo labirinto do devir. O labirinto é agora a orelha de Dioniso, “a orelha labiríntica” (p. 119) onde se gesta o além-do-homem, “a única criança que se concebe pela orelha, o filho de Ariadne e do Touro” (p. 121).

E Dioniso canta:

Sê prudente, Ariadne!...
Tens pequenas orelhas, tens minhas orelhas:
Põe aí uma palavra sensata!
Não é preciso primeiro odiarmo-nos se devemos nos amar?...
Sou teu labirinto...

Recriando a mitologia de Teseu, o exímio decifrador de enigmas, imerso num labirinto moral de ressentimentos como homem sublime em sua ânsia de vencer o Touro, Nietzsche nos lança uma nova metáfora do filosofar/pesquisar como condição de possibilidade de criação do novo, transmutação do peso e da dor, a *ânima* niilista de Ariadne em uma canção que diz Sim à vida e a Dioniso-Touro. A imagem labiríntica do pensar nietzschiano, ao assumir contornos circulares inconclusivos (e não lineares, que anseiam a saída do labirinto), nos convida a recriar os labirintos do filosofar/pesquisar em diálogo com intercessores-filósofos tradutores de uma jovialidade ou alegria na criação, *uma gaia ciência*, inseparável de uma “longa, valente, laboriosa e subterrânea seriedade” no ato de pensar/pesquisar.

O labirinto cênico da mitologia antiga de Teseu, recriado por Nietzsche, exalta o valor da vida e sua afirmação. Espreitando os passos de Nietzsche em *Mistério de Ariadne segundo Nietzsche*, Deleuze nos auxilia a perscrutar o labirinto da pesquisa com novas perguntas e novos olhares, guiados já não pelo fio linear da moralidade (tal o utilizado por Ariadne para guiar Teseu no labirinto contra o Touro), e sim pela metáfora labiríntica circular das pequenas

orelhas de um filosofar como condição de possibilidade de criação do novo, transmutação do peso e da dor, uma *gaiá ciência* traduzida como jovialidade ou alegria na criação. De filosófica a poética a literária a musical a biográfica a dramática a erótica... a linguagem nietzschiana se transmuta no labirinto do filosofar deleuziano e se embrenha numa tessitura de palavras e paisagens incomuns que recria o vaivém de sentidos incapturáveis.

Daí a pergunta: Que linguagens e singularidades expressam o estilo filosófico de Nietzsche e Deleuze? Aludindo a questão *quem* levantada por Deleuze a propósito do filosofar nietzschiano, e aproximando-a dos domínios da pesquisa filosófico-científica, podemos dizer que uma pesquisa “não reclama pessoas, mas forças e querer”, indicando com isso que aquilo que importa primordialmente ao ato de pesquisar talvez esteja relacionado às *afecções* das forças e vontades que atravessam o pensamento e suas relações provocando o aparecimento de um *problema* a ser seguido e alimentado sempre como problema e não como estratégia de personalização. Desse modo, o triângulo amoroso constituído por Teseu-Ariadne-Dioniso é também o plano de imanência por onde passa a questão *quem*, isto é, os gradientes de força e de vontade que mobilizam essa relação. Com isso dizemos que a pesquisa científica, sob tal aspecto, é a orelha circular do pensamento sempre aberta à escuta que vem do *fora*, do outro que a interpela e põe em questão.

A diferença como estilo perfaz um limiar tênue que perpassa o estar *dentro* de certos regimes de pensamento e ao mesmo tempo *fora* deles, contra eles, além deles, ao ponto de lançar seu olhar crítico e clínico sobre dada realidade (a queda, o pessimismo de Ariadne é sua própria tábua de salvação). A diferença se diz de um limiar corrosivo que põe em xeque o pensamento da identidade – essa interioridade que cerra as portas do seu “eu penso”, do seu “território”, do seu “em casa” frente à radicalidade do outro, à *exterioridade* dos signos que a interpelam por todos os lados, invitando-a a se deslocar. Diferença que irrompe como força avassaladora e salta subitamente; uma *impostura* ou inconformismo do pensar/agir que não espera a manifestar-se, que não anseia ser conhecida, nomeada, classificada, tolerada, reconhecida, enfim, que não aguarda que lhe concedam a “permissão” para interrogar certos sistemas de pensamento, para entrar ou sair dos regimes discursivos que lhe interditam a presença e desautorizam a fala sobre questões que deseja perscrutar.

7. JOVIALIDADE E ALEGRIA NA CRIAÇÃO... PARA TECER NOVOS FIOS

Um pensamento quando se faz *novo* se traduz como alegria, a jovialidade na criação. A *gaiá ciência*, para Nietzsche, é a recompensa por uma “longa, valente, laboriosa e subterrânea seriedade” (NIETZSCHE, *GM*, Prólogo, 7, 1998, p. 14), uma aura que se liberta dos atrelamentos do instituído e se eleva ao encontro do novo, a alegria na criação. Desposada por Dioniso, Ariadne é pura alegria, contentamento, esplendor; é nas pequenas orelhas do labirinto que os amantes fazem gestar o “além-do-homem, a única criança que se concebe pela orelha, o filho de Ariadne e do Touro”.

Em *Mistério de Ariadne...*, Deleuze nos chama para dentro do labirinto de Teseu-Ariadne-Dioniso com sua peculiaridade de estilo, linguagens e olhares, deixando entreabertas as cadeias de interpretações ao melhor estilo nietzschianas, ou seja, contingenciais e provisórias a cada tempo. Em *Genealogia da moral* é o próprio Nietzsche quem traça o percurso labiríntico da formulação do problema moral a partir dos filósofos que o antecederam, indo conseqüentemente além deles.

A criação é uma arte que renova a “serenojovialidade” do espírito, uma perigosa e inocente alegria na criação, capaz de nos refinar por inteiro como jamais fôramos antes. A filosofia de Nietzsche é prenhe de paisagens e sonoridades que a tornam leve, com ares de jovialidade e esplendor; uma filosofia cujo espírito inquiridor nos põe à espreita de matérias para um *novo* pensar; uma *arte do filosofar* reúne “sangue, coração, fogo, prazer, paixão, tormento, consciência, destino e fatalidade que há em nós” (Nietzsche, *GC*, 2001, p. 13).

Uma pesquisa que caminha lado a lado com o filosofar como diferença não se alimenta do desejo de “resolver problemas”, de ter os mais jovens como posse, levando-os a agir sob o comando dos mais velhos ou iluminados (sobretudo, padres, pais, mestres, etc.); de modo contrário, uma educação como *arte do filosofar* precisa colocar a disposição dos jovens a “força plástica” do pensamento, fazê-los nascer como jovens-pesquisadores, capazes de formular problemas, hipóteses e estratégias de pensamento em diálogo *com* ou *contra* seus intercessores; poder transformar em sangue o saber produzido para utilizá-lo, como artífice, em atos de criação, rebeldia e invenção, característicos à juventude da vida.

A potência do filosofar/pesquisar incide na abertura de canais e adjacências que interligam o pensamento a uma multiplicidade de olhares e escutas dos modos de vida heterogêneos e singulares, extemporâneos ao tempo e lugar. Ora com duras marteladas ora com uma sonoridade musical, a força do filosofar nietzschiano perfura lugares inauditos, disseminando uma multiplicidade de linguagens-outras (aforismos, metáforas, máximas, sátiras, líras, etc.) a um só tempo extemporâneas, errantes, extravagantes.

Podemos afirmar, por fim, que a correlação entre pensar e filosofar é o ingrediente que singulariza o ato de pesquisar como acontecer da diferença, algo que se efetiva na postura daquele/a que ensina ou se arrisca em criar problemas como convite ao filosofar. Como diria Cerletti (2009, p. 19), “ensinar filosofia e ensinar a filosofar conformam uma mesma tarefa de desdobramento filosófico, em que professores e alunos compõem um espaço comum de pensamento. É em virtude disso que avaliamos que todo ensino de filosofia deveria ser, em sentido estrito, um ensino *filosófico*”. Tal procedimento implica, nessa perspectiva, *intervir* de maneira original e diferencial no domínio dos saberes e da existência humana, mediante um pensar aberto e múltiplo, no qual as perguntas se convertam em *problemas* e o pensamento em *atitude* de viver a filosofia como arte e impregnação.

REFERÊNCIAS

- CERLETTI, Alejandro. **O ensino de filosofia como problema filosófico**. Tradução Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. (Ensino de Filosofia)
- DELEUZE, Gilles. **Proust e os signos**. 2ª ed. Tradução Antonio Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- _____. **Crítica e clínica**. Tradução Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2004.
- _____. **Lógica do sentido**. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** Tradução Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. – 2ª ed. São Paulo: Ed. 34, 1997.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- _____. **Arqueologia do saber**. 6ª ed.- Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- LARROSA, Jorge. LARROSA, Jorge. **Linguagem e educação depois de babel**. Tradução Cynthia Farina. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. **Humano Demasiado Humano**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- _____. **A Gaia Ciência**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.