

O pensamento marginal da além-formação como traçado da diferença

Brito, Maria dos Remédios de

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Brito, M. d. R. d. (2012). O pensamento marginal da além-formação como traçado da diferença. *ETD - Educação Temática Digital*, 14(1), 216-234. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-313050>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Free Digital Peer Publishing Licence zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den DiPP-Lizenzen finden Sie hier:

<http://www.dipp.nrw.de/lizenzen/dppl/service/dppl/>

Terms of use:

This document is made available under a Free Digital Peer Publishing Licence. For more information see:

<http://www.dipp.nrw.de/lizenzen/dppl/service/dppl/>

O PENSAMENTO MARGINAL DA ALÉM-FORMAÇÃO COMO TRAÇADO DA DIFERENÇA¹

THE MARGINAL THOUGHT OF THE BEYOND-FORMATION AS DIFFERENCE OUTLINE

Maria dos Remédios de Brito²

Resumo

O presente artigo objetiva pensar a ideia de formação a partir da perspectiva da filosofia da diferença: o texto mobiliza uma crítica à ideia de formação compreendida ao longo da tradição clássica e toma, por meio das inferências de Nietzsche e Deleuze, uma ideia de além-formação. Esta é compreendida para além dos pressupostos identitários e festeja a transversalidade, a singularidade, o fluxo e a intensidade. Essa perspectiva exercita uma espécie de movimento turbilhonar que não aceita a representação do mero instalado, mas marca o corpo na imanência do acontecimento diferencial que se caracteriza pela aventura da sua existência. Como um corpo que sente e que luta e labuta no eterno jogo de criação. Assim, o grande acontecimento se configura pelo movimento, e o aprendizado se faz na sua própria instalação de si, exercendo a multiplicidade, a inocência da criação. Sem determinações ou enclausuramentos. Essa formação pensa a transformação em toda sua potência de vida.

Palavras-chave: Gilles Deleuze, 1925-1995. Friedrich Nietzsche, 1844-1900. Formação clássica. Diferença (Filosofia).

Abstract

This article tries to think on the idea of formation from the perspective of philosophy of difference. It criticizes the idea of classical formation, it suggests an idea of beyond-formation from the inferences of Nietzsche and Deleuze - which can be understood for beyond identity assumptions - and it celebrates the transversality, the singularity, the flow and the intensity. This formation perspective leads to a kind of swirling movement that does not accept the representation of the mere rule installed, but it marks the body in the immanence of the differential event, leading him to feel, to fight and to toil in the eternal creation game which characterizes the adventure by existence. Thus, this formation perspective sees the transformation in all its life potency.

Keywords: Gilles Deleuze, 1925-1995. Friedrich Nietzsche, 1844-1900. Classical formation. Difference (Philosophy).

¹ Artigo elaborado a partir da pesquisa realizada em estágio de pós-doutoramento na Unicamp, sob supervisão do Prof. Dr. Sílvio Gallo.

² Professora Doutora da Universidade Federal do Pará – Instituto de Educação Científica e Matemática. E-mail: mrb@ufpa.br – Belém, PA, Brasil.

Nós sonhamos com outras coisas, mais clandestinas e mais alegres [...]
(DELEUZE, 2000, p. 18)

PARA UM PROÊMIO

A formação para conservação vem sendo configurada no transcorrer da história. Ela tem como base os pressupostos metafísicos³. Tal ideia vem limitando a livre personalidade, mantendo-a, de certa forma, na ignorância a respeito do seu próprio avanço experimental. Essa formação “trabalha” na perspectiva da universalidade, da identidade e da linearidade progressiva. Ela pode ser notada nos tratados de educação que são atravessados pela ideia de que formar é encontrar, eminentemente, no interior do indivíduo, um “Ser” que pode descobrir o seu aprimoramento, a sua perfeição, pelo caminho reto, que leva à correção e à negação de um homem “falhado” e “incompleto”, no qual o verdadeiro e a unidade devem ser caracterizados pela modelagem da imagem da “boa forma”.

Essa característica de formação está presente desde os gregos, e seu valor reside na *objetivação* da formação, ou seja, na garantia de um *telos* (JAEGER, 1995).

Na *República*, de Platão, livro VI, isso pode ser muito bem descrito na educação do rei-filósofo, pois esse pode, metafisicamente, se aproximar do “Bem”, do “Belo”, do “Justo”, porque pode conviver com o que é divino até onde é possível para um ser humano (PLATÃO, 1949, p. 297, Livro VI, [500d?]). Sendo capaz de legislar sobre o que é belo, justo e bom, ama, assim, a verdade. Mas, como não existe o filósofo perfeito, a educação deverá, dessa forma, ser apropriada a tal finalidade, ou seja, não deve haver nenhum propósito de sua desvirtuação. Essa educação visa efetivamente à modelagem para a perfeição. Somente esse homem “bem formado” poderia se aproximar do “Belo”, portanto, do “Ser”, daquilo que não pode ter fissura. Nesse percurso, tudo que pudesse turvar essa imagem deveria ser proibido e desprezado. Dessa

³ “A natureza metafísica da ideia de formação pode ser identificada em diversos aspectos. Em primeiro lugar, ela se dirige para um fim transcendente. Seu valor não reside no processo, mas no objetivo a que ela deve conduzir: transformar o sujeito (entendido como conjunto de virtudes) em membro da *polis*, homem culto ou civilizado, cidadão ativo, trabalhador capaz de inserir-se na vida econômica, etc. É, portanto uma ideia fundamentalmente teleológica. Trata-se ainda de um processo metafísico na medida em que se funda na universalidade daquilo que se pretende transmitir (a verdade, a moral, o conhecimento). Finalmente, é uma ideia metafísica na medida em que supõe um sujeito como substrato imutável desse processo: na medida em que pretende desenvolver (ou atualizar) capacidades que já existiam em estado latente ou potencial, há algo que permanece idêntico de um cabo a outro do percurso [...]” (ROCHA, 2006, p. 268).

maneira, não há nenhum apelo aos sentidos, pois estes são efetivamente deformados, enganadores, inferiores, desqualificados.

Esse pressuposto identificatório também pode ser percebido na “educação socrática” do “conhece-te a ti mesmo”, que alude à ideia de que já existe uma natureza pronta e dada, restando ao homem mergulhar dentro de si mesmo e descobri-la. É como se já houvesse algo latente, apenas para ser exteriorizado pelo trabalho de si.

Tal essência estaria esperando apenas ser despertada por meio da reminiscência. A alma, para Sócrates, tem o verdadeiro conhecimento, pois está apartada do corpo. Sendo assim, para o indivíduo conhecer a si próprio resta apenas fazer o esforço de retomada do conhecimento por via da lembrança. A “pedagogia socrática”, sem dúvida, emite a necessidade da ideia de interioridade, de essência, na qual o retorno a si mesmo pode levar ao sumo bem. Só se pode conhecer aquilo que já existe como um modelo, e a alma bem instruída, que mais obteve experiência, que é mais evoluída, pode atingir as essências, as verdades puras; e pode, enfim, mergulhar na felicidade. Pela sua longa evolução, pode contemplar o conhecimento e a ciência verdadeiros. Mas existem almas, diz Platão em *Fedro*, que são perturbadas e que apenas conseguem vislumbrar a realidade: ora baixam, ora levantam a cabeça; algumas são incapazes de levantar, são confusas, nostálgicas, seguem atabalhoadas; umas empurram-se, derrubam-se umas às outras, há confusão, briga: essas almas não conseguem contemplar o Ser absoluto e estão condenadas à mera opinião (PLATÃO, 2007).

Aristóteles (1964) também não encaminha preocupação contrária a essa ideia de formação, quando fala da potência e do ato. Na passagem da potência para o ato, não há nenhuma destruição formal, pois, se houvesse, não poderia existir o próprio ser. Inspirada nessa ideia, a formação só pode ser configurada, quando se identifica aquilo que é por meio da causa final ou original, como se pode verificar na teoria das quatro causas. A passagem terá sempre o seu limite: sair dele é entrar na desordem e na falta de conhecimento. A existência tem sua condição: causa material; depois tem sua definição: causa formal; há também o processo, a ideia: causa eficiente; e, posteriormente, a estabilização, a meta: causa final, garantia da existência da verdade, do “Ser” e da unidade do conhecimento.

Com isso, a filosofia da representação desde Platão vem atravessando o pensar, remetendo sempre à unidade, à substância, à necessidade do ser. Não há dúvida de que a formação tem sido configurada pelo modelo da representação, da identidade, o que leva,

sem dúvida, à tentativa de negar o divergente, o risco, a capacidade de pensar fora dos moldes fixadores e disciplinares. Há um receio, ainda, de pensar um tipo de constituição humana que reaja aos modelos, às determinações fechadas, capaz de pensar a partir do movimento e dos fluxos. Por isso é que se tomarão como suporte de reflexão Nietzsche e Deleuze, como exercício de escritura experimental para se pensar um tipo de formação a favor da diferença, que festeje a criação, fora da perspectiva da moralização imposta. Portanto, andando por essa filosofia marginal, pretende-se pensar a respeito da além-formação, sem ter a pretensão de conceituar, formatar, moldar, dar contorno, mas de vê-la como exercício criador do pensar.

Trata-se de imbuir-se da atmosfera gerada por Nietzsche e Deleuze, sem querer pensar como eles, mas com eles. No percurso experimental do pensar, encontrar-se-ão outros intercessores que serão utilizados fora das amarras identificatórias. A principal perspectiva é fomentar uma intratextualidade com condição imperante para navegar e discorrer sobre a temática da além-formação.

Os argumentos do texto serão configurados por deslocamentos que se interpõem como plano de composição de platôs, zonas de intensidade contínua, como dizem Deleuze e Guattari (1995). O texto, nesse caso, pode ser lido tanto no meio quanto por suas extremidades ou mesmo pelo fim; não há uma armadura de leitura, uma linearidade retilínea – a construção textual pretende fazer um exercício de intervenção do pensar.

PLATÔ I: DA CONSERVAÇÃO

A mudança e a transitoriedade, por longo tempo, foram temidas. Isso pode ser visto tanto na crítica de Nietzsche quanto na de Deleuze. Há nesse temor, para falar como Nietzsche, uma alma desconfiada, oprimida e com má experiência, que a configura. É exatamente esse tipo de alma oprimida que promove a sedução para o hábito, para o costume, para a boa norma do saber e do conhecer. Esse tipo se constitui nas imagens mais antigas da metafísica dogmática.

Nietzsche ironicamente indaga: o que bastou para a construção desses alicerces? Terá sido alguma superstição proveniente de tempos ancestrais, como a busca pelo ser, pela unicidade conceitual, ou pelo sujeito, pelo eu consciente de si; ou terá sido a superstição pela gramática; ou a necessidade de uma vontade de universalizar coisas?

Nessa análise, é possível notar a dogmática metafísica sendo ridicularizada, mostrando a grosseria do pensar dos que dela faziam uso.

Para Nietzsche, há toda uma psicologia da representação e da identidade. Há uma razão que prioriza o “é”, que prioriza a negação do devir. Então, a lógica do devir, da aparência, da não-verdade, é jogada para um tipo de lógica inferior e não aceitável, já que não tem nenhuma preocupação com o que é *utilitário* em sua efetividade. O que importa, ao negar esse tipo de pensar, é não saber conviver com a *intensidade da diferença*, que, sem receio, não tem medo de subir até a superfície, pois a diferença é aquilo que Nietzsche sugere como sendo o conceito *vita* (respirar), “ser animado”, “querer”, “atuar”, “devir”, (NIETZSCHE, 2008, p. 301), ou seja, a potência que não se deixa cessar pela lógica da unidade, da identidade. Isso é o grande espanto que o pensamento da identidade não quer aceitar. Prefere, então, falsear a realidade como sendo estável, quando a beleza da vida e do homem está exatamente em animar a vida. Pois “o ser – não temos nenhuma outra representação disso, a não ser viver” (NIETZSCHE, 2008, p. 301).

Nietzsche, em *Assim falou Zaratustra* (2011), diz que é necessário o caos para que exista uma estrela dançante, ou seja, assim como Deleuze, afirma que o caos, o mundo dos mortos, pode fazer com que o filósofo traga as variações, as criações. Essas variações são exatamente as possibilidades de manifestações de outras singularidades e multiplicidades, fora da ditadura do igual. Por isso, Nietzsche faz a crítica aos filósofos, quando diz que “tudo que os filósofos tiveram nas mãos nos últimos milênios foram múmias conceituais” (NIETZSCHE, 2000, p. 25), ou seja, nada está ligado à vida; assim, eles matam, mumificam, empalham, por via do conceito, a existência em sua profundidade. Portanto, são esses que mais se opõem à criação e buscam desesperadamente uma via que possa levá-los ao encontro do “Ser”. Mas Nietzsche faz um alerta, ao afirmar que o “Ser é uma ficção vazia” (NIETZSCHE, 2000, p. 26). Assim, os grandes conceitos mais elevados são como fumaça, que se dissipa em instantes.

[...] todos os conceitos mais elevados, o ser, o incondicionado, o Bem, o verdadeiro, o perfeito. Nenhum deles pode ter experimentado o vir-a-ser, conseqüentemente todos *precisam* ser *causa sui*. Nenhum deles pode, porém, ser ao mesmo tempo desigual entre si, pode estar em contradição consigo mesmo... (NIETZSCHE, 2000, p. 28, grifo do autor)

Para Nietzsche, a tradição filosófica a partir de Platão tende a procurar a verdade, a certeza e, por outro lado, estabelece um princípio de identidade e nega qualquer possibilidade de um mundo que possa se contradizer. Ele entende que tal mundo não existe e, por isso, ele pode ser visto como uma fábula, porque tende a falsear a realidade como enganosa e contraditória. Entrementes, no *Crepúsculo dos ídolos* (2000), ele fala de quatro proposições, que são:

Primeira proposição: Os motivos que fizeram com que se designasse “este” mundo como aparente fundamentam muito mais sua realidade. – Um *outro* tipo de realidade é absolutamente indemonstrável.

Segunda proposição: As características que foram dadas ao “Ser verdadeiro” das coisas são características do não-Ser, do *Nada*. Construiu-se o “mundo verdadeiro” a partir da contradição com o mundo efetivo: de fato, o mundo verdadeiro é um mundo aparente, à medida que não passa de uma ilusão *ótica de ordem moral*.

Terceira proposição: Criar a fábula de um mundo “diverso” desse não tem sentido algum se pressupusermos que um instante de calúnia, de amesquinamento, de suspeição da vida não exerce poder sobre nós. Neste último caso, nos *vingamos* da vida com a fantasmagoria de uma “outra” vida, de uma vida “melhor”.

Quarta proposição: Cindir o mundo em um “verdadeiro” e um “aparente”, seja de modo cristão, seja de modo Kantiano (um cristão *pérfido* no fim das contas) é apenas uma sugestão de *decadência*: um sintoma de vida *que decai*... O fato do artista avaliar mais elevadamente a aparência do que a realidade não é nenhuma objeção contra essa proposição. Pois, “a aparência” significa aqui *uma vez mais* a realidade; só que sob a forma de uma seleção, de uma intensificação, de uma correção... O artista trágico não é nenhum pessimista. Ele diz justamente *sim* a tudo que é digno de questão e passível mesmo de produzir terror, ele é *dionisíaco*... (NIETZSCHE, 2000, p. 30, grifos do autor)

O saber e o conhecer para a tradição devem ser condizentes com aquilo que pode ser verdade, que estabeleça a solidificação, que não pode ser móvel, incerto, enganoso e falseado. Não será possível ter conhecimento algum baseado no que se move, no que se contradiz. Nietzsche entende que esse modo de julgar constitui um preconceito, e com ele é possível reconhecer todos os metafísicos de todos os tempos. Esse tipo de valoração está por trás de todos os preconceitos lógicos. É a partir dessa crença que ele busca o seu saber, aquilo que é batizado como verdade. A fábula do mundo foi interessante para alguns. A crença nos conceitos, no “Ser”, naquilo que não pode transformar, foi, de alguma forma, baseada na conservação, na necessidade de conservação, inclusive da espécie, porém, com o tempo, tornou-se um costume e um hábito. De toda forma, aquilo que era um erro acabou se tornando uma verdade pelo estabelecimento da norma, da lei, da regra, do princípio; e se tornou uma verdade absoluta que não pode entrar em contradição. Por isso, Nietzsche tenta buscar em seus

escritos a forma como surgiu a lógica, percebendo que o homem acabou herdando a crença do que seja idêntico pelo costume e por uma certa necessidade de conservação.

O igualar está relacionado ao conservar, ao condicionar, ao estruturar. Tudo isso, com a pretensão de acessar a objetividade da realidade, formatar a realidade, expressar objetivamente o real. Nietzsche critica esse tipo de lógica, porque ela leva ao enrijecimento do pensar, pois foi fundada a partir de uma lógica da verdade e da falsificação que a vontade de saber pode ser instaurada, primando sempre pelo correto, pelo verdadeiro. O problema é que não só a vida é falseada, mas, também como o desigual, o divergente e o diferente devem ser igualados. Dessa forma, tornar igual é categorizar a razão, é fixar, é suprir o que diverge, o que se movimenta, em nome do que seja estável.

Assim, compreende-se que a lógica é somente uma forma de organização, de categorização do mundo, e não pode ser posta como tirania do pensar. Isso não quer dizer que ela seja menor, inferior, pois a lógica estabelece também uma espécie forma para conduzir a vida. O homem, de uma forma ou de outra, não pode ser apenas conduzido pela desordem.

O grande problema para Nietzsche é que a lógica se coloca como a grande adequação da verdade ao objeto. O princípio da contradição, assim, surge de uma aparente contradição, que acaba por negar a real aparência e movimento da existência. Por isso, ele afirma que a falsidade de um juízo não pode ser vista como objeção. É por isso que a sua linguagem pode soar de uma forma estranha, porque, para este pensador, o que está em jogo é se tal juízo promove ou conserva a vida, conserva ou até cultiva a espécie.

A sua questão é que os juízos mais falsos são os mais indispensáveis, pois eles tendem a saltar do que é fixo, não sendo medidos pela realidade do mundo. Sua hipótese fundamental é que o homem não pode viver, ao renunciar aos juízos falsos, pois isso equivaleria a renunciar à própria vida, negar precisamente a existência. Isso, para Nietzsche, só pode ser um sentimento de calúnia, uma espécie de ódio contra a vida, um apequenamento desta, e só pode levar o homem à negação dela, negligenciar a potência que pode estar em cada um de nós. Isso reforça a argumentação de que o homem não sabe lidar com o transitório e suportá-lo, não sabe acolher o sofrimento, a dor, que são inerentes à própria vida. A preocupação efetiva de Nietzsche não é com o falso ou com o verdadeiro, mas com a vida e a vida, para ele, não pode ser valorada.

Nietzsche lamenta que essa razão que valoriza o princípio da não contradição coloque como superficial e falso justamente aquilo que constitui a realidade, ou seja, a mudança, a aparência, a multiplicidade, a guerra, a luta, a não perfeição, a força, o comando diante de um processo dinâmico de mudança constante, sem exigência de repouso; que disputa a todo o tempo a potência, o querer elevar-se, o querer superar-se – tudo isso tem como móvel impulsionar a contradição, que não quer apaziguamento, mas vontade de potência, de expansão e intensificação.

Para Nietzsche (1992), o todo existente é inconcluso, é embate, é força, é atividade. As contradições não se esgotam, cada modificação sempre remete a outra; então, o todo não pode ser visto como um sistema, mas como um processo de labuta. Tudo isso reforça uma difamação a respeito da vida. Por isso, naquilo que se mantém a santidade dos nomes, dos conceitos, do ser, há também o reinado da decadência; é justamente isso que Nietzsche pretende denunciar. O mundo sem contradição, sem engano, não existe, e é isso que acaba por falsear a natureza da realidade. A “doença” da razão logicizada, que nega qualquer tipo de pensar contraditório, nega a vida como instinto impulsionador da constituição do humano. Por isso, na *A gaia ciência* (2001 a), no aforismo 110 – “Origem do conhecimento”, Nietzsche destaca que a força do conhecimento não está na sua verdade, mas na sua antiguidade, ou seja, na sua incorporação, no caráter de condição para a vida.

Na esteira de Nietzsche, pensa-se que Deleuze pergunta: por que há uma grande necessidade de correção do mundo? Por que toda superfície é desvio? Qual o ódio que leva à necessidade da moldura, do sossego, da anulação do movimento? Que moral quer suprimir a diferença? Tal como Nietzsche, Deleuze, que negou o pensamento representacional, não aceita as formas puras do Ser, do idêntico. Ele também é contra a lógica do igual, do mesmo e da adequação.

PLATÃO II: PARA ALÉM DA REPRESENTAÇÃO

Reverter o Platonismo, assim quis Nietzsche, mas, sem dúvida, também quis Deleuze. Aquele que pretende que a superfície suba e os simulacros dançam tem que querer tal reversão. No texto “Platão e o Simulacro” (2007 b) e na sua obra fundamental, *Diferença e repetição* (1988), Deleuze caracteriza tal feitura com hipótese semelhante à de Nietzsche. Sua empreitada é mostrar que o método da divisão platônica,

[...] procede a uma avaliação de rivais, a uma seleção entre pretendentes, visando principalmente a separar o puro do impuro, o “bom” do “mau”. Seu fim, portanto, seria de selecionar os rivais, e não o de especificá-los. O objetivo da divisão não seria separar um gênero em espécies, mas selecionar linhagens, distinguindo o autêntico do inautêntico. Trata-se de estabelecer a diferença, o que supõe, evidentemente, remetê-lo ao uno, ao análogo, ao semelhante [...] (FERRAZ, 2001, p. 161, grifos da autora)

Então, em Platão, a preocupação fundamental é selecionar os pretendentes, distinguir boas e más cópias das ditas boas cópias e, por outro lado, esconder, negar os simulacros, que são vistos pejorativamente como cópias das cópias. Portanto, eles não podem ser valorizados, pois são uma criação de segunda mão, afirma Deleuze (2007 b). Com isso, o platonismo instaura o domínio da filosofia da representação. Um domínio que “[...] a filosofia reconhecerá como seu: o domínio da representação preenchido pelas cópias ícones e definido não em uma relação extrínseca a um objeto, mas numa relação intrínseca ao modelo ou fundamento” (DELEUZE, 2007 b, p. 264). A cópia é do semelhante, a identidade pura do modelo original que corresponde a uma similitude do exemplar.

Dessa forma, o simulacro faz-se uma imagem sem semelhança. O que Deleuze deseja enfatizar do simulacro é que ele é construído por uma disparidade, sobre uma diferença, ele mostra uma dissimilitude e fica difícil até mesmo defini-lo “com relação ao modelo que se impõe às cópias [...] Se o simulacro tem ainda um modelo, trata-se de um outro modelo, um modelo do Outro de onde decorre uma dessemelhança interiorizada” (DELEUZE, 2007 b, p. 263).

Esse modelo do outro, que caracteriza outro tipo de pensar, fora da lógica das verdades absolutas e da identificação, sugere a ideia de potência, força criadora, tal como Nietzsche sugere com a ideia de *Falsos-Pseudos* – como potência.

Então, o simulacro não pode ser visto como um fundamento; ele, ao contrário, devora todo e qualquer fundamento, tende a assegurar uma demolição como um evento forte da mais potente alegria. Uma espécie de liberdade do fundo, uma ativa alegria da superfície, pois no fundo há sempre outro fundo.

Sendo assim, reverter o platonismo, como deseja a filosofia de Deleuze, é fazer subir os simulacros, afirmar sua potência entre ícones e cópias. É introduzir esse mundo subversivo, fazer com que ele tenha voz. Assim, não se deseja falar da distinção de aparência e essências, de verdadeiros e falsos, de modelo-cópia. Tudo isso é para o mundo da representação. O simulacro, para Deleuze (2007b), não é uma cópia degradada, ele encerra uma potência afirmativa, que rejeita efetivamente o original e a cópia, a modelagem e a reprodução. Modelo nenhum resiste à força destruidora e construtora do simulacro.

Como reforço a essa ideia, diz Nietzsche, por exemplo, em *Além do bem e do mal* (1992, parágrafo 289): “[...] não tenha de haver uma caverna ainda mais profunda por trás de cada caverna – um mundo mais amplo, mais rico, mais estranho além da superfície, um abismo atrás de cada chão, cada razão, por baixo de toda fundamentação”.

Esse tipo de perspectiva, na qual por trás da caverna há sempre um mundo mais amplo, divergente, subversivo, como por trás de cada chão, de cada razão, há uma outra máscara que nunca chega a suportar ou guardar suas origens, mostra uma indefinidade que bem caracteriza a imagem do abismo, aquilo que não tem fundamento, o que Deleuze chama de simulacro.

Dessa forma, Deleuze e Nietzsche são efetivamente críticos de todo tipo de filosofia que deseja o fundamento, a representação. Ambos provêm o desabamento do fundo, com eles o modelo da representação está ruído, fissurado. As paredes inabaláveis das certezas estão rachadas, e com essas rachaduras será possível sentir a alegria do abismo sob abismo e nada mais. Todo fundamento é recusado, e a sólida imagem das fundamentações, imagens paradigmáticas, é removida pelo devir.

As máscaras de Nietzsche e os simulacros de Deleuze, juntos, dançam alegremente diante do teatro trágico da vida. Assim, máscaras e simulacros dançam, festejando o jogo criador da existência, essa existência que se potencializa no seu eterno devir; que ri das certezas, das lógicas identitárias, das verdades determinadas e das fixidades.

Nessa perspectiva da superfície e da potência criadora do simulacro, é possível dizer que a representação e a lógica da identidade são vistas com riso, tanto por Nietzsche como por Deleuze. Ambos não têm pretensão de buscar as formas puras postas pelas ideias puras, pois eles buscam o experimento, o perspectivar, para atender as multiplicidades de miríades de fragmentos do mundo e da vida. Em lugar da preocupação com o que seja limpo, iluminado e clarividente. Os dois autores se divertem com o teatro das sombras, das máscaras.

PLATÃO III: PARA A ALÉM-FORMAÇÃO

Pretende-se pensar a além-formação como força subversiva que dança sob as certezas, as seguranças dos hábitos, que esteja para além da “mesmidade” do pensar e provoque uma perspectiva de liberdade da vontade, do desejo, da potência criadora, para finalmente se despedir da moralidade cerceadora, da lei, do interdito, do costume estabelecido; para, finalmente, criar. São esses traçados que serão postos como agenciadores da além-formação.

Uma formação que aceita o diferente, a multiplicidade; que traça outra perspectiva de pensar para além das certezas, das verdades dadas, para dançar alegremente com o devir. Esses devires desmobilizam o “ser”, provocam rachaduras, dobras, linhas de fugas, desterritorializações e produzem intensidades, o *fora* sem pudor, sem o moralismo aprisionador. Dessa maneira, para falar com Deleuze, esses devires tornam-se intensos, imperceptíveis, ou, mesmo, o devir dionisíaco de Nietzsche, sem um excluir o outro, mas se complementam. Todos esses devires nada querem além da dança desenfreada da vida, porque não pretendem a identificação e a reprodução.

Na procura pela *verdade*, a formação da representação foi sendo cada vez mais enrijecida, não escapando da procura pelo universal, pelo progresso linear do indivíduo, tendo uma necessidade de identificação homogênea. Porém, indaga-se: o que leva a formação, por exemplo, a não desconfiar de si mesma, da sua adequação? O que move tanto a necessidade para determinar um sujeito equilibrado e formatado? Por que tanta necessidade de uma imagem paradigmática, que imponha a norma, o dever, a condução, no processo formativo? Por que o receio de uma formação, profana e experimental? Sem dúvida, uma formação substancializada, essencializada, não contraditória, não escapa à crítica de Nietzsche e de Deleuze, porque ela enclausura, restringe as

possibilidades de elevação do homem e não permite que ele se transforme. Em Nietzsche, é possível perceber essa questão em suas reflexões críticas sobre a moralidade dos costumes.

O tornar-se o que se é não pretende uma essência para ser encontrado; ao contrário, emana saber buscar a singularidade. Nietzsche é revelador dessa questão, por exemplo, no seu texto biográfico, *Ecce Homo* (1995), e quando fala da vontade de potência como expansão, força, atuação, em sua obra *Além do bem e do mal* (1992). Essa vontade atua em cada elemento, encontra empecilhos que a rodeiam, depara-se com resistência, desencadeia um guerrear constantemente, não deseja o sossego, nem a pausa e nem o fim possíveis. Com isso, a vontade de potência é intensidades, afetividades em atuação constante, sem unidade fechada, determinada, sem um ponto para ser encontrado, pois tudo gira em um constante lutar, que não deseja a conservação, mas a superação, como bem descreve o Zarathustra de Nietzsche, na seção “Da superação de si mesmo”.

Essa vontade de potência não aceita ser ignorada pelo hábito da unificação de um suposto “eu” ou de uma linguagem que deseja estruturar e identificar formas. Talvez esteja aí o receio de pensar um tipo de formação que exercite essa potência criadora, essa intensidade para a exploração e a expansão de si.

A formação identitária foi efetivamente bem aceita, ao seu modo, nas instituições escolares que carregaram e carregam como tradição os princípios pedagógicos da moralidade, da objetividade, da finalidade, para configurar um tipo bem ajustado, parte de um rebanho, medroso e sonolento. Se o indivíduo é sempre idêntico, não há nenhuma ebulição, nem uma singularidade, mas um grande “eu” cristalizado e estruturado. É muito complexo pensar a existência sem controle e sem estabilidade. A vontade de potência de Nietzsche mostra que não existe sossego: o homem, a vida, a natureza, do orgânico ao inorgânico – tudo quer exercer sua força, seu domínio, sua expansão, pois a guerra é o nome dessa vontade, dessa intensidade que não se ajusta, mas é desenfreada, pois o jogo jogado é o da superação sem *telos*.

A diferença, então, passou a ser vista pelo efeito moralizante. Tudo que pudesse contradizer essa lógica do fundamento teria que ser suprimido e enclausurado. Com isso, a formação também está impregnada por esse preconceito.

A gravidade dessa perspectiva é que essa formação nega o vir a ser, tudo que poderia permitir ao homem experienciar sua grandeza e sua força aniquiladora e

criadora. E, quando se nega isso, nega-se a própria possibilidade de viagem e de experimentação de si mesmo. Não há um “eu”, uma consciência para ser descoberta. Por isso, Deleuze fala do *fora*, como crítica à consciência e à interioridade.

O que se trata é de inventar, criar maneiras de pensar o mundo, aumentar a potência do desejo, apostar nos experimentos, em outras vias de sentir a vida. Embora o *fora* opere o cansaço, o esgotamento, é na sua potencialização que, paradoxalmente, a vida pode ser afirmada em possibilidades. Por isso, Nietzsche diz, em *Assim falou Zaratustra*, que a figura do último homem não pode ser a última via. Na seção “De velhas e novas tábuas”, ele convida para que se criem outras tábuas valorativas, ou seja, outras vias possíveis. Não é à toa que, no prólogo, Nietzsche fala da taça que transborda, porque ele acredita que aquele que cria outros valores exerce uma potência de expansão, enfrenta o homem do cansaço, a educação da sonolência, para, enfim, criar uma além-formação como negação da (de) formação.

Para a perspectiva da além-formação, o que é importante é entender que o homem é aquele que existe sempre além de si mesmo, que dobra sobre si e promove um tempo movimento, pois, como inspira Deleuze, o tempo avança por saltos, fissuras, deslocamentos, dobras, diminuições de velocidades; e desfia-se, volta, enrola, não há um círculo, mas, sim, espiral. Portanto, se a formação da representação estimula a linearidade progressiva, que tende a conservar o passado e a necessidade de uma fabricação para o futuro, a além-formação deseja partir essa perspectiva, pois insiste no acontecimento como o grande caráter criador da atualização; que desfaz a ordem linear de uma formação progressiva para uma formação que se faz na atualização do atual e virtual, porque aqui a liberação, a renovação, a criação promovem o desmoronamento das imagens paradigmáticas e das subjetividades ajustadas para exercitar singularidades. Diz Deleuze (1997, p. 62): “tem-se a parte inalienável da alma quando se deixa de ser um eu: é preciso conquistar essa parte eminentemente fluente, vibradora, lutadora”.

Não há um método, como pensa a moderna formação, não há como constituir um padrão, um percurso. Não há para a formação nenhum pressuposto de fé, mas tensão, vontade de expansão, desejo de criação.

A além-formação deve estar para além da formação da representação, pois, quando o professor promove toda uma categorização e organização para ensinar, ele não está para além de si. O que tem em mente não é o outro, mas ele mesmo. Ele ensina por meio da semelhança e da sua semelhança, pois o outro é uma representação de si, de

algo mais próximo da verdade, do saber que já pressupõe. Há nessa perspectiva uma prévia definição. O educando não é o diferente, ele representa o mesmo, o eu é representacional. Essa é uma formação de retorno do mesmo, do igual, cujo pensar não é criar, mas representar.

Contra esse tipo de compreensão, a além-formação encaminha uma perspectiva da superação como viagem experimental que não deseja a chegada. Por isso, ela quer ir além do mero pedagógico, porque entende que a formação do homem está nas transversalidades que forjam linhas de acontecimentos, encontros, saídas. Ela exercita aquilo que se pode chamar formação sem projetos determinados, sem identidade ou itinerário fixados.

Se o sujeito é uma invenção, aposta-se nas singularidades que festejam as suas próprias invenções, sendo que essas singularidades que se lançam para a vida não são nem individuais nem pessoais, como pode esclarecer Deleuze (2007 a); são intensidades.

A além-formação deve simplesmente se manter onde ocorre o acontecimento, para pensar com Deleuze, investir na potencialização das singularidades-acontecimentos, que se atualiza quando se abre um mundo que não é estável e nem instável, mas metaestável, que se forja na energia do acontecimento; e que se atualiza nessa energia, que goza de uma mobilidade, de um deslocamento, e caminha nas superfícies.

Com base em Nietzsche e Deleuze, pode-se dizer que a além-formação é uma intensidade da diferença e consiste em subverter esse pensar enrijecido, promovendo uma formação para o devir, em que o ser seja o ser da diferença. E, se isso pode ser um monstro, esse monstro deve ser visto sem que se confunda a semelhança com a diferença ou o idêntico com o diferente. Então, o ser da diferença, diferentemente de Platão e Aristóteles, refere-se à diferença da multiplicidade, do devir do mundo que não se permite dobrar a razão linearizada.

Por isso, a partir do fluxo, de um pensar que não se acovarda perante a frieza do ser, a formação deixa de ser meramente cognitiva, para lançar a imaginação à criação, a voos livres e perigosos, onde o corpo forje a imanência do acontecimento e brinque com a seriedade das verdades e dos conceitos estabelecidos.

Portanto, a formação inspirada nas vestimentas da diferença deve sair da caverna da representação, saltar, para exercitar a mais bela das danças, que é um

pensamento que cria diante do turbilhão do devir. Ela, então, deve tratar de vibrações, danças, forças, desejos, saltos que atinjam efetivamente a potência da vida, para estar em consonância com esse eterno fluxo e dar as mãos à beleza da criação. É dessa forma que a diferença deixa de ser um simples conceito, para tornar-se o profundo de todas as coisas, “o ser da diferença”.

Para compreender a formação para além da conservação, é preciso iniciar um pensar para “além” do sedentarismo e ir ao encontro flutuante de uma além-formação, que esteja a favor do humano, das suas possibilidades criadoras; e que o veja como alguém que pode despojar-se de si mesmo, abrir-se para o mundo, para a vida, para a existência – para o seu si mesmo e para o outro –, na qual ele aprende com suas fissuras, com suas falhas, com o que é estranho e fora de lugar, sem nenhuma pretensão de representação e interioridade.

Não se exige uma identidade, mas é preciso dar espaço para o grande jogo flutuante do devir, de um devir que se repete criadoramente na destruição, na morte, para surgir a diferença, pois é com essa eterna potência do movimento que se inscreve a repetição da diferença, como um espaço aberto para a além-formação, uma potência que deseja sempre mais, ir além de si mesma. Nesse espaço, máscaras e mortes são gestadas diante de uma repetição que aprisiona e de uma repetição que salva, que salva do aprisionamento da “forma”, do “igual”.

A além-formação é, sem dúvida, configurada por uma perspectiva auroral em que se procede por pequenas diferenças, para, em seguida, instalar a rebeldia do aprendizado. Então, na mais simples imitação de um comportamento, pois o aprender agora deve ser pensando como encontro, quando um corpo conjuga com seus pontos, ele estabelece uma repetição que não é do mesmo, mas da diferença. (DELEUZE, 2006). Assim, a imitação apenas tem um papel de regulagem secundária na montagem de um comportamento, permitindo não mais instaurar, mas somente corrigir determinados movimentos, determinados feitos (DELEUZE, 2006).

Essa questão leva a compreender que a formação não pode estar submetida à “forma”, a “modelos fixados”. Não se forma, diz Deleuze, pela via “**faça como eu**”. E assim, diz ainda: “nossos únicos mestres são aqueles que nos dizem “**faça comigo**”, que em vez de propor em gestos a serem reproduzidos, representados, imitados, saibam emitir signos a serem desenvolvidos no heterogêneo” (DELEUZE, 2006, p. 48), pois,

quando o corpo conjuga seus pontos notáveis com os da onda, estabelece o princípio de uma repetição, que não é a do mesmo, mas que compreende o Outro, que compreende a diferença e que, de uma onda e de um gesto a outro, transporta esta diferença pelo espaço repetitivo assim constituído (DELEUZE, 2006, p. 48).

É nesse contexto que a além-formação compreende esse espaço de encontro com o “ensinamento”, espaço em que a relevância dos pontos retoma uns aos outros, em que a repetição se faz e se refaz na diferença do acontecimento, do acontecimento flutuante do diferente. Por isso, Deleuze (2006, p. 49) afirma que “há sempre imagens de morte no aprendizado”.

Sem dúvida, o Zaratustra de Nietzsche elaborou essas imagens no seu aprendizado para se tornar o mestre do eterno retorno, pois ninguém sentiu a convalescência, a doença, como Zaratustra, mas ele também sentiu a saúde, a alegria e a vida como manifestações de intensidades.

A crítica de Zaratustra é também direcionada à formação que está presa às normas, aos limites da conservação, que impossibilita o homem de avançar sobre o rebanho que lhe é imposto; portanto, sobre o cansaço generalizado pela norma, pela massificação, pela sonolência do pensar.

É por isso que Nietzsche e Deleuze *negam e desprezam* toda a atitude filosófica que tende a *odiar* tudo que desaparece, que se modifica, que se transforma. Por isso, Nietzsche afirma, na sua obra *Assim falou Zaratustra*, que ama todos aqueles que não desejam a conservação, porque todos que aspiram a um mundo conservado, a uma formação conservada, são os grandes enganadores, são sofreadores por excelência, são aqueles que vivem de forma cansada e aniquilada. Aqueles que desejam o porto seguro são os grandes improdutivos, pois negam a vida e a sua intensidade.

Quando se enxerga o homem como um ponto de chegada, não há possibilidades de superação, seu existir e seu viver tornam-se pobres. Nietzsche vem denunciar a ideia de uma formação pela fundamentação, que tem seu *locus* na necessidade da verdade, da garantia de um princípio de identidade e que se esquece de lembrar que isso só empobrece a formação. Então, esse pensador golpeia o processo formativo que degenera e aniquila a grandeza do próprio homem de ver-se como devir-homem. Como alguém capaz de ir além de si mesmo. Não há dúvida de que ele radicaliza os processos identificatórios que vêm sendo estimulados na sociedade moderna.

Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche indaga sobre as certezas, sobre as fixidades, que amarram a formação nas trincheiras da lógica instituinte. E fala que tudo flui, tudo é devir, nada pode ser agarrado em um bem ou um mal. O vento sul é um touro furioso que não tem receio de quebrar, partir o gelo e mostrar o grande rio da vida (NIETZSCHE, 2011). Com essa metáfora, Zaratustra não pode conduzir, talvez inspirar, porque ele nega a condução, o fixar, o levar para algum lugar. E, assim, inspira a não apontar para uma perspectiva *teleológica*, um fim a ser alcançado. Com isso, a além-formação não tem nenhum *telos* a ser alcançado, mas há um convite ousado para cada um fazer um exercício fundamental de si mesmo, do seu corpo; para que as singularidades saltem, pulem e configurem linhas de fugas e se desterritorializem em novos eventos.

Zaratustra, por exemplo, de alguma forma sugere uma *além-formação*, pois o personagem falante não é um juiz, um soldado, um padre, um advogado, um mestre das virtudes, que determina normas, deveres, leis, interditos, a serem copiados e reproduzidos. Zaratustra inspira outra perspectiva de formação, para além da mera instrumentalização, da fundamentação; e reconduz a pensar que o formativo exige que o indivíduo busque lançar-se sempre para longe do que está fixado, mas para isso é necessário um esforço singular, o que não quer dizer isolamento ou solidão perante o outro. Ao contrário, ele resguarda uma arte, uma condução do próprio jogo criativo e constitutivo de si mesmo, enriquecendo o olhar a respeito do formativo para além das práticas estruturalistas, pois entende que se “tornar” não advém de padrões dados ou programados. Ao contrário, Zaratustra convida cada um a procurar o seu caminho, a sua verdade.

A além-formação exercita um jogo de movimento que não aceita a representação do mero instalado, mas marca o corpo na imanência do acontecimento diferencial que se caracteriza pela aventura da sua existência. Como um corpo que sente, que luta e labuta no eterno jogo de criação. Assim, o grande acontecimento se configura pelo movimento eterno da diferença. Esse corpo brinca consigo mesmo, expressa-se na multiplicidade da inocência, não quer ser autêntico ou fechado em si mesmo, mas ser um eu que está para além da fixidade, e que diz, em uma só voz, não à identidade. Portanto, a além-formação é efetivamente inspirada na imanência, e o seu exercício é o da experimentação.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Rio Grande do Sul. Editora Globo, 1964.

DELEUZE, Gilles. **Crítica e clínica**. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo, SP: Ed. 34, 1997.

_____. **Diferença e repetição**. Trad. Luiz B. L. Orlandi; Roberto Machado. Rio de Janeiro, RJ: Graal, 2006.

_____. **Lógica do sentido**. Trad. Luiz Roberto Salinas Fontes. São Paulo, SP: Perspectiva, 2007a.

_____. Platão e o simulacro. In: _____. **Lógica do sentido**. Trad. Luiz Roberto Salinas Fontes. São Paulo, SP: Perspectiva, 2007b

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Trad. Aurélio Guerra Neto; Celia Pinto Costa. Rio de Janeiro, RJ: 34, 1995. (v. 1).

FERRAZ, Maria Cristina. A potência do simulacro: Deleuze, Nietzsche e Kafka. In: LINS, Daniel. (Org.). **Nietzsche e Deleuze: pensamento nômade**. Rio de Janeiro, RJ: Relume Dumará, 2001.

JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo, SP: Martins fontes, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2001.

_____. **A vontade de poder**. Tradução do original alemão e notas de Marcos Sinésio Pereira Fernandes; Francisco José Dias de Moares. Rio de Janeiro, RJ: Contratempo, 2008.

_____. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1992.

_____. **Así hablo Zaratustra: Um libro para todos y para nadie**. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2001

_____. **Assim Falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução, notas de Paulo César de Souza. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2011.

_____. **Crepúsculo do ídolos**. Tradução de Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. **Ecce Homo: Como alguém se torna o que é**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1995.

PLATÃO. **República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949 [data provável].

_____. **Fedro**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém, EDUFPA, 2007.

ROCHA, Silvia Pimenta Velloso. Tornar-se quem se é: educação como formação, educação como transformação. In: FEITOSA, Charles; BARRENECHEA, Miguel Angel de; PINHEIRO, Paulo. (Org.). **Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação: assim Falou Nietzsche**. Rio de Janeiro, RJ: DP&A; Faperj; Unirio; Brasília: Capes, 2006.

Agradecimentos

*Meus agradecimentos
ao Prof. Dr. Sílvio
Gallo, pela amizade e
confiança e ao CNPq,
pelo financiamento do
estudo.*

Recebido em: 14/10/2010
Publicado em: 29/06/2012