

Eu, o outro e tantos outros: educação, alteridade e filosofia da diferença

Sílvia Gallo*

Eu sou trezentos...

Mário de Andrade

(7-VI-1929)

Eu sou trezentos, sou trezentos-e-cinqüenta,
As sensações renascem de si mesmas sem repouso,
Ôh espelhos, ôh! Pireneus! ôh caiçaras!
Si um deus morrer, irei no Piauí buscar outro!

Abraço no meu leito as melhores palavras,
E os suspiros que dou são violinos alheios;
Eu piso a terra como quem descobre a furto
Nas esquinas, nos táxis, nas camarinhas seus próprios
beijos!

Eu sou trezentos, sou trezentos-e-cinqüenta,
Mas um dia afinal eu toparei comigo...
Tenhamos paciência, andorinhas curtas,
Só o esquecimento é que condensa,
E então minha alma servirá de abrigo.

1.

A educação é, necessariamente, um empreendimento coletivo. Para educar – e para ser educado – é necessário que haja ao menos duas singularidades em contato. Educação é encontro de singularidades. Se quisermos falar espinosamente, há os bons encontros, que aumentam minha potência de pensar e agir – o que o filósofo chama de alegria – e há os maus encontros, que diminuem minha potência de pensar e agir – o que ele chama de tristeza. A educação pode promover encontros alegres e encontros tristes, mas sempre encontros.

Por esta razão, o tema do outro é um dos grandes problemas a serem pensados pela educação. A questão é saber se, quando falamos em alteridade na educação, estamos, de fato, falando no outro e na possibilidade de encontros, ou se estamos falando do mesmo, e sempre da redução ao mesmo, portanto sem qualquer possibilidade de encontro.

* Professor da Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e Pesquisador do CNPq. Coordenador do DiS – Grupo de Estudos e Pesquisas Diferenças e Subjetividades em Educação – FE-Unicamp.

Minha pretensão é a de explorar aqui, ao menos de maneira inicial, duas perspectivas filosóficas distintas em relação à alteridade, à percepção do outro:

- O outro tomado como representação, que redundaria que o outro nada mais é do que o mesmo;
- O outro tomado enquanto tal, por si mesmo – o que significa pensar o outro como diferença.

E, a partir dessas perspectivas distintas, propor questões sobre como tematizamos o outro no campo da educação.

2.

A filosofia moderna foi marcada pela célebre verdade indubitável de René Descartes: *eu penso, eu sou*, que deriva para *eu sou uma coisa que pensa*.¹ Quem – ou o que – é o outro, no sistema cartesiano? Ora, o outro é um produto de meu pensamento, assim como todas as outras coisas das quais posso ter certeza racional.

Isto significa dizer que penso, tematizo, concebo o outro sempre na interioridade de meu ser, na interioridade de meu pensamento. O outro é um conceito, um efeito do pensamento. O outro de que falo é uma representação; isto é, não tematizo o outro enquanto outro, alteridade absoluta, mas o tematizo como um efeito de meu próprio pensamento.

Em outras palavras, no âmbito de uma filosofia da representação, como é a filosofia cartesiana e toda a filosofia hegemônica, desde suas origens até nossos dias, o outro não passa de algo que eu mesmo crio, no pensamento. O outro sou eu mesmo.

3.

No século XX, a tematização do outro ganhou destaque na filosofia, em especial na perspectiva da fenomenologia existencial. Deter-me-ei em apenas um autor: justamente aquele que afirmou que “*o inferno são os outros*”, Jean-Paul Sartre.²

¹ Conferir, do autor, as *Meditações concernentes à Primeira Filosofia* e o *Discurso do Método*.

² Em tradução livre, sem qualquer pretensão literária:

“GARCIN: – O bronze... (*Ele o acaricia.*) E assim, eis o momento. O bronze está aqui, eu o contemplo e compreendo que estou no inferno. Eu vos digo que tudo foi previsto. Eles previram que eu me deteria diante desta lareira, pressionando minha mão sobre este bronze, com todos estes olhares sobre mim. Todos estes olhares que me devoram... (*Ele se vira bruscamente.*) Ah! Vocês são apenas dois? Eu os imaginava

Para Sartre, eu sempre sou para o outro. Se, para o cartesianismo, que inaugurou na modernidade uma “filosofia da consciência”, a chave estava na interioridade, para a fenomenologia a chave está na exterioridade. Explico: Descartes estabeleceu sua “cadeia de verdades” como exercício de pensamento dedutivo. Exercendo o mecanismo da dúvida sobre tudo o que há e que se conhece, descobriu na interioridade da consciência a certeza da existência, pelo exercício do pensamento. E tudo o mais foi deduzido desta “verdade originária”. Na fenomenologia, por outro lado, a consciência se percebe no ato de perceber o outro – um objeto, uma coisa, outra consciência. O primeiro movimento é para fora: a percepção do mundo; nesta percepção, a consciência se percebe percebendo e, só então, volta-se para a interioridade, em busca de seu ser. Mas, para a fenomenologia – e para Sartre, em especial – não há interioridade da consciência: ela consiste justamente neste ato de sair de si para perceber o outro. A consciência – que Sartre, hegelianamente, chamada de Para-Si, enquanto o corpo, os objetos físicos são o Em-Si –, portanto, é essencialmente a relação com o outro.

As coisas se invertem. Se, no cartesianismo, o outro era uma função do eu, da consciência – um conceito, como afirmei antes – na fenomenologia de Sartre o eu é uma função do outro. A consciência descobre-se a si mesma olhando o outro; descobre-se presa do outro, descobre-se objetivada pelo outro. Que resta, então, de mim e de minha liberdade, se o outro me captura, se é o outro quem, mais do que eu, sabe quem sou? É neste sentido que Sartre afirma que o outro sempre leva vantagem sobre o eu: *...o outro me olha e, como tal, detém o segredo de meu ser e sabe o que sou; assim, o sentido profundo de meu ser acha-se fora de mim, aprisionado em uma ausência; o outro leva vantagem sobre mim /.../ Sou experiência do outro: eis o fato originário.* (SARTRE, 1999, p. 453).

Assim, na filosofia sartriana o outro tem um destaque imensamente maior que na filosofia cartesiana, uma vez que é apenas através do outro que uma consciência – um eu – pode vir a ser. Mas isto está longe de significar uma positivação do outro; como já vimos, o outro é o inferno. E o é justamente porque a relação com o outro é sempre conflituosa. Acompanhemos o raciocínio do filósofo a este respeito:

muito mais numerosos. (*Ele ri.*) Bem, isto é o inferno. Eu jamais teria acreditado... Vocês se lembram: o enxofre, a fogueira, a grelha... Ah, que piada. Não há necessidade de grelha: o inferno são os Outros.” (Sartre, 1991, p. 93).

Tudo o que vale para mim vale para o outro. Enquanto tento livrar-me do domínio do outro, o outro tenta livrar-se do meu; enquanto procuro subjugar o outro, o outro procura me subjugar. Não se trata aqui, de modo algum, de relações unilaterais com um objeto-Em-si, mas sim de relações recíprocas e moventes. As descrições que se seguem devem ser encaradas, portanto, pela perspectiva do conflito. O conflito é o sentido originário do ser-Para-outro. (SARTRE, 1999, p. 454).

A relação com o outro é conflituosa porque implica em *posse*. Se a perspectiva inicial da relação é a captura pelo olhar do outro, a consciência sente-se capturada, presa, possuída por este olhar:

Sou possuído pelo outro; o olhar do outro modela meu corpo em sua nudez, causa seu nascer, o esculpe, o produz como é, o vê como jamais o verei. O outro detém um segredo: o segredo do que sou. Faz-me ser e, por isso mesmo, possui-me, e esta possessão nada mais é que a consciência de meu possuir. E eu, no reconhecimento de minha objetividade, tenho a experiência de que ele detém esta consciência. A título de consciência, o outro é para mim aquele que roubou meu ser e, ao mesmo tempo, aquele que faz com que “haja” um ser, que é o meu. (SARTRE, 1999, p. 454-455).

Eis a essência da contraditória relação com o outro: ao mesmo tempo em que ele é aquele que me faz ser, ao capturar-me com o olhar, ele é aquele que rouba meu ser, ao transformar minha subjetividade em objetividade. Sartre identifica dois níveis de atitudes possíveis para com o outro: primeiramente, o amor, a linguagem, o masoquismo. Em segunda instância, a indiferença, o desejo, o ódio, o sadismo. Não é objetivo deste artigo elucidar cada uma destas atitudes em relação ao outro; cumpre-me apenas afirmar que, para Sartre, todas elas são fracassadas, pois não dão conta de resolver o conflito da relação do eu com o outro. Ao contrário, o que faz cada uma destas atitudes é reforçar a contradição e o conflito desta relação.

A questão básica do conflito é que a “aceitação” do outro significa o apagamento de minha subjetividade. Na medida em que a consciência não encontra em sua interioridade – a subjetividade absoluta, em registro cartesiano – o fundamento de seu ser, sua identidade, ela vai encontrá-la projetada no reconhecimento pelo outro. É na captura que o outro faz da consciência que esta se descobre idêntica a si mesma; mas, a descoberta da identidade está, então, na objetificação. Um “eu” ó pode ser idêntico a si mesmo quando reconhecido, capturado por um “outro”. Só que, em tal captura, a subjetividade do eu torna-se objetividade para o outro.

Se quisermos recolocar a questão em outros termos, trata-se de um conflito de liberdades. A consciência sabe-se livre, ser de abertura e de escolhas; no entanto, quando capturada pelo outro, torna-se presa da liberdade do outro. Instaura-se um conflito de liberdades, a do “eu” e a do “outro”, que são inconciliáveis. Este conflito gera a atitude de ódio para com o outro. E Sartre afirma que, quando odeio o outro, condensa neste ódio minha aversão a todos os outros que não eu: o desejo de suprimir o outro é o desejo de eliminar todos os outros, de forma que eu possa ser suprema e plenamente livre, sem nada nem ninguém que possa limitar meus desejos e minhas ações:

...o ódio é ira de todos os outros em um só outro. O que almejo alcançar simbolicamente ao perseguir a morte de um outro em particular é o princípio geral da existência do outro. O outro que odeio representa, na verdade, os outros. E meu projeto de suprimi-lo é projeto de suprimir o outro em geral, ou seja, de reconquistar minha liberdade não-substancial de Para-si. (SARTRE, 1999, p. 510).

Para finalizar esta passagem pela fenomenologia sartriana, apenas um destaque para as atitudes de *indiferença* com o outro e de *tolerância* do outro. Sartre escreveu que “há homens que morrem sem sequer suspeitar – salvo em breves e aterradoras iluminações – do que é o Outro (Sartre, 1999, p. 475). Isto se deve ao fato de que uma das atitudes frente ao outro, tentando apagar os efeitos desta contraditória relação, é a de indiferença, que significa estar cego ao outro. Sigamos sua descrição:

É esta atitude que denominaremos indiferença para com o outro. Trata-se, pois, de uma cegueira com relação aos outros /.../ Quase não lhes dou atenção; ajo como se estivesse sozinho no mundo; toco de leve “pessoas” como toco de leve paredes; evito-as como evito obstáculos; sua liberdade-objeto não passa para mim de seu “coeficiente de adversidade”; sequer imagino que possam me olhar. Sem dúvida, têm algum conhecimento de mim, mas este conhecimento não me atinge: são puras modificações de seu ser que não passam deles para mim e estão contaminadas pelo que denominamos “subjetividade padecida” ou “subjetividade-objeto”, ou seja, traduzem o que eles são, não o que eu sou, e consistem no efeito de minha ação sobre eles. Essas “pessoas” são funções: o bilheteiro nada mais é que a função de coletar ingressos; o garçom nada mais é que a função de servir os fregueses /.../ Em tal estado de cegueira, ignoro concorrentemente a subjetividade absoluta do outro enquanto fundamento de meu ser-Em-si e de meu ser-Para-outro, em particular de meu “corpo Para-outro”. (SARTRE, 1999, p. 474).

É possível, então, passar pelo mundo ignorando o outro, sendo indiferente a ele; mas isto é uma espécie de auto-engano, ou aquilo que o próprio Sartre denomina *má-fé*, pois, no fundo, sabemos que o outro está ali, que o outro nos olha, nos captura, nos

objetifica. Tampouco esta atitude resolve o problema do conflito com o outro: ela o escamoteia, o esconde, mas como o outro permanece ali, o conflito também permanece, sem condições de ser resolvido.

Por outro lado, um dos ícones de nossos dias, quando se fala, por exemplo, em multiculturalismo, é a atitude de tolerância. Para o convívio democrático, dizem seus defensores, é preciso compreender o outro, tolerar o outro em sua diferença. Para Sartre, isto não passa de uma outra tentativa – também esta frustrada – de resolver o problema que o eu tem com o outro. Uma atitude de tolerância não significa o respeito à liberdade do outro, mas justamente seu afrontamento, na medida em que escolho, por mim e por ele, viver em um mundo “tolerante”.

Não se deve supor, porém, que uma moral da “permissividade” e da tolerância iria respeitar mais a liberdade do outro: uma vez que existo, estabeleço um limite de fato à liberdade do Outro, sou este limite, e cada um de meus projetos delinea este limite à volta do Outro: a caridade, a permissividade, a tolerância – ou toda atitude abstencionista – são projetos meus que me comprometem e comprometem o outro na sua aquiescência. Realizar a tolerância à volta do Outro é fazer com que este seja arremessado à força em um mundo tolerante. É privá-lo por princípio dessas livres possibilidades de resistência corajosa, de perseverança, de afirmação de si, que ele teria oportunidade de desenvolver em um mundo de intolerância. (SARTRE, 1999, p. 507-508).

Concluindo, podemos afirmar que, embora o filósofo contemporâneo coloque o tema do outro num patamar muito distinto daquele posto por Descartes, no final das contas o outro permanece como representação e tende a ser apagado, eliminado ou, ao menos, tratado com *indiferença*. É como um movimento pendular: da do outro como produto da subjetividade para a subjetividade como produto do outro. Mas, em ambos os casos, o outro é nada mais que um conceito, fruto da representação. Na filosofia moderna, o outro é uma ficção. Positiva ou negativa, dependendo do caso, mas sempre ficção.

4.

Como afirmei no início, a educação é sempre um empreendimento coletivo e, portanto, implica no outro. Não há educação sem o outro. Em sua *Pedagogia do Oprimido*, Paulo Freire afirmou que “ninguém educa ninguém, ninguém se educa a si mesmo, os homens se educam entre si, mediatizados pelo mundo”; concordemos ou não com esta tese, é impossível escapar do fato de que o outro está sempre presente nos atos

de educação. Seja um educando o outro, seja os homens educando-se entre si, seja, ainda, a experiência do autodidatismo, em que alguém educa-se por si mesmo, mas através da produção cultural feita por outros, o caráter *coletivo* dos processos educativos é recorrente.

A educação, portanto, lida sempre com o outro. A questão é saber *como* se dá a relação com o outro nestes processos. O grande mito da modernidade educativa, inaugurado por Comenius, é o de que é possível ensinar tudo a todos, ou, dizendo de outro modo, ensinar qualquer coisa a qualquer um. Para o educador morávio, assim como para Descartes, é tudo uma questão de método. Se é possível um método para orientar-se no pensamento, é possível um método para orientar o pensamento do outro, um método para ensinar. E o método de ensinar tem relação direta com aquilo que cada um *aprende*. Só há aprendizado quando algo ou alguém ensina alguma coisa.

O problema é que, como já foi apontado, no âmbito da filosofia moderna hegemônica o outro é uma representação. Quando falo do outro, não falo senão do eu, de como eu o represento. E resta que o outro nada mais é do que uma ficção, um produto de meu pensamento. Assim, o educador que planeja sua ação para os outros não tem em mente ninguém mais do que ele mesmo. Ele educa à sua semelhança, sendo o outro uma representação sua. Ele define, de antemão, o outro como o mesmo.

Voltando, uma última vez, a Sartre, na obra já extensamente citada aqui ele faz uma referência marginal à educação que é bastante interessante. Para ele, a educação sempre trata o outro – a criança – como *instrumento*; isto é, objetifica o outro, o fere no âmago de seu ser, sua liberdade, na medida em que o trata como coisa. Acompanhemos seu raciocínio:

... uma educação severa trata a criança como instrumento, pois tenta submetê-la pela força a valores que ela não aceitou; mas uma educação liberal, mesmo utilizando outros procedimentos, também não deixa de fazer uma escolha a priori de princípios e valores, em nome dos quais a criança será tratada. Tratar a criança por persuasão e candura não significa coagi-la menos. Assim, o respeito à liberdade do outro é uma palavra vã: ainda que pudéssemos projetar respeitar esta liberdade, cada atitude que tomássemos com relação ao outro seria uma violação desta liberdade que pretendíamos respeitar. A atitude extrema, que seria a total indiferença frente ao outro, tampouco é uma solução: estamos já lançados no mundo diante do outro; nosso surgimento é livre limitação de sua liberdade, e nada, sequer o suicídio, pode modificar esta situação originária; quaisquer que

sejam nossos atos, com efeito, cumprimo-los em um mundo onde já há o outro e onde sou supérfluo com relação ao outro. (SARTRE, 1999, p. 508).

O paradoxo colocado por Sartre é por demais interessante: o outro está aí e isto não pode ser superado, nem mesmo pela atitude de indiferença. No contexto da educação, o outro é tomado como objeto, seja numa educação autoritária, que deliberadamente quer “domesticar” o outro, mas também numa educação liberal, que deseja “respeitar” o outro, “tolerá-lo”. O “eu” e o “outro” são inconciliáveis. Mas tampouco o outro pode ser absorvido ou negado pelo eu. Eis a razão de o filósofo identificar o outro como meu inferno. E, no processo educacional, coletivo por excelência, isto transparece da forma mais clara possível.

No âmbito de uma filosofia da consciência, de uma filosofia da representação, o problema do outro ou é resolvido por sua absorção no mesmo, como no viés cartesiano, ou não é passível de ser equacionado, como no viés sartriano, permanecendo como campo problemático.

Para a educação moderna, marcada por tais perspectivas filosóficas, o outro permanece, pois, como problema. Pois, se adotamos uma filosofia do eu, em estilo cartesiano, o outro não passa de uma representação do eu, a ser absorvido pelo eu. Em outras palavras, não há, de fato, alteridade. Mas, se adotamos um estilo mais à moda de Sartre, por exemplo, embora sejamos forçados a admitir o outro enquanto outro, caímos num paradoxo e num conflito que não pode ser resolvido, nem pelo pensamento, nem pela educação.

5.

É chegada a hora de perguntar: será possível pensar o outro de maneira diversa, não como representação? Sim, é possível pensar o outro como diferença, como já foi afirmado no início.

Alguns filósofos franceses contemporâneos, e dentre eles destaque – por afinidades eletivas – Deleuze e Foucault, empenham-se em pensar uma “filosofia da diferença”, que parte do princípio da multiplicidade e não da unidade. A filosofia da representação, desde Platão, passando por Descartes e atravessando a filosofia moderna, remete sempre à unidade. Daí sua dificuldade de lidar com o outro enquanto outro, pois no limite tudo o

que há se reduz ao Uno. A filosofia da diferença recusa o Uno e pensa o mundo como múltiplo. E, assim, o outro ganha novo sentido.

Um conceito importante para Deleuze e Foucault é o de *fora* ou de *exterior*, como forma de reagir a uma filosofia da consciência que remete à interioridade do sujeito. Em um ensaio de 1966, dedicado à obra de Maurice Blanchot, Foucault identificou a exterioridade com a linguagem:

O pensamento do pensamento, uma tradição mais ampla ainda que a filosofia, nos ensinou que ele nos conduzia à mais profunda interioridade. A fala da fala nos leva à literatura, mas talvez também a outros caminhos, e este exterior onde desaparece o sujeito que fala. É sem dúvida por essa razão que a reflexão ocidental hesitou por tanto tempo em pensar o ser da linguagem: como se ela tivesse pressentido o perigo que constituiria para a evidência do “Eu sou” a experiência nua da linguagem. (FOUCAULT, 2001, p. 221).

O que interessa particularmente nesta passagem, para além da remissão que faz à linguagem, que não é o assunto deste texto, é a afirmação de que a exterioridade da fala possibilita um outro pensamento, distinto do “pensamento do pensamento”, que remete necessariamente para a interioridade do sujeito. Afirmar um “pensamento do exterior” significa, pois, afirmar um pensamento em que desaparece o sujeito, ao menos este sujeito moderno, auto-referente e centrado em si mesmo. O exterior é, por excelência, o lugar do outro. Um pensamento do exterior é um pensamento do outro. Mas não do outro como um “outro eu”, e sim do outro enquanto tal, do outro que está, inclusive, no eu. Afirmar o pensamento do exterior significa afirmar a diferença como diferença, sem um retorno ao mesmo.

Mas foi Deleuze quem levou a filosofia da diferença às últimas conseqüências. Em uma obra seminal, *Diferença e Repetição*, ele empreendeu a crítica da filosofia da representação que, desde Platão, colonizou o pensamento ocidental. Para esta filosofia, o pensamento é sempre *reconhecimento* e, portanto, retorno ao mesmo, repetição do mesmo. O *Cogito* cartesiano, continuador desta tradição, nada mais é do que “o senso comum tornado filosófico” (Deleuze, 2006, p. 195). Na filosofia da representação, a diferença é tematizada, mas ela é vista sempre como conceito, portanto como representação. É o apagamento da diferença. Isto levou Deleuze a afirmar que:

Talvez o engano da Filosofia da diferença, de Aristóteles a Hegel passando por Leibniz, tenha sido o de confundir o conceito da diferença com uma diferença simplesmente conceitual, contentando-se com inscrever a diferença no conceito

em geral. Na realidade, enquanto se inscreve a diferença no conceito em geral, não se tem nenhuma Idéia singular da diferença, permanecendo-se apenas no elemento de uma diferença já mediatizada pela representação. (DELEUZE, 2006, p. 54).

Podemos parafrasear Deleuze, afirmando que o equívoco da filosofia da representação foi o de confundir o conceito de “outro” com um outro simplesmente conceitual, inscrevendo o outro no conceito. Assim como tal operação levou a um “apagamento da diferença por sua exposição”, levou também a um “apagamento do outro por sua exposição”. Ou, para dizer de outro modo, no âmbito de uma filosofia da representação quanto mais falamos no outro ou na diferença mais negamos o outro, mais negamos a diferença.

Trata-se, portanto, numa filosofia da diferença, num “pensamento do exterior”, de tomar a diferença em si mesma, o outro em si mesmo, e não como conceitos, como representações.

Para Deleuze, a repetição gera diferença. Como canta Paulinho Moska, “*repetir, repetir, repetir... até ficar diferente*”.³ Para explicar, aproveito para fazer uma homenagem a um belo filme, que recentemente completou os 25 anos de seu lançamento: *Blade Runner*, de Ridley Scott, baseado em um instigante romance de Philip K. Dick. A história é conhecida: o policial Deckard é um “caçador de andróides”, responsável por perseguir e eliminar máquinas que fugiram de controle. Os andróides são denominados como “replicantes”, na medida em que replicam – repetem – as formas e funções humanas para realizar tarefas perigosas ou estafantes. Mas a tecnologia é tão boa que, de tanto repetir a forma humana, gera a diferença: andróides da série Nexus 5 são tão perfeitamente humanos que sentem emoções e têm sua individualidade, personalidade própria. A “certeza de si” é dada pelo implante de memórias de uma infância e de uma família que eles não tiveram. Mas, para que não fujam ao controle, tornando-se talvez além-homens, mais humanos que os próprios humanos, são programados para morrer em cinco anos. Acontece que um grupo deles descobre isto e sai em busca de seu criador, para garantir a continuidade da vida. Nada mais humano. Os replicantes não são representações; são o outro, embora aparentemente iguais. Ou seja, os replicantes,

³ Na canção **Mar Deserto**, que está no CD Moska e Quarteto Móbile – Eu Falso da Minha Vida o que Eu Quiser. EMI Music, 2001.

repetições da forma humana, são a própria diferença, este outro que nos apavora e que pode ser qualquer um a nossa volta. Aí entra Deckard, o “caçador”, para eliminá-los. A tensão da história é dada pelo fato de que ele se apaixona por Rachel, uma replicante que ele quase não consegue identificar, e pelo fato de que ele próprio já não sabe se é, de fato, humano, ou também um replicante.

A questão que se impõe: como conviver com este absoluto outro que, aparentemente é o mesmo, mas que não pode ser reduzido ao mesmo?

6.

Seria possível falarmos em uma “política da diferença”, em uma “política do outro”? No contexto do pensamento comum, do pensamento do pensamento, isto pareceria ridículo: é óbvio que a política trata da diferença e do outro; ela é justamente a arte de administrar as diferenças – as alteridades – em um projeto comum. Assim, a democracia, o ícone da política moderna, consiste na tolerância para com o outro, na produção do consenso, através do diálogo e não do conflito.

Visitemos então um outro filósofo francês contemporâneo, Jacques Rancière, que tem trabalhado a idéia de que a política é a arte de viver no desentendimento (e não no entendimento) e que a democracia se faz no dissenso e não no consenso.⁴ Para ele, na base da política está o litígio:

O litígio em torno da contagem dos pobres como povo, e do povo como comunidade, é o litígio em torno da existência da política, devido ao qual há política. A política é a esfera de atividade de um comum que só pode ser litigioso, a relação entre as partes que não passam de partidos e títulos cuja soma é sempre diferente do todo. (RANCIÈRE, 1996a, p. 29).

E há litígio porque há diferença. Um pouco adiante, lemos:

A universalidade da política é a de uma diferença a si de cada parte e a do diferendo como comunidade. O dano que institui a política não é primeiramente a dissensão das classes, é a diferença a si de cada uma que impõe à própria divisão do corpo social a lei da mistura, a lei do qualquer um fazendo qualquer coisa. (RANCIÈRE, 1996a, p. 33).

A tese de Rancière é que “a política advém nas sociedades como uma ruptura no processo de passagem de uma lógica da dominação a outra, do poder da diferença no

⁴ Ver, por exemplo, *O Desentendimento – política e filosofia*; e a conferência *O Dissenso*, publicada na obra organizada por Adauto Novaes, *A Crise da Razão*.

nascimento ao poder indiferente da riqueza” (1996b, p. 371). E por isso a política funda-se sempre na diferença, não na igualdade. Assim, ele propõe um outro conceito de política:

*Minha hipótese supõe portanto uma reformulação do conceito de política em relação às noções habitualmente aceitas. Estas designam com a palavra política o conjunto dos processos pelos quais se operam a agregação e o consentimento das coletividades, a organização dos poderes e a gestão das populações, a distribuição dos lugares e das funções e os sistemas de legitimação dessa distribuição. Proponho dar a esse conjunto de processos um outro nome. Proponho chamá-lo **polícia**, ampliando portanto o sentido habitual dessa noção, dando-lhe também um sentido neutro, não pejorativo, ao considerar as funções de vigilância e de repressão habitualmente associadas a essa palavra como formas particulares de uma ordem muito mais geral que é a da distribuição sensível dos corpos em comunidade. (RANCIÈRE, 1996b, p. 372)*

A essa ampliação do conceito de **polícia**, corresponde uma restrição do conceito de **política**; mais adiante, continua Rancière:

Ao ampliar assim o conceito de polícia, proponho restringir o de política. Proponho reservar a palavra política ao conjunto das atividades que vêm perturbar a ordem da polícia pela inscrição de uma pressuposição que lhe é inteiramente heterogênea. Essa pressuposição é a igualdade de qualquer ser falante com qualquer outro ser falante. Essa igualdade, como vimos, não se inscreve diretamente na ordem social. Manifesta-se apenas pelo dissenso, no sentido mais originário do termo: uma perturbação no sensível, uma modificação singular do que é visível, dizível, contável. (RANCIÈRE, 1996b, p. 372)

Rancière recoloca o problema da igualdade como pauta da política, mas de forma completamente diversa daquela das teorias sociais do século dezanove; não se defende a igualdade desde uma perspectiva humanista, naturalista. A igualdade se põe por um jogo de poderes, por uma correlação de forças. A igualdade não está nas origens da ação política, mas deve ser sua meta.

Nessa concepção, o consenso significa o fim da política, sua supressão; o consenso se instala quando a sociedade está plenamente administrada, controlada, quando a diferença não é sequer aceita. O consenso está instaurado quando, em nome da igualdade, a diferença é negada, apagada. No consenso, temos governabilidade, temos polícia. E não temos igualdade, de fato, porque ela se limita ao direito à igualdade – a igualdade fica reduzida ao conceito, à representação. Por outro lado, uma política de fato, calcada no dissenso, num equilíbrio dinâmico que emana das correlações de força, para

além de qualquer humanismo, é que pode construir, nas diferenças, uma sociedade que se coloque como meta a igualdade.

Fazendo uso de autores da filosofia da diferença, o sociólogo Daniel Colson propõe uma releitura das teses anarquistas no século XXI. E faz uma interessante abordagem do papel do outro, tomado em si mesmo, numa política anarquista, que pretende produzir uma igualdade social que tenha como ponto de partida as diferenças individuais e sua manutenção.

Para o anarquista, o outro é em si mesmo, e é em se abrindo para este outro que cada um traz em si, que é possível abrir-se às outras forças coletivas e recusar a exterioridade dominadora, cega e limitada pelos laços que a ordem existente pretende nos impor. Para o pensamento libertário, a abertura ao outro não passa pela recusa a si, pela recusa do egoísmo e a aceitação dos entraves exteriores que nos ligam aos outros, à obediência aos papéis e às funções que pretendem exigir o sacrifício de nosso eu. Para o anarquismo, a abertura ao outro passa, ao contrário, pela vontade de ir até o extremo disto que nos constitui, de nossos desejos, da potência da qual somos portadores, desta alteridade que nós trazemos em nós mesmos e que é a única que pode abrir-nos aos outros, torna necessário, pelo crescimento da potência, a relação com eles, uma relação íntima, totalmente implicada na realidade dos seres coletivos. (COLSON, 2001, p. 48-49)

Tomando o outro em si mesmo, o outro enquanto outro, produz-se então uma política da diferença que pensa o coletivo como conjunto de diferenças. Colson chama a atenção para a noção deleuziana de dobra, como forma de articular o eu e o outro.

...A autonomia anarquista, e a vontade ou determinação que a anima, são inteiramente voltadas para o exterior, para o outro, como o único capaz, sob um certo ponto de vista e através das modalidades particulares de associação, de aumentar sua potência, não do exterior, por somatória de forças, mas do interior, revelando a potência e o outro que cada ser porta em si mesmo, uma vez que, segundo a fórmula de Deleuze, o “interior” nada mais é que uma “dobra” do exterior, já que o “exterior” está inteiramente no interior dos seres, que é vez ou outra exterior e interior, e que ele está sempre pronto a desdobrar sua potência naquilo que é dado a cada momento, por pouco que os seres se desprendam deles mesmos, do caráter limitado de sua individualidade presente, que eles se abrem, em associação com os outros, ao indeterminado que os constitui como sujeitos, para formar assim individualidades mais potentes e mais livres. (COLSON, 2001, p. 72)

O que é o outro e o que é o eu? Depende do ponto de vista de quem pergunta, depende do momento em que é feita a pergunta. “Eu sou trezentos, sou trezentos-e-

cinquenta”, como no poema de Mário de Andrade, multiplicidade que se singulariza,⁵ aquém de qualquer individualidade fundada num sujeito que é idêntico a si mesmo, como quiseram e querem os modernos. Num projeto anarquista, o outro me constitui, o outro sou eu e eu sou o outro, o que dissolve a noção de um eu monolítico. A coletividade é possível porque, sendo singularidades, sendo todos diferentes, irreduzíveis ao mesmo, podemos construir projetos coletivos. Podemos construir situações que aumentem nossa potência, a potência de cada um, situações em que a liberdade de um não é um limite da liberdade do outro, mas sua confirmação e sua elevação ao infinito, como pensou Bakunin.⁶

7.

Como vimos, a educação moderna foi pensada e produzida no contexto da filosofia da representação, tomando o outro como conceito, pensando a formação como sendo a repetição do mesmo. Como, então, pensar uma educação da diferença? Educar a diferença, já não seria domá-la, domesticá-la, reduzi-la ao mesmo?

Penso que o risco é grande. Mas que também é possível pensar uma *outra* educação que, através da diferença, possa ser vetor de produção de singularidades, em sentido deleuziano e anarquista. E a chave para isso encontramos no próprio Deleuze, quando afirma, em *Diferença e Repetição*, que não é possível saber e controlar como alguém aprende (2006, p. 237). Podemos inventar métodos para ensinar, mas o vínculo que une o aprendizado ao ensino, de uma forma que pode ser prevista e controlada, só faz sentido no âmbito da filosofia da representação e não passa, portanto, de uma ficção. Não há métodos para aprender e não possível saber de antemão que forças se movem numa singularidade quando sua potência é aumentada pelo aprendizado.

⁵ Para um tratamento do conceito de singularidade, ver a obra de Deleuze *Lógica do Sentido*, em especial as séries 8ª, 14ª, 19ª e 30ª.

⁶ Bakunin produziu, ainda no século XIX, uma concepção social de liberdade, contrapondo-se aos filósofos liberais, que viam na liberdade um fator natural de cada indivíduo. Vejamos um trecho em que isto se evidencia:

“Só sou verdadeiramente livre quando todos os seres humanos que me cercam, homens e mulheres, são igualmente livres. A liberdade do outro, longe de ser um limite ou a negação de minha liberdade, é, ao contrário, sua condição necessária e sua confirmação. Apenas a liberdade dos outros me torna verdadeiramente livre, de forma que, quanto mais numerosos forem os homens livres que me cercam, e mais extensa e ampla for sua liberdade, maior e mais profunda se tornará minha liberdade /.../ Minha liberdade pessoal assim confirmada pela liberdade de todos se estende ao infinito.” (BAKUNIN, 1983, p. 32-33).

Mais do que falar em uma educação *do* outro, importaria falar, então, em educação *pelo* outro, e sua chave é o acontecimento.⁷

Educação pelo outro, uma vez que se a educação é uma mudança de estado, se o aprendizado é a passagem do não-saber ao saber (Deleuze, 2006, p. 238), este movimento é feito pela mediação do outro, seja este outro uma singularidade (um professor ou um amigo, por exemplo) ou uma coisa qualquer (um livro, um filme, uma idéia capturada ao léu...). O momento da passagem do não-saber ao saber é um acontecimento, um momento infinitesimal que dura uma eternidade. Um tempo que é da ordem do intensivo (que Deleuze chama de *Aion*), que não pode ser medido, cronometrado.

Pensar e produzir o processo educativo na ordem do acontecimental significa desmontar a lógica da educação representacional moderna. Significa abdicar do objetivo de formar o sujeito, a consciência, o indivíduo. E investir na produção de singularidades, que, como mostrou Deleuze em *Lógica do Sentido*, são impessoais e pré-individuais. São impessoais exatamente porque, sendo singulares, são múltiplas. Cada singularidade é a dobra do eu no outro e do outro no eu. O processo educativo, assim, só pode ser *imane*nte, relativo ao grupo e dependente daquele grupo, sendo irrepitível. Ou melhor, uma experiência educativa assim pensada pode ser repetida, mas gerará diferença, não o mesmo.

Percebe-se, por este rápido delineamento, que isto nos afasta muito da noção moderna de *modelo*. Não se pode produzir a educação como modelo, não se podem reproduzir modelos educacionais. É possível criar métodos de ensino? Sim, mas como não há métodos para aprender, é preciso abdicar da ficção pedagógica do *ensino-aprendizagem*. Educar significa lançar convites aos outros; mas o que cada um fará – e se fará – com estes convites, foge ao controle daquele que educa. Para educar, portanto, é necessário ter o desprendimento daquele que não deseja discípulos, que mostra caminhos, mas que não espera e muito menos controla os caminhos que os outros seguem. E mais: que tenha ainda a humildade de mudar seus próprios caminhos por aquilo que também recebe dos outros.

Um tal processo educativo é necessariamente criação coletiva, que se coloca para além de qualquer controle. Uma pedagogia anarquista.

⁷ Para o conceito de acontecimento, ver também *Lógica do Sentido*.

Bibliografia

- ANDRADE, M. *De Paulicéia Desvairada a Café (Poesias Completas)*. São Paulo: Círculo do Livro, s/d.
- BAKUNIN, M. *Textos Escolhidos*. Porto Alegre: L&PM, 1983.
- COLSON, D. *Petit Lexique Philosophique de l'anarchisme – de Proudhon a Deleuze*. Paris : Librairie Generale Française, 2001.
- DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*. 2ª ed., Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- DELEUZE, G. *Lógica do Sentido*. 4ª ed., São Paulo: Perspectiva, 1998.
- DESCARTES, R. *Discurso do Método; Meditações; Objeções e Respostas; As Paixões da Alma; Cartas*. 3ª ed., São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Col. Os Pensadores).
- FOUCAULT, M. O Pensamento do Exterior. In: *Ditos e Escritos III*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001, p. 219-242.
- RANCIÈRE, Jacques. *O Desentendimento – política e filosofia*. São Paulo: Ed. 34, 1996a.
- RANCIÈRE, Jacques. O Dissenso. In: NOVAES, A. (org.) *A Crise da Razão*. São Paulo: Cia das Letras, 1996b.
- SARTRE, J.-P. *Huis Clos* suivi de *Les Mouches*. Paris : Gallimard, 1991 (Col. Folio).
- SARTRE, J.-P. *L'Être et le Néant*. 34ª ed., Paris : Gallimard, 1993 (Col. Tel).
- SARTRE, J.-P. *O Ser e o Nada*. 7ª ed., Petrópolis: Vozes, 1999.