

FILOSOFIA E EDUCAÇÃO E A RESISTÊNCIA AO PRESENTE

*Zamara Araujo dos Santos**

RESUMO: Este artigo tem como objetivo situar o pensamento de Deleuze e Guattari acerca da relação entre filosofia e educação delineando o plano de imanência filosófico e a experiência de ensinar e aprender na perspectiva de uma *resistência ao presente*. Sob tal configuração, visa-se traçar um diagnóstico do nosso tempo, das imagens de pensamento e suas determinações, da máquina de ensino e suas implicações; e investigar as condições imanentes de uma resistência e um combate que nos conecte com um projeto de reversão empirista e crença no devir.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia. Educação. Resistência. Deleuze. Guattari.

PHILOSOPHY AND EDUCATION AND RESISTANCE TO THE PRESENT

ABSTRACT: This article aims to situate the thought of Deleuze and Guattari about the relationship between philosophy and education, outlining the plane of philosophical immanence and the experience of teaching and learning from the perspective of a resistance to the present. Under such a configuration, the aim is to draw a diagnosis of our time, of the images of thought and its determinations, of the teaching machine and its implications; and also to investigate the immanent conditions of a resistance and a fight that connects us with a project of empiricist reversal and belief in becoming.

KEYWORDS: Philosophy. Education. Resistance. Deleuze. Guattari.

* Doutora em Filosofia pela UNICAMP e PARIS X. Professora Titular de Filosofia da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – DCHL/UESB. Professora colaboradora do Programa de Pós-graduação em Letras: Educação, Cultura e Linguagens – PPGCel. E-mail: zamaraaraujost@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7050-8289>

A resistência ao presente

Falta-nos resistência ao presente. A criação de conceitos faz apelo por si mesma a uma forma futura, invoca uma nova terra e um povo que não existe ainda. A europeização não constitui um devir, constitui somente a história do capitalismo que impede o devir dos povos sujeitados (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 104, grifo dos autores).

Deleuze e Guattari traçam um diagnóstico dos tempos atuais e revelam, sob a forma de uma denúncia, a coragem que nos falta para resistir ao presente que sufoca e impede a liberação de devires e potências criadoras do novo. Se o filósofo é uma espécie de “médico da civilização”, como dizia Nietzsche, é porque cabe a ele “diagnosticar os devires” e as imagens de pensamento, descortinar os sintomas que circulam na esfera dos desejos, toda uma sintomatologia que se apresenta e nos impõe a necessidade de inventar novas formas de existência e de pensamento. De que modo pode-se vislumbrar as condições imanentes de uma *resistência ao presente* na filosofia e na educação? Tal abordagem remete-se às condições e circunstâncias singulares de uma subversão conceitual. Primeiramente, no que tange à filosofia, é preciso subverter os conceitos existentes, criar novos conceitos que sejam como uma flexa que se lança o mais longínquo possível, ao porvir; que conecte o pensamento às forças reais e imanentes, aos movimentos aberrantes que o violentam, de modo a fazê-lo deslizar sobre linhas de fuga como um corte, um “corte no caos”; um expediente de desvio e resistência às subordinações do pensamento às atualizações do vivido, às coordenadas espaço-temporais e seus regimes de estriamento e segmentaridade dura distribuída por formas, estados de coisas, estruturas binárias e espaços estriados, aos modelos excludentes de dominação e assujeitamento. A resistência consiste num enfrentamento, numa luta contra um presente que se fixa, paralisa e retém o devir, impedindo as linhas e atravessamentos do *fora*. Saber quais conceitos permitem romper com os regimes e modelos de assujeitamentos é a tarefa dessa sintomatologia, uma clínica dos devires, e reivindica a criação de conceitos que conecte o pensamento com as forças do *fora*, com as potências do novo e do futuro, convocando uma nova terra, como reivindicam Deleuze e Guattari, uma terra e um povo porvir, uma terra e um povo inexistentes, “o povo que falta”, porque a terra e o povo que nos apresentam nas circunstâncias atuais exprimem a hegemonia universalizante dos processos de colonização e europeização do mundo, pertencem à história do capitalismo em seu trabalho de obstrução do devir, de esvaziamento das forças, de proliferação da miséria e de assujeitados, na codificação e descodificação dos fluxos, na primazia de seus investimentos sobre os corpos e os desejos que bloqueiam o devir das minorias, dos oprimidos e sujeitados.

A resistência ao presente constitui um estado de indignação, de revolta, um combate às clivagens e dicotomias que se perpetuam sobre a terra e os povos e atuam como disjunções excludentes que codifica os desejos, separa os corpos e subjetividades em unidades, formas, papéis, funções, e o que se reverbera disso, ou seja, uma espécie de aprisionamento do espaço e do tempo mantendo-os retidos, paralisados no presente, em que o pensamento, ao prescindir das multiplicidades imanentes que se compõem no

devir, reveste-se de um modelo unitário e universal, um campo moral e dogmático que exclui o que se multiplica e difere, estabelecendo cisões no mundo, anulando as diferenciações, as multidões e minorias. Como advertia Nietzsche, é preciso que a filosofia estabeleça uma luta contra seu tempo, contra as prisões e dominações que paralisam o tempo e bloqueiam o devir, e a resistência consiste num combate contra a baixeza e a tolice que apequena a vida subordinando-a a fraqueza e esvaziamento de sentido para lançar uma busca insana em direção a uma verdade, um além, onde as forças esgotadas se deslocam para fora do mundo.

O pensamento, adulto e atento, tem outros inimigos, estados negativos muito mais profundos. A tolice é uma estrutura do pensamento como tal – não é uma maneira de se enganar, ela exprime de direito o contra-senso do pensamento. A tolice não é um erro nem um tecido de erros. Conhecem-se pensamentos imbecis, discursos imbecis que são feitos inteiramente de verdades; mas essas verdades são baixas, são as de uma alma baixa, pesada e de chumbo. A tolice e, mais profundamente, aquilo de que ela é um sintoma: uma maneira baixa de pensar. Eis o que exprime de direito o estado de um espírito dominado por forças reativas. Tanto na verdade, quanto no erro, o pensamento estúpido só descobre o mais baixo, os baixos erros e as baixas verdades que traduzem o triunfo do escravo, o reino dos valores mesquinhos ou o poder de uma ordem estabelecida. Nietzsche, em luta contra seu tempo, não para de denunciar: Quanta baixeza para poder dizer isso, para poder pensar aquilo! (DELEUZE, 1976, p. 86-87).

Como ressaltam Deleuze e Guattari, um dos impulsos da filosofia, um dos mais potentes que nos assombra, é o sentimento de vergonha, a vergonha da existência e da incumbência que nos aprisiona ao nosso tempo, a “vergonha de ser um homem” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 103) como uma experiência manifesta também na baixeza da existência e do pensamento moldado *para* e *pelo* mercado. Tal vergonha se exprime no esvaziamento da vida em nome da moral e da religião, na repulsa à multiplicidade e à diferença, na regulação dos afetos e imposição de normas, no engessamento e padronização do pensamento; na maquinação da vida e dos existentes pelo capitalismo que opera em larga escala pela exclusão de corpos que não seguem o ritmo do capital ou extinção de corpos que não servem ao capital, na disseminação “dos modos de existência e de pensamento-para-o-mercado” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 103). O pensamento para o mercado se apropriou da existência, descodificando a vida para recodificá-la no campo moral, por onde busca prolongar seus investimentos e reterritorializações.

Nietzsche denuncia o sintoma da fraqueza humana submetida ao mercado e ao Estado e traça o diagnóstico do homem como o mais deficiente e doente porque em seu processo de espiritualização se extraviou dos seus instintos em nome da moral, do instinto gregário, da civilização. A moral envolve um processo de universalização e nivelamento que projeta as forças a uma esfera divina como princípio de espiritualização dos instintos, e disso resulta os valores divinos personificados no sacerdote ascético, a aliança entre a moral e a busca pela verdade como a expressão de uma vontade ascética. Paradoxalmente, esse processo constitui o declínio e a ascensão, pois o “homem se tornou *animal interessante*”, tendo em vista que a “alma humana ganhou *profundidade* num sentido superior, e tornou-se *mã*” (NIETZSCHE, 1998, I § 6). Uma vontade de verdade como princípio do pensamento decorrente de uma vontade ascética

submetida ao ideal de unidade em detrimento das multiplicidades. Para Nietzsche, é preciso encampar uma crítica genealógica a tal procedimento, colocar em questão as condições fisiológicas e uma tipologia da vida. Trata-se de saber as condições de vida que esse ideal esconde, os artifícios que cria, e em função destes, os mecanismos que utiliza para se conservar, pois “o ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência” (NIETZSCHE, 1998, III § 13, grifo do autor). Mas se a vida aqui é um artifício, ela o é na medida em que consiste na obediência a um princípio o qual se coloca fora dela mesma, “a vida luta nele e através dele com a morte, *contra* a morte, o ideal ascético é um artifício para a *preservação* da vida” (NIETZSCHE, 1998, III § 13). Enquanto artifício de preservação da vida, fica desmascarada sua aliança com a própria morte, um compromisso de luta que se estabelece contra ela, mas cujos meios, não ultrapassando a dimensão da conservação da vida, uma vida cujo sentido consiste em conservar-se, adequar-se, encontram na morte seu único fim.

Para Deleuze e Guattari, Nietzsche traça a genealogia de um sistema de crueldade inscrito na memória e no corpo no processo de territorialização primitiva, no surgimento do *socius*, e o Estado surge na esteira de uma destruição que resulta na codificação da dor e da morte intensificando a crueldade com a dívida tornada infinita. A dívida e seu caráter infinito tem como seu último reduto o ideal ascético, o aprofundamento do campo moral e seu investimento sobre o desejo, promovendo uma subjetividade e um inconsciente cindido, dominado pela culpa e pela falta. De acordo com Deleuze e Guattari, Freud realizou a grande descoberta no campo da subjetividade ao pensar a libido como esfera abstrata do desejo, contudo, ao determiná-la como representação do eu, de uma subjetividade universal, recodificada como fantasmas da vida privada ou da família acabou por fazer da psicanálise o “novo avatar do ‘ideal ascético’” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 357). Nesse caso, a libido, o desejo, sendo sufocado, envolto numa castração, encontra um modo de conservar-se num esgotamento, a vida volta-se contra si, assume a forma de um instinto de morte, e o desejo neutralizado concentra-se na sua própria limitação como meio de conservar a vida, em que viver torna-se um grande constrangimento, pois sob o significante edipiano, a “ferida ascética”¹, a morte torna-se o motor da vida, e a vida torna-se depositária da fraqueza e do rebaixamento. Como assinala Deleuze, são modos de vida que Espinosa denunciava como movidos pelas “paixões tristes”, ou seja, uma existência, um corpo, que se determina por afecções que diminuem sua potência: “o homem das paixões tristes; o homem que explora essas paixões tristes, que precisa delas para estabelecer o seu poder; enfim, o homem que se entristece com a condição humana e as paixões do homem em geral [...]. O escravo, o tirano e o padre... trindade moralista”²; uma trindade que se

¹ Deleuze e Guattari avaliam que, em contraposição à Freud, Reich trabalhou em função do desejo, seu “elemento vital e cósmico”, e denunciou o caráter submisso da psicanálise, “um medo da vida, um ressurgimento do ideal ascético, um caldo de cultura da má consciência” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, pp. 162; 442).

² “O grande segredo do regime monárquico e seu profundo interesse consistem em enganar os homens, dissimulado, sob o nome de religião, o temor ao qual se quer acorrenta-los; de forma que eles combatem por sua servidão como se fossem sua salvação” (Espinosa, *Tratado teológico-político*, prefácio, apud DELEUZE, 2002, p. 31).

retroalimenta, de forma que, “o tirano precisa da tristeza das almas para triunfar, do mesmo modo que as almas tristes precisam de um tirano para se prover e propagar” (DELEUZE, 2002, p. 31). Podemos afirmar, então, que as afecções que se apropriam do corpo e diminuem sua potência perfilam no mesmo campo das apropriações e investimentos do Estado, do capitalismo, e das reterritorializações que conciliam a moral e o mercado, o capital, e uma imagem do pensamento que lhe corresponde. Mas sob que condições se configura essa imagem do pensamento? De que forma se liberar desse ideal de vida e imagem de pensamento que retém o devir e os fluxos às estruturas e coordenadas determinadas pela moral, pelo mercado, pela escravidão, pela tirania?

Filosofia e imagem do pensamento

No rastro de Nietzsche, Deleuze afirma a necessidade de “uma nova imagem do pensamento” que consiste no desmoronamento do campo moral, do ideal de verdade, pois “o verdadeiro não é o elemento do pensamento. O elemento do pensamento é o sentido e o valor”, e nesse sentido, as categorias do pensamento não são o sujeito, a identidade, o verdadeiro e o falso, que sedimentam o campo moral, mas sim, o sentido e os valores que qualificam um tipo de vida, um sintoma que exprime “o nobre e o vil, o alto e o baixo, segundo a natureza das forças que se apoderam do próprio pensamento” (DELEUZE, 1976, p. 86). Desse ponto de vista, a verdade não constitui um universal abstrato, um princípio transcendente do pensamento, ao contrário, é preciso considerar as forças reais que determinam o pensamento, quais ‘verdades’ ele carrega como efetuação de um sentido e realização de valor, quais são as forças que se apropriam dele e lhe conferem o valor de verdade. “A imagem dogmática do pensamento oculta o trabalho das forças estabelecidas que determinam o pensamento como ciência pura, o trabalho dos poderes estabelecidos que se exprimem idealmente no verdadeiro tal como ele é em si”, perfilando assim a reprodução do mesmo como representação dos poderes estabelecidos e seu campo de dominação sem abalar as estruturas, dado que “de Kant a Hegel, o filósofo permaneceu, afinal, um personagem muito civil e piedoso, que gosta de confundir os fins da cultura com o bem da religião, da moral ou do Estado” (DELEUZE, 1976, p. 86). Nesse sentido, o modelo da representação é dogmático porque se baseia na preexistência de estados de coisas e categorias, é regido por uma “boa natureza” e uma “boa vontade” que busca apenas a adequação, a normalização.

O pensamento em sua representação moderna constitui uma imagem do universal, um estriamento do espaço mental que almeja construir universalidades, a imagem do Todo e do Sujeito, e nesse caso, “são todos os gêneros do real e do verdadeiro que encontram seu lugar num espaço mental estriado, do duplo ponto de vista do Ser e do Sujeito, sob a direção de um ‘método universal’” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 469). Tal imagem e seu plano de organização produz a estriagem do pensamento imputando-lhe uma temporalidade e uma espacialidade como reprodução de identidades fixas mediante as quais se estabelece uma distribuição homogênea e linear do real, instituindo

coordenadas espaço-temporais em conformidade com o poder e seus alicerces. O pensamento então figura como estrutura normatizadora, imprimindo limites e ordem ao caos, regulando os fluxos sob normas e códigos. Todavia, isso não ocorre sem um conjunto de categorias universais sendo a razão fiadora de um juízo sobre a vida, a vida subordinada ao julgamento de Deus, um tribunal da razão e um ordenamento do corpo, uma disciplina sobre os afetos e sobre o corpo segundo leis e representações próprias ao Estado universal, à verdade, à moral, ao sujeito...

Deleuze e Guattari definem a *noologia* como o campo de investigação próprio às imagens do pensamento, e ressaltam a necessidade de distinguir tal campo da ideologia, pois enquanto esta ocupa-se dos conteúdos do pensamento que sustentam e qualificam um sistema de ideias e seus princípios de dominação, aquela dedica-se “a forma, a maneira ou o modo, a função do pensamento, segundo o espaço mental que ele traça, do ponto de vista de uma teoria geral do pensamento, um pensamento do pensamento” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 624). As imagens do pensamento não designam uma dimensão neutra, isenta das condições de sua determinação e nesse sentido, elas constituem uma *noopolítica* exprimindo a multiplicidade e seus agenciamentos, uma rede de conexões e heterogeneidade cuja trama se constitui em rizoma, em mapa, delineando de um lado, uma topologia que constitui a geografia interna do pensamento, das suas condições de efetuação e suas conexões, das relações intrínsecas que se estabelecem entre as imagens e os modelos de vida, de sociedade, das estratificações, de poder... Mas também, por outro lado, perfazem o liame e tipologia de suas vizinhanças, os tipos que promovem e perpetuam a fraqueza e a submissão. O que se entrevê, portanto, é sua vinculação com o Estado, o poder, regimes etc., os vínculos entre os modelos de poder constituídos e as imagens de pensamento, pois “não há Estado que não precise de uma imagem de pensamento que lhe servirá de axiomática ou de máquina abstrata, e à qual dá em troca a força para funcionar” (DELEUZE, 2004, p. 110). Quando a imagem do pensamento se encontra subordinada às condições de organização dos poderes instituídos, da moral, da Igreja e do modelo do Estado, a filosofia se vê destituída da liberdade de pensar e criar para além das imagens e dos estratos. Como assinala Dias, “a filosofia socrático-platônica, com seu universalismo, os seus conceitos-essências”, encontra-se em consonância com um “a ideia de um novo império como Estado universal por direito”, e posteriormente, com Aristóteles, “a filosofia achava a sua efetiva reterritorialização, o seu devir-mundo, num Estado entendido” não mais como império, “mas como unidade política «trans-étnica», tal como o novo poder, expressão da universalidade essencial do homem, achava na filosofia o seu pensamento necessário” (DIAS, 1995, p. 124), de modo que, como afirma Deleuze, “não há modelo de verdade que não remeta a um tipo de poder, nem saber ou sequer ciência que não exprima ou não implique ato, um poder se exercendo” (DELEUZE, 1988, p. 48), pois os modelos de dominação precisam de uma filosofia, de uma imagem de pensamento que lhes instrumentalize, e precisam de uma educação que lhes justifique e seja a garantia de seu exercício de poder. A imagem tradicional da filosofia, a imagem dogmática e as categorias do pensamento como representação expõem as alianças que perfilam entre a legislação, a instituição, o contrato, a ordem

estabelecida, “se adequando o cogitativo às significações dominantes e às exigências da ordem existente, aos fins dos Estados reais”, de modo que, o pensamento se opera como assentimento e adequação, pois “o aparelho de Estado «inspira» ao pensamento uma «organização», uma matriz organizacional do noo-plano, um «recorte» e uma «disposição» do plano, formas de consolidação e de consistência” (DIAS, 1995, p. 127). Esse modelo de organização designa um processo de uniformização, de instinto gregário, o que Deleuze denomina em *Diferença e repetição* de «distribuição sedentária», e em *Mil Platôs*, com Guattari, como próprio do sistema arborescente, de uma «organização arborescente» e segmentarizada, da mente, do pensamento, das ideias, dos seres, do real, das relações e das experiências que bloqueia a multiplicidade e suas ramificações, suas linhas de conexão com o fora, e assim, instituindo uma organização rígida, estável, interdita as relações do pensamento com o impensado, da filosofia com a não-filosofia.

Como adverte Lapoujade, a razão kantiana submete o espaço à legislação do entendimento instituindo um todo aberto e sistemático que é dotado de exterioridade, porém, sem fora, de modo que “o limite consiste justamente em rejeitar para fora a parte que o Todo, por mais aberto que seja, não pode integrar ou capturar: populações diferenciais, numerais e nômades” (LAPOUJADE, 2015, p. 308). O problema das filosofias cujo escopo se dirige a um campo específico, um objeto, uma forma “de” ordenamento seja da linguagem, da consciência, do conhecimento etc..., é que “elas são levadas por um movimento de desterritorialização, mas se reterritorializam num campo cujos limites logo circunscrevem” o limite face ao caos, ao que não se reterritorializa, as populações sem território, os nômades, os sem nome, o que é da ordem do indizível, invisível, inominável, que são realidades interditas “e se veem repelidas para fora” (LAPOUJADE, 2015, p. 308). E com isso as forças do caos são contidas, retidas, em nome do bom pensamento, do conhecimento, da linguagem, da consciência, do estável, do visível... A contenção de forças estranhas e estrangeiras advindas do fora.

Podemos dizer que é esta a função que envergonha a filosofia, quando ela se alia aos aparelhos de poder reproduzindo-os ou dotando-os de força e racionalidade que precisam para funcionar em detrimento das forças do fora, do caos e do acontecimento. Notadamente, considerando a visão tradicional e dogmática do pensamento como representação, é sempre sob tal relação que a filosofia e sua imagem se consagrou produzindo as condições de reterritorializações do pensamento, o modelo de pensamento e de verdade que convém, a imagem universal fornecendo aos aparelhos de poder em suas mais diversas configurações, Igreja, Estado, regimes..., os saberes e imagens de pensamento que lhes eram apropriados, municiando os instrumentos e categorias para a sustentação e perpetuações de sua força, sua maioria e hegemonia. É preciso buscar o caminho para o combate à reterritorialização aos aparelhos de poder, ao modelo do capitalismo universal e sua força de captura, de apropriações e codificações.

Como se pode combater tal imagem? Como fazer do pensamento uma atividade livre da representação e de sua imagem? Como romper com os acenos restritivos e moralizantes que fazem do ato de pensar uma conciliação, uma adequação, um exercício normalizador, regulador e julgador? Para Deleuze e Guattari, é sempre mediante condições que exprimem os efeitos de uma máquina de guerra,

um campo de batalha, um combate do pensamento contra o julgamento, contra as subtrações requeridas pela organização, a imagem dogmática e seus universais. O pensamento precisa ser confrontado em seu plano de organização, ser mobilizado contra uma pretensa “boa natureza” e “boa vontade”, a ordem e o bom pensamento. A filosofia precisa reencontrar o *agôn* dos gregos, a luta, o combate, seu campo de batalha, precisa restabelecer sua agressividade. Na esteira de suas análises sobre Nietzsche, Deleuze assevera: “A filosofia não serve nem ao Estado nem à Igreja [...]. Não serve a nenhum poder estabelecido”, não está a serviço de um poder, um regime, uma religião, ela não está subordinada a nenhum modelo de saber ou pensamento. “A filosofia serve para entristecer”, serve para contrariar, incomodar, mobilizar a vergonha diante das condições de vida e de pensamento. “Ela serve para prejudicar a tolice, faz da tolice algo de vergonhoso”, e nesse sentido ela deve ser impiedosa, deve “denunciar a baixeza do pensamento sob todas as suas formas”. Sua função consiste em “denunciar todas as ficções sem as quais as forças reativas não prevaleceriam. Denunciar, na mistificação, essa mistura de baixeza e tolice que forma tão bem a espantosa cumplicidade das vítimas e dos autores”. Ela deve romper as amarras que aprisionam o pensamento e o transforma em passividade, “fazer enfim do pensamento algo agressivo, ativo, afirmativo”, somente assim ela pode se colocar fora do seu tempo, lançar uma flexa no futuro para criar o novo, “fazer homens livres, i.é, homens que não confundam os fins da cultura com o proveito do Estado, da moral ou da religião” (DELEUZE, 1976, p. 86-87).

É preciso, todavia, colocar tais imagens sob o crivo do pensamento e do devir, exercer um pensamento do pensamento não a partir de categorias pré-existentes, mas a partir do devir e do acontecimento. Deleuze busca inspiração nas imagens de T. E. Lawrence, salientando que as imagens que este autor projeta em sua obra não estão subordinadas a uma realidade preexistente, não constituem a adequação aos anseios de uma representação espaço-temporal como uma espécie de compensação ou réplica, pois “trata-se de fabricar o real e não de responder a ele” (DELEUZE, 1997, p. 134), e desse ponto de vista, podemos aludir o caráter criativo de um pensamento sem imagem; e a brevidade das imagens demarcam as flutuações do devir e do acontecimento como matéria imanente do pensamento. Como pontua Zourabichvili, é o “acontecimento” que coloca em crise o pensamento e a história como representação homogênea, continuamente submetida ao sujeito e ao julgamento transcendente; com efeito, se os devires costumam ser reportados um mesmo sujeito não é em vista de uma causalidade, de um sujeito como causa ou origem, um princípio de condicionamento, mas “em função de uma ou várias *faculdades*, aqui a faculdade de criar conceitos” [...]. Ora esta faculdade não tem sentido em si mesma, ela depende [...] de forças que dela se apoderam e que impõem um « plano » de pensamento, uma « imagem do pensamento »” (ZOURABICHVILI, 2004, p. 25).

O pensamento precisa ser violentado, ser confrontado com as forças do caos, imergir no caos e encontrar sua consistência como um “corte no caos”; sofrer um abalo tal que o faça eclodir novas linhas, linhas de fuga, linhas de disjunção de suas margens para “fazer brotar sua grama”, de tal forma que seja forçado e lhe seja exigido conduzir as faculdades ao limite, experimentando suas tensões ao limite de seus

usos discordantes. Sob tal configuração, a exclusão da semelhança, do reconhecimento, da recongnição, são exigências de primeira ordem para a liberação do pensamento e do conhecimento às intensidades do caos, para abertura aos afetos e encontros que advêm sob a insurgência do acontecimento, de um *fora*.

O *fora* não é a transcendência ou o incognoscível, ao contrário, constitui-se como imanência radical porque escapa às subordinações e mediações externos, às clivagens e às sombras para se constituir como potência, força insurgente que se coloca como presença única, uma “presença «imediata» ou a presença como fora” e não o lado exterior de uma interioridade; “um fora mais longínquo que todo mundo exterior, porque ele é um dentro mais profundo que todo mundo interior: é a imanência” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 79), uma implicação do fora como profundidade de um povo que falta, dos excluídos e marginalizados. Pensar é dar consistência ao caos, acolher o acontecimento em sua potência. “Pensar é sempre a invaginação do Fora”, assinala Montebello (2008, p. 51), que constitui a intrusão de um fora absoluto o mais distante de um mundo exterior e mais profundo que um interior, contra a alusão de uma interioridade agindo, uma atividade interior preexistindo e explicando o pensamento, pois o fora não é o exterior, mas a dobra do pensamento na imanência, pensamento-mundo como o duplo do pensamento, seu retorno como sua dobra no infinito.

Pedagogia filosófica e máquina de ensino

Retomemos o fio condutor inicial desse texto, a saber, pensar as condições imanentes de uma *resistência ao presente* na filosofia e na educação. Situamos, primeiramente, a filosofia, os conceitos e a imagem do pensamento, e vimos a inflexão que se impõe a criação de conceitos. Num segundo momento, acompanhamos a abordagem de Zourabichvili, ao destacar a existência de uma « teoria do ensino » e uma « pedagogia filosófica »³ em Deleuze e Guattari. Sob tal configuração, no que concerne ao enlace entre a filosofia e a educação, visamos demarcar a conexão do plano de imanência filosófico e de criação dos conceitos com o campo imanente da educação, compreendendo, no rastro das análises de Gallo (2003, p. 69) que a filosofia não constitui uma reflexão sobre a educação ou a definição de seus fundamentos⁴, mas a atividade de pensar os problemas inerentes ao plano de imanência filosófico e os atravessamentos e transversalidades que constitui a educação⁴. Traçamos esse percurso mediante as seguintes questões: Como situar o enlace entre filosofia e educação, e a relação ensino-aprendizagem, seja

³ De acordo com Zourabichvili, o entendimento ou não de Deleuze e Guattari coloca em questão o problema da compreensão literal: “A literalidade é o motivo de uma pedagogia interna à filosofia, de uma pedagogia propriamente filosófica” (ZOURABICHVILI, 2005, p. 1311). Falaremos desse assunto mais adiante.

⁴ Silvio Gallo nos alerta sobre a limitação de se pensar a filosofia da educação como uma reflexão ou os fundamentos da educação: “Se o que importa é resgatar o *filósofo criador* [...], então, o filósofo da educação dever ser aquele que cria conceitos e que instaura um plano de imanência que corte o campo de saberes educacionais. Uma filosofia da educação, nesta perspectiva, seria resultado de uma dupla instauração, de um duplo corte: o rasgo no caos operado pela filosofia e o rasgo no caos operado pela educação. Ela seria resultante de um cruzamento de planos: plano de imanência da filosofia, plano de composição da educação enquanto arte, múltiplos planos de prospecção e de referência da educação enquanto ciência” (GALLO, 2003, pp. 68, grifo do autor).

no âmbito da experiência imanente ou da esfera formal, institucional? Como exercitar uma pedagogia filosófica na experiência de ensinar e aprender? De que forma podemos determinar a máquina de ensino? E por fim, como fazer dessa experiência, o liame entre filosofia e educação, uma máquina de resistência? Notadamente, tais questões convergem para uma análise das condições empíricas da relação ensinar e aprender, e se como vimos acima, pensar exige uma violência, implica em conduzir as faculdades ao seu limite para não cair na mera reconhecimento e semelhança, podemos conjecturar que o ato de aprender passa pelas mesmas condições de tensionamento dos limites, e como afirma Deleuze:

O aprendiz, por outro lado, eleva cada faculdade ao exercício transcendente. Ele procura fazer com que nasça na sensibilidade esta segunda potência que apreende o que só pode ser sentido. É esta a educação dos sentidos. E de uma faculdade à outra, a violência se comunica, mas compreendendo sempre o Outro no incomparável de cada uma. A partir de que signos da sensibilidade, por meio de que tesouros da memória, sob torções determinadas pelas singularidades de que Ideia será o pensamento suscitado? Nunca se sabe de antemão como alguém vai aprender - que amores tornam alguém bom em Latim, por meio de que encontros se é filósofo, em que dicionários se aprende a pensar. Os limites das faculdades se encaixam uns nos outros sob a forma quebrada daquilo que traz e transmite a diferença. Não há método para encontrar tesouros nem para aprender, mas um violento adestramento, uma cultura ou *paideia* que percorre inteiramente todo o indivíduo (um albino em que nasce o ato de sentir na sensibilidade, um afásico em que nasce a fala na linguagem, um acéfalo em que nasce pensar no pensamento). O método é o meio de saber quem regula a colaboração de todas as faculdades; além disso, ele é a manifestação de um senso comum ou a realização de uma *Cogitatio natura*, pressupondo uma boa vontade como uma ‘decisão premeditada’ do pensador. Mas a cultura é o movimento de aprender, a aventura do involuntário, encadeando uma sensibilidade, uma memória, depois um pensamento, com todas as violências e crueldades necessárias, dizia Nietzsche, justamente para ‘adestrar um povo de pensadores’, ‘fazer um adestramento do espírito’ (DELEUZE, 1988, p. 237-238).

Uma pedagogia filosófica e conceitual implica uma relação transcendental⁵ do processo de aprender na intercessão entre professor e aluno, cuja relação e sentido envolve a dimensão do desejo e se sustenta no vínculo entre saber e afecto. O movimento do aprender é uma “aventura do involuntário” porque não remete a determinação de uma vontade, um sujeito atuante, uma interioridade que invoque uma subjetividade, mas antes, a correlação de uma sensibilidade e um pensamento com as rupturas, violências e crueldades que lhe são necessárias para que aí se produzam um povo pensante, um povo livre. Ensinar e aprender constitui uma experiência ampla que envolve o ser em sua totalidade, não como ser, mas como devir, como um agenciamento coletivo, e uma relação mútua com o acontecimento.

Na avaliação de Zourabichvili, se é possível inferir dos conceitos e da prática pedagógica de Deleuze uma « teoria do ensino », ela se configura a partir de três componentes ou motivos pedagógicos: primeiro, “ensina-se sobre o que se pesquisa e não sobre o que se sabe”; segundo, “quem sabe como um

⁵ Zourabichvili discorre sobre essa dimensão transcendental: “É verdade que a aprendizagem torna-se, em Deleuze, o modelo de toda experiência, uma vez que ela se confunde com a inventividade do desejo. [...]. Entre o gosto pedagógico de Deleuze e sua vocação de filósofo crítico, as trocas são mútuas e, provavelmente, uma está na origem da outra; a promoção transcendental do processo de aprender não se dá sem uma meditação do *estudante* e, depois, do *professor*, sobre a relação originária entre o saber e o afecto. Em vez de ser esgotado por seu arrebatamento filosófico, o sentido "próprio" da aprendizagem dele se nutre” (ZOURABICHVILI, 2005, p. 1311).

estudante pode tornar-se repentinamente ‘bom em latim’, que signos (talvez amorosos ou até mesmo inconfessáveis) lhe foram úteis para a aprendizagem?”; terceiro, “fazem-nos acreditar que a atividade de pensar, assim como o verdadeiro e o falso relativamente a essa atividade, não começa senão com a procura das soluções, não diz respeito senão às soluções”, como se pensar fosse resolver questões. “Como se não continuássemos escravos enquanto não dispusermos dos problemas mesmos, de uma participação nos problemas, de um direito aos problemas, de uma gestão dos problemas” (DELEUZE, apud ZOURABICHVILI, 2005, p. 1310).

Essas três características revelam uma pedagogia filosófica e conceitual, uma pedagogia do pensamento deslocada da representação. O primeiro aspecto consiste na ideia de que não ensinamos o que sabemos, mas o que pesquisamos, o que nos afeta e nos arrasta a um plano de imanência investigativo, o que desejamos conhecer. Isso nos remete à célebre frase de Sócrates: “só sei que nada sei”, porque nada sabemos de antemão, é preciso despir-se de um pretense saber para aventurar-se no conhecimento; ensinar e aprender é mover-se entre devires, criar mundos e não repetir conhecimentos como decalque; tratar-se-á de uma experiência de escavação, de abrir caminhos, a aventura de explorar grutas, inventar tocas. Ensinar e aprender são vivências que se determinam como relação, e sendo assim, o ensino, a aprendizagem, conjugam uma experiência de permuta de afetos e signos. Um segundo aspecto reside no fato de que o ato de ensinar consiste numa relação e numa experiência, envolve uma conexão imanente em que professor-aluno constituem uma implicação mútua, uma relação como a presença do amigo na filosofia, uma *sensibiliza*, uma presença intrínseca, como um “vivido transcendental”⁶, tendo em vista que, não há uma identidade ou oposição, entretanto, um não existe sem o outro. E um terceiro e último aspecto se determina pela qualidade do que se ensina e se pensa, uma vez que ensinar não é resolver questões, não é buscar verdades, achar resultados; é deslocar-se da escravidão das respostas e dos resultados para, então, produzir e explorar problemas, cavar buracos, criar linhas de fuga, encontrar saídas, mover-se entre os problemas. Vejamos como se configura essa pedagogia filosófica.

Em *Diferença e repetição*, Deleuze assinala que “a aprendizagem não se faz na relação da representação com a ação” porque aquela implica a imitação e a semelhança como vetores e reprodução do mesmo; aprender se realiza na relação entre signos, é um devir e implica um signo cuja relação envolve o encontro com o outro, um afeto, encontro de signos afetivos, uma diferença instituída no gesto ou movimento de aprender. Nesse sentido, o signo guarda em si a heterogeneidade seja “no objeto que o emite ou que é seu portador e que apresenta necessariamente uma diferença de nível” entre duas dimensões, seja pelo fato de que o signo evoca um outro como potência que interdita a “semelhança”

⁶ Deleuze e Guattari, dão o exemplo da relação entre o marceneiro e a madeira cuja relação envolve “uma certa intimidade competente, uma espécie de gosta material e uma potencialidade, como aquela do marceneiro com a madeira: o bom marceneiro é, em potência, madeira, ele é o amigo da madeira?” Nesse caso, o “amigo” como se apresenta na filosofia não constitui mais como “um personagem extrínseco, um exemplo ou uma circunstância empírica, mas uma presença intrínseca ao pensamento, uma condição de possibilidade do próprio pensamento, uma categoria viva, um vivido transcendental” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 11).

que se possa manifestar entre “o movimento da resposta e o signo”. Há um campo de vibração que move a resposta, e tangencia os pontos que ligam seu percurso. Tomando como exemplo o aprender a nadar, o encontro do nadador com a onda guarda movimentos e signos sem semelhança, pois “aprender é constituir este espaço de encontro com signos” (DELEUZE, 2006, pp. 48-49). A relação entre o nadador, a água, a onda, e o professor, constitui um encontro com o outro, um afeto que se materializa no mergulho como imanência; o aprender a nadar consiste e depende da relação imanente entre o corpo e a água, um encontro de afeto, implica uma relação sensório-motora. Envolve uma espécie de contraefetuação no movimento, o domínio do nadador requer um movimento que corta a onda; assim como os movimentos ensinados pelo professor jamais alcançam o dinamismo das ondas, pois o aprendizado desses movimentos revela uma experiência com o inesperado, algo que se precisa antevê antes mesmo de se realizar, e cujo aprendizado se constitui num exercício que implica uma apreensão como signos.

Multiplicidade e heterogeneidade, expressão de um devir-outro, dupla relação, dupla captura que fazem blocos de devir. Aprender é devir captura, relação de afeto, “uma relação exterior aos seus termos”, encontro com o fora, com o acontecimento. Zourabichvili sublinha que a relação entre devir e aprendizagem, tal como concebe Deleuze em *Diferença e Repetição*, envolve signos que testemunham um encontro com um elemento estrangeiro; devir como relação mútua, reciprocidade que implica o outro tomado para si, emaranhar-se nele, circundá-lo, de modo que haja uma implicação, um envolvimento de cada termo que implica o outro como a si próprio e nisso envolvendo-se nele. Devir é encontro, relação que circunda o outro numa reciprocidade e implicação mútua entre partes em que o outro constitui o afeto em si, enredando-se nele. Como adverte Zourabichvili, a aprendizagem constitui um devir, mas com duas nuances: no exemplo do nadador, há o encontro com um elemento irreduzível, a água, que, por sua vez consiste em “estar envolvido” e “ser engolido” (ZOURABICHVILI, 1997, p. 6), contudo, a água por si só, de forma isolada, acaba por se tornar insuficiente tendo em vista que ela não devém outra coisa senão ela própria, enquanto superfície, e disso resulta a necessidade de intervenção de um terceiro componente, o professor. É preciso, então, situar outras forças no processo que envolve a aprendizagem e seu devir, a complexa conjugação de devires que perpassam as relações de elementos heterogêneos.

Disso deriva a complexa relação que envolve o aprendizado, a compreensão de *como* é possível aprender. Para Deleuze, “há uma familiaridade prática, inata ou adquirida, com os signos, que faz de toda educação alguma coisa amorosa, mas também mortal” porque não constitui uma adesão, pressupõe antes uma ruptura com o dado, os estados de coisas, as opiniões, o consenso. É preciso mobilizar uma educação como uma pedagogia do afeto que não seja afetiva, sensorial, sem ser também mobilizadora de forças inauditas, sendo implacável contra o conformismo, o avassalamento e a domesticação, para que, dessa forma, possa instituir o pensar livre, uma liberdade como devir do aprender, pois “nada aprendemos com aquele que nos diz: faça como eu. Nossos únicos mestres são aqueles que nos dizem ‘faça comigo’ e que, em vez de nos propor gestos a serem reproduzidos, sabem emitir signos a serem desenvolvidos no heterogêneo” (DELEUZE, 2006, pp. 48-49). Tal relação e experiência não conduz à unidade ou

identidade; o movimento encerra a irredutibilidade ao modelo da representação, da reprodução do mesmo e da semelhança, pois só há diferenciação. Isso ocorre sob o efeito de uma dupla potência, do “uso paradoxal das faculdades” e o da “sensibilidade”; um enfrentamento de “problemas práticos ou especulativos” que constitui o plano objetivo das ideias.

Portanto, podemos afirmar que uma pedagogia filosófica envolve signos afetivos, heterogêneos, mas também um espanto, um estranhamento. Para Zourabichvili “uma filosofia não é interessante, a não ser por seus aspectos desconcertantes, ao mesmo tempo estranhos e atraentes. Se não fosse assim, ela se tornaria uma doutrina, um signo de reconhecimento para uma comunidade de fiéis” (2005, p. 1312). Ensinar e aprender são experiências que estão conectadas e passam por um mesmo plano de imanência, e uma pedagogia filosófica se determina como experiência pura, no campo da imanência, como devir, que implica reciprocidade, transversalidade e diferenciação. Sob esse aspecto, não se pode descurar-se de uma “pedagogia do conceito”, que faz da filosofia não um exercício de contemplação, de comunicação ou de reflexão, mas um pensamento por conceitos e os conceitos são compreendidos em suas condições de criação que pertencem a momentos singulares. É sob tal configuração que Zourabichvili defende a tese de uma “literalidade”⁷ inerente à filosofia de Deleuze e Guattari, contra a alusão de um mundo de associações imagéticas e metáforas⁸, pois o que está em jogo é a “*extinção do ser em prol da relação (ou, ainda, do devir)*”. Assim, os conceitos não remetem a produção mimética, a uma descrição representativa, metafórica que liga o ser ao real, mas ao mergulho num plano de imanência que é puro devir. Como pontua Zourabichvili, o que Deleuze e Guattari colocam em jogo é uma pedagogia sem descrição e sem metáfora, em que as coisas são destituídas de uma significação própria para serem vivenciadas literalmente. “A ‘coisa mesma’ é a experiência enquanto se faz; é o devir, sempre singular, antes que o ser em geral”, na medida em que estabelece “sua propriedade sem significação: nós a atingimos no momento em que as significações ficam em suspenso, quando sabemos levar a enunciação a uma de suas

⁷ Para Zourabichvili, a “literalidade” é uma dimensão importante na obra de Deleuze e Guattari, que nos convidam a “Crer” na filosofia, no pensamento conceitual, como problema, como “ato involuntário”, abertura à inteligibilidade, e não como uma crença no objeto, na identidade entre conceitos, frases, mas suas maquinações, sua virtualidade. “Para Deleuze, o que é próprio da filosofia não é um objeto, mas uma prática. Seja o enunciado ‘nós somos feitos de linhas’: no sentido próprio, não quer dizer nada. As linhas de um geômetra ou de um pintor não podem servir de predicado para o sujeito homem, considerado como um corpo e como um espírito. Nessa base, só se pode concluir que se trata de uma metáfora, filosoficamente confusa. Tudo muda se compreendermos que o âmbito do enunciado é crítico ou transcendental, no sentido kantiano, e não metafísico: com efeito, ‘linhas’ consiste numa categoria do pensamento da experiência, num conceito diferenciado que permite uma decifração clínica da existência como tal. ‘Nós somos feitos de linha’ é, pois, um desses atos involuntários que invocamos anteriormente; uma dessas crenças que abrem um horizonte de inteligibilidade, e não que desencaminham o espírito como faria uma superstição. Nesse exato momento, não mais compreendemos ‘nós’ independentemente da significação ‘linhas’; e, de maneira recíproca, o que costumamos designar como linhas não será mais compreendido separadamente da relação com a nossa existência: daí o interesse de Deleuze & Guattari por uma vitalidade não-orgânica da ‘linha abstrata’ nas artes” (ZOURABICHVILI, 2005, p. 1319).

⁸ Tomaz Tadeu, ao comentar a questão da “literalidade” defendida por Zourabichvili acerca de Deleuze e Guattari, indica a existência de uma “equivalência pragmática” em oposição a uma “equivalência semântica”: “a metáfora é uma operação linguística, uma palavra pela outra, enquanto a literalidade, o ‘ao pé da letra’ propõe justamente uma operação extralinguística, material, empírica, uma coisa pela outra. A primeira, enquanto operação linguística supõe uma identidade, uma semelhança, uma similitude, uma equivalência de sentido, uma equivalência semântica. Não saímos, aqui, da significância, apenas trocamos uma por outra. A segunda, enquanto operação material, supõe um isomorfismo, uma equivalência de funcionamento, uma equivalência pragmática” (TADEU, 2005, s/p.).

relações desconcertantes”, a um campo de experimentação e conexões “mais profundas que qualquer teoria, que se afirmam obstinadamente no pensamento e a forçam a entrever novas possibilidades de pensar e de viver” (ZOURABICHVILI, 2005, p. 1319). O que está em jogo nesse entrelaçamento é da ordem do desejo, de signos afetivos, o cruzamento entre pensamento, afecto e criação; de afectos e perceptos advindos de sensações e dos sonhos que fazem da experiência de ensinar e aprender uma arte, um plano de composição e de criação que excede a rigidez e formalidade das significações, pois vale ressaltar que “a vitalidade de cada disciplina, se nutre do sonho ou, dito de outra forma, do livre tráfico das significações fora de seus domínios iniciais de aplicação” (ZOURABICHVILI, 2005, p. 1320). Se Deleuze recusa a metáfora, o figurativo, a imagem como porto seguro das representações do pensamento, que nos ata ao tempo e ao espaço, é porque a figura não é nada mais que “uma extensão ilegítima, e de toda maneira estéril”. A filosofia como pensamento por conceitos nos impõe não apenas a criar novos conceitos, mas sobretudo, nos convida a um mergulho na potência do conceito, em sua singularidade, a uma flutuação do pensamento e entre as coisas como devir, experimentando “uma pedagogia do pensamento, uma *ars inveniendi*” (ZOURABICHVILI, 2005, p. 1320).

Por outro lado, uma ambiguidade parece contornar a relação imanente entre ensinar e aprender e o funcionamento da máquina do ensino. Nos planejamentos e manuais do ensino atual, a máquina de ensino exige linealidade e rigidez; a “metodologia” e a “epistemologia”, como salienta Zourabichvili, seguem uma estrutura de estabilização e uniformização das formas e conteúdos prefigurando a divisão entre o real e o irreal, o formal e o informal, entre sentido “próprio e o figurado”, como divisões que reproduzem as divisões das instâncias de poder e da máquina burocrática de ensino; além-se no campo da metáfora ou do figurado “que reduplica, de alguma maneira, a repartição administrativa dos domínios ou das disciplinas” (ZOURABICHVILI, 2005, p. 1320).

Deleuze e Guattari demonstram como funciona a “máquina do ensino obrigatório” e suas “coordenadas semióticas” que, fundadas no dualismo gramatical que define as palavras pelo seu oposto “(masculino-feminino, singular-plural, substantivo-verbo, sujeito do enunciado-sujeito da enunciação etc...)”, reproduz uma partição na existência em função de uma unidade na linguagem, reduzindo o enunciado à palavra de ordem. Nesse caso, as coordenadas semióticas figuram como processo passivo de emissão, recepção e transmissão que se unifica e se estabiliza sob a forma de “palavras de ordens”. “A professora não se questiona quando interroga um aluno, assim como não se questiona quando ensina uma regra de gramática ou de cálculo. Ela ‘*ensigna*’, dá ordens, comanda” (DELEUZE, GUATTARI, MP, vol. 2, p. 11, grifo nosso). O que se experiencia nesse processo é da ordem de um encontro, um acontecimento, um afeto, de forma que *ensignar*⁹ é exprimir um afeto, um signo. Sob esse ponto de vista, a dimensão empírica do ensino, o uso da linguagem, a expressão corporal etc..., se revestem de um mesmo campo de imposição e obediência que se prolonga como uma ordem que se institui conduzida ao

⁹ Esse assunto foi abordado em artigo de minha autoria publicado por esta revista em 2015, intitulado: *Acontecimento e sintoma, os agenciamentos do « ensinar »*, Aprender, n. 14, 2015.

extremo, com todo o exagero que lhe é peculiar, de modo que “os mandamentos do professor não são exteriores nem se acrescentam ao que ele nos ensina. Não provêm de significações primeiras, não são a consequência de informações: a ordem se apoia sempre, e desde o início, em ordens” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, vol. 2, p. 11). A linguagem não é informação ou comunicação de signos, é transmissão de palavra enquanto palavra de ordem, “é um mapa e não um decalque” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, vol. 2, p. 14) porque situa-se em conexão com um campo de circulação de afectos, de distribuição intensiva de afectos e perceptos num plano de imanência e de composição que é o da criação; um mapa dos devires e agenciamentos maquínicos que perpassam a experiência do ensinar e aprender, que nada tem a ver com decalque, a reprodução passiva na unidade aluno-professor, a mera exposição intelectual como representação do pensamento, e sim com investimentos e agenciamentos maquínicos que envolve todas as esferas.

A máquina do ensino obrigatório se constitui, portanto, como uma educação maior, hegemônica, que visa a subordinação, a imposição de ordens, a uniformização e a disciplina, próprio das práticas da “sociedade disciplinar”, como definiu Foucault, organizando os corpos em espaços fechados, em escolas, universidades, institutos, centros, e toda uma arquitetura adjacente, dividida e hierarquizada por salas, biblioteca, coordenação etc..., num regime de repartição e confinamento das forças. Mas Deleuze adverte para o aspecto mais assustador nos tempos atuais mediante um controle incessante que subverte a disciplina e o confinamento implantando “novos tipos de sanções, de educação, de tratamento”, a partir de uma educação e uma escola que “desaparecerão em favor de uma terrível formação permanente, de um controle contínuo se exercendo sobre o operário-aluno ou o executivo-universitário”, forjando uma liquidação da escola (DELEUZE, 1992, p. 216). Diante de uma crise que se estende em todas as esferas da vida e um esfacelamento das instituições, não se trata mais de disciplinar, mas de instituir novas forças que possam controlar a agonia, o desamparo, e ocupar as pessoas. São as “sociedades de controle” constituindo novas formas de controle, tal como definia Burroughs¹⁰, que “remete a trocas flutuantes, modulações que fazem intervir como cifra uma percentagem de diferentes amostras de moeda”, em que o controle é “ondulatório, funcionando em órbita, num feixe contínuo”, numa circulação e captura de energia que se opera de forma imediata, contínua e infinita; os corpos e o pensamento são regulados por “máquinas de informática e computadores” (DELEUZE, 1992, pp. 222-223). Enquanto no poder disciplinar a ordem se estabelece pela divisão no espaço ou confinamento dos indivíduos, visando compartimentar a vida e os corpos em segmentos e espaços descontínuos (família, escola, hospital, quartel...), nas sociedades de controle, a ordem do mundo se efetua pelo controle, um controle contínuo que não para de circular num acoplamento de todas as esferas, um poder ininterrupto e invisível, uma máquina de controle que funciona de forma análoga ao capitalismo de mercado, ao fluxo da moeda, a

¹⁰ Partindo da ideia de controle definida por William S. Burroughs, Deleuze afirma que as sociedades de controle se consolidam a partir de uma crise generalizada dos espaços de confinamentos (prisão, hospital, escola etc...), dando lugar a um “novo monstro” que vai intensificar suas ações e mecanismos de controle em substituição à disciplina, cf. DELEUZE, 1992, p. 220.

uma empresa; uma gestão da vida e do trabalho que se veem unificados e regulados por uma máquina que não pode parar de funcionar, inoculando nos corpos um ritmo acelerado e uma captura de energia em que a dívida, o elemento da falta como sensação de endividamento, de pendência, a busca desenfreada pelo consumo, a sensação de culpa que se prolonga como acúmulo de trabalho, o trabalho exaustivo e inacabável que torna-se norma.

Ora, como transmutar o pensamento e a educação e fazer de seu campo de imanência um combate, um ato de resistência contra o controle? Que o combate não seja contra o erro, mas contra a estabilização interna da passividade, da acomodação aos códigos e regimes de controle, a cristalização da tolice colocada como norma de uma vida sem enfrentamento. O foco no ensino deve se constituir no ensinar-aprender como movimento, processo que consiste não em buscar respostas nem delegar a ninguém, a poder nenhum, nenhuma instância, a criação de problemas e questões que nos levam a pensar. Trata-se de um trabalho de escavação, descobrir caminhos, tocas, encontrar as entradas e saídas. “Escrever como um cachorro que faz um buraco, um rato que faz a toca. E, por isso, achar seu próprio ponto de subdesenvolvimento, seu próprio dialeto, seu próprio terceiro mundo, seu próprio deserto” (DELEUZE; GUATTARI, 2017, p. 39). Inventar entradas e saídas. Criar seu território, cartografar as linhas que contornam seu território. Explorar o novo, formas futuras que possam combater o sistema arborescente que norteia a vida, o aprendizado e a escola.

Na avaliação de Gallo, é preciso distinguir uma educação institucional, uma “educação maior”, que constitui a educação da burocracia, dos planos, relatórios, “das políticas públicas de educação, dos parâmetros e das diretrizes, da constituição e da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional”, das regulações infundáveis e normas produzidas no gabinete, nos documentos e leis “a serviço do poder”, em confronto com uma “educação menor” produzida na prática, no cotidiano, na sala de aula. “Uma educação menor é um ato de revolta e de resistência. Revolta contra os fluxos instituídos, resistência às políticas impostas; sala de aula como trincheira, como a toca do rato, o buraco do cão” e como campo estratégico de produção crítica e política, de cidadania, “produzindo um presente e um futuro aquém ou para além de qualquer política educacional, como “ato de singularização e de militância” (GALLO, 2003, p. 78). Sob tal perspectiva, enquanto uma “educação maior” se define por um modelo hegemônico, universalista e uniformizante, uma “educação menor” subverte os ditames da representação e da relação ensinar-aprender como reprodução, experiência passiva de comunicação e recepção de conteúdos e fórmulas ajustando categorias e identidades, para se situar na perspectiva do devir. Filosofia e educação encontram, portanto, seu ponto de convergência quando rompem com as práticas e os ditames impostos por uma educação maior, suas formas de hegemonia, e num mergulho na imanência e no devir encontra as forças reais do pensamento para então produzir as condições de um combate, de maneira que ensinar tenha um só desígnio: “Educar com a fúria e a alegria de um cão que cava seu buraco. Educar escavando o presente, militando na miséria do mundo, de dentro de nosso próprio deserto” (GALLO, 2003, p. 85). Portanto, é uma tarefa de primeira ordem no campo do pensamento e da educação, a criação de uma

linha de resistência contra o controle, a normatização, e como pontua Gallo, é preciso “resistir à cooptação, resistir a ser incorporado; manter acesa a chama da revolta, manter em dia o orgulho da minoridade, manter-se na miséria e no deserto. Educação menor como máquina de resistência” (GALLO, 2003, p. 85). Resistir contra o controle é também criar linhas de fuga que atuam como linha de resistência e combate à resignação.

A reversão empirista: acreditar no devir

O que são essas formas qualificadas, essas ‘formações de soberania’, como dizia Nietzsche, que desempenham o papel de objetividades totalizantes, unificantes, significantes, que fixam as organizações, as faltas e os objetivos? São os corpos plenos que determinam os diferentes modos do *socius*, verdadeiros conjuntos pesados da terra, do déspota, do capital. Corpos plenos ou matérias vestidas, que se distinguem do corpo pleno sem órgãos ou da matéria nua da produção desejante molecular. Se se pergunta de onde vêm essas formas de *potência*, é evidente que elas não se explicam por objetivo algum, por fim algum, pois são elas que fixam os objetivos e os fins (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 455, grifo do autor).

O caráter absurdo e grotesco das formas de soberania, de poder e de dominação “confunde-se com a violência que elas exercem”, e exercem seu domínio com a mesma violência que introduzem e investem em sentidos e objetivos que inventam para si “convertendo assim o absurdo em espiritualidade”; o sentido e os objetivos são instituídos com o mesmo grau de violência de sua espiritualização, de tal modo que, como assevera Klossowski em sua análise sobre Nietzsche: “As formações soberanas não terão outro propósito que não o de mascarar a ausência de objetivo e de sentido da sua soberania com o fim orgânico da sua criação” (Klossowski, apud DELEUZE, GUATTARI, 2010, p. 458). É preciso, portanto, romper com as formas de soberania sobre a vida, exteriores e espiritualizadas, fazer desmoronar as estruturas que investem na interiorização e fechamento dos fluxos. É preciso mobilizar outras forças, forças inumanas que ultrapassem o humano como modelo e fundamento, um outro tipo de afeto que se coloque em dissonância com regimes dicotômicos e de exclusão que vigem como modelos de representação e codificação; que se situe num campo de impedimento de códigos sobre os corpos e os afetos, que recupere o corpo à vida e à terra, o corpo afetivo que foi assaltado por Deus para inocular um corpo organizado e com profundidade de uma alma que fosse sua imagem e semelhança. Artaud denuncia esse assalto e nos apresenta uma saída, um sistema de crueldade que se coloca em combate contra a subordinação ao juízo de deus, e do homem que instituiu um corpo organizado, definido pelos órgãos, regido pelas funções, pelo que funciona como fim de todo órgão, e por meio do qual pode dominar. Um sistema de crueldade destitui o fim e a função, e libera um corpo sem órgãos que encontra sua potência numa “vitalidade não orgânica” que envolve “devires mineral, vegetal, animal” (DELEUZE, 1997, p. 149). Contra o sujeito, o eu, é preciso confrontar um corpo sem órgãos que pulsa e grita, um corpo pleno em estado de vigília e crueldade que “sob os órgãos ele sente larvas e vermes

repugnantes, e a ação de um Deus que o sabotava ou estrangula ao organizá-lo” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 21). Tal “corpo” não pode mais restringir-se ao humano e seu modo de existência.

Como pontua Deleuze, o homem não configura uma certeza e realidade do conhecimento, mas uma “existência duvidosa” arregimentado à condição de ocupação do vazio deixado pelo fim da metafísica, pelo desmoronamento dos alicerces da representação, suas categorias e conceitos; e as chamadas ciências do homem surgem com a promessa de preencher este vazio, no momento em que “os seres vivos se alojam na profundidade específica da vida, as riquezas, no impulso progressivo das formas de produção, as palavras, no devir da linguagem” (DELEUZE, 2006, p. 124), sendo então organizados segundo as formas de trabalho, os modos de vida, o exercício da linguagem. No rastro do vazio que se desvela com “o fim do homem”, dar-se-á então a relação com o impensável, com o inumano, de novas topologias que demarcam mutações e “agitações” diante das quais o desmoronamento das estruturas que interiorizam os afetos evidencia a insurgência de forças do fora, um pensamento do *fora* como um novo plano de pensamento.

Sobre o novo plano, poderia acontecer que o problema dissesse respeito, agora, à existência daquele que **crê no mundo**, não propriamente na existência do mundo, mas em suas possibilidades em movimentos e em intensidades, para fazer nascer ainda novos modos de existência, mais próximos dos animais e dos rochedos. Pode ocorrer que **acreditar neste mundo, nesta vida**, se tenha tornado nossa tarefa mais difícil, ou a tarefa de um modo de existência por descobrir, hoje, sobre nosso plano de imanência. É a *conversão empirista* (temos tantas razões de não crer no mundo dos homens, perdemos o mundo, pior que uma noiva, um filho ou um deus...). Sim, o problema mudou (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 99; 1991, p. 72, grifos nosso).

A imanência não deve ser depositária de valores transcendentais de onde ela tiraria sua infinitude, sob o efeito de uma divindade, um Deus, como tutor da ilusão de uma promessa de vida plena, introduzindo a própria existência, a existência daquele que crê em Deus, numa esfera de negatividade, de enfraquecimento e esvaziamento. Não há critério para estabelecer uma hierarquia de valores num mundo transcendente, associado à perfeição. “Uma possibilidade de vida se avalia nela mesma, pelos movimentos que ela traça e pelas intensidades que ela cria, sobre um plano de imanência” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 98). Se não temos mais razão para subordinar a existência a um plano transcendente, fora da imanência, então é preciso considerar que perdemos o fundamento que sustentava a crença no mundo, perdemos a condição que nos fazia crer no mundo, e se perdemos a razão de nossa crença no mundo e de crer na existência, é preciso inventar uma nova razão de crença no mundo; é somente mediante a criação de uma nova ilusão, uma nova “fabulação” que poderemos acreditar novamente neste mundo.

Para isso, é necessária uma reversão empirista que possa não restituir uma terra perdida, mas promover uma conversão nos valores, reinventar um novo modo de vida que possa libertar-se dos sintomas de um desprezo pela terra em nome de uma transcendência e afirmar o ‘sentido da terra’, como proclamava Nietzsche, para que a terra se torne *leve* e “um dia um lugar de cura”, como bem lembra

Orlandi¹¹. Para que possamos libertar o pensamento do julgamento, conectá-lo às forças do fora, de onde conjuga-se a relação entre a filosofia e a não-filosofia, exercê-lo como um esporte, uma prática de *surf*, para que assim possamos experimentar o nexos entre pensamento e devir, um “*entrevaguear*”, “*flutuar nas vagas ou ao sabor delas*”, “*vaguear por entre ideias*”, entre as coisas e pensamentos “*sem fixar-se*” nem interiorizar-se, “*vagabundear ou perambular*”, “*vadiando em sonhos*”, pois a grande questão consiste em pensar, ressalta Orlandi: “como estar à altura de movimentos que não dependem da pequena e egocêntrica vontade?” (ORLANDI, 2018, p. 163).

Sob que condições podemos nos conectar com movimentos aberrantes e nômades que não estejam submetidos aos ditames de Deus, do homem, da verdade, do sujeito, da identidade do Eu, de toda causalidade requerida como princípio ou fundamento? Ora, recorrendo a citação que iniciamos esse texto, se Deleuze e Guattari denunciam que “*Falta-nos resistência ao presente*”, é porque é preciso que o pensamento encontre as condições de constituição de “uma nova terra e um povo que não existe ainda”. E assim como em Nietzsche é a arte que pode nos salvar da moral, do ideal ascético, do ideal de verdade e de toda forma de enfraquecimento da vida e negação da terra, para Deleuze, a arte apela para um “povo que falta” porque “o povo é sempre uma minoria criadora”, e se o artista precisa desse apelo, carrega em sua arte esse apelo, não significa que cabe a ele criar este povo, mas que a arte mobiliza uma potência criadora como resistência: “a arte é o que resiste: ela resiste à morte, à servidão, à infâmia, à vergonha” (DELEUZE, 1992, pp. 214-215). Ocorre que o povo não dispõe de tempo e educação para a arte; a vida dura, o trabalho pesado e o cotidiano asfíxiante lhe tiram o ânimo e a disposição para uma contemplação artística e estética, e mais que isso, a própria realidade estética parece não fazer parte da vida. Como poderia, então, o povo se envolver com a arte tendo em vista que a vida dura de sofrimento e desalento o afasta do sonho e da arte? É preciso criar-se, inventar-se, criar a si próprio a partir de seus próprios meios de forma a reconectar-se com a criação, reencontrar a dimensão da arte por meio de uma “*fabulação*”¹² da vida que conecte o povo à arte. E se a arte é o que resiste à servidão e à morte é porque ela nos liberta das amarras de nosso tempo e seus modelos de dominação. A resistência consiste em combater a universalidade, a uniformização, o nivelamento e colonização do pensamento; o estriamento da terra, a exclusão e extinção dos povos e territórios minoritários para assim, abrir-se ao devir da minoria para encontrar o “povo que falta”, e como asseveram Deleuze e Guattari, “a arte e a filosofia juntam-se neste ponto, a constituição de uma terra e de um povo ausentes, como correlato da criação” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 104).

¹¹ Orlandi nos lembra da importância da fluência, da leveza, de *entrevaguear* sobre as coisas, uma experiência próxima de esportes “que não têm sua origem na vontade do sujeito. É o caso dos que surfam ao saber de movimentos aberrantes das ondas do mar ou daqueles que se aliam a delgadas asas que, nos ares, aliviam a queda dos seus corpos ameaçados pela força gravitacional. Saber e poder fluir por movimentos dos quais não se é senhor...” (ORLANDI, 2018, p. 163).

¹² Para Deleuze, há “uma ‘fabulação’ comum ao povo e à arte” (DELEUZE, 1992, p. 215). Esse reencontro com a arte, criar a si por seus próprios meios, nos faz lembrar a inspiração nietzscheana de fazer da vida uma obra de arte, assim como, a ideia de uma estética da existência sustentada por Foucault.

A filosofia e a arte encontram-se unidas, portanto, nesse campo de batalha. Recriar a terra fora da tutela de uma transcendência, restituir a imanência pura e a crença neste mundo, é esta a atividade ética e artística mais elevada, e cabe a filosofia conduzir tal atividade como linha de resistência do pensamento: instaurar um combate contra a pequenez dos valores que negam a terra e enfraquecem a vida. A tarefa principal, mais difícil, portanto, passou a ser “acreditar neste mundo”, o que significa a radical descoberta de um novo “modo de existência”, uma crença na terra e na vida, e somente assim, lembrando Espinosa poderemos nos conectar com as afecções de “paixões alegres” que afirmam e aumentam nossa potência. Para tanto, é imperativo subverter os códigos, romper as barreiras, transpor os limites, desmontar as inclinações de uma instância judicativa, de princípios exteriores e transcendentais e “recriar a terra, os corpos, as linguagens, a memória, a partir das populações moleculares, das matilhas, dos bandos e inventar sua genealogia esquizofrênica” (LAPOUJADE, 2015, p. 306), que nos faça encontrar nosso próprio deserto, adentrar no acontecimento e conectar-se com as multiplicidades do *fora*, nômades, populações diferenciais, com os devires animais, devires inumanos, devires minoritários.

Tais devires constituem uma relação entre reinos distintos e heterogêneos que envolve desterritorialização, mutação, captura. “Ser traído no seu próprio reino, trair o seu sexo, a sua classe, a sua maioria” (DELEUZE, 2004, p. 60) são condições de um devir minoritário. Um devir que suplanta o domínio do homem, essa *existência duvidosa*, como dizia Foucault, destituindo o humano como centro, modelo de pensamento e da natureza, e vem combater o antropomorfismo presente na representação, combatendo assim o sistema de julgamento, o julgamento de Deus e do homem sobre o caos informulável e a intempestividade do devir. É o encontro entre forças díspares, que se conjuga com outras forças compostas de uma vitalidade para além do orgânico, forças muitas vezes invisíveis que cortam as linhas de segmentaridade e seus espaços de estriamento, exprimindo um corpo sem órgãos afetivo, intensivo, que impede os investimentos de culpa e de juízo e não se deixa codificar. O combate se constitui nessa confluência de forças que se conjuram como potências e cuja vitalidade não-orgânica se enreda nos devires, “todas essas associações de forças constituindo devires, um devir animal, um devir-vampiro, talvez até um devir-mulher que só se pode obter por meio do combate” (DELEUZE, 1997, p. 150).

De acordo com Orlandi, Deleuze “submete o *combate* a uma variação conceitual mais exigente” lembrando que “o combate acontece no próprio combatente” porque “o combate na imanência [...] articula-se em duas dimensões: em extensão e intensidade”, pois é preciso indagar diante da luta de resistência “que forças dominam o combate que ocorre em mim, enquanto combato tais ou quais intoleráveis externos a mim?”, e nesse sentido, os ‘*combates contra*’ se explicam nos ‘*combates-entre*’. Do ponto de vista prático, trata-se de um processo de apropriação de forças que formarão o novo, um devir, de tomar posse de uma força que se tornará minha, de compreender que “na imanência, minha participação no combate contra isto ou aquilo será modulada por um complexo cuidado de Si, um cuidado tecido pelas forças, a cuja aliança me sinto lançado” (ORLANDI, 2018, p. 53).

A reversão se constitui como utopia, a utopia filosófica que faz da filosofia, do pensamento, uma política: “É a utopia que faz a junção da filosofia com sua época [...] e é sempre com a utopia que a filosofia se torna política, e leva ao mais lato ponto a crítica de sua época” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 130, grifo do autor). Ela constitui “a desterritorialização absoluta, mas sempre no ponto crítico em que esta se conecta com o meio relativo presente e, sobretudo, com as forças abafadas neste meio”. Mas para que ela seja libertária é preciso que seja revolucionária, imanente, e situar a “revolução como plano de imanência, movimento infinito, sobrevôo absoluto” desde que esteja relacionado com o real e o presente, o aqui e agora, e se conecta com as lutas de seu tempo, a luta contra o capitalismo, suas apropriações e desterritorializações, o combate contra o racismo etc.... A utopia, seu sentido verdadeiro, define “esta conjunção da filosofia ou do conceito com o meio presente: filosofia política” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 130). O problema da utopia é a história que preexiste e que ela mobiliza, ao contrário do devir que “é mais geográfico que histórico. Tais são as revoluções e as sociedades de amigos, sociedades de resistência, pois criar é resistir: puros devires, puros acontecimentos sobre um plano de imanência” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 143).

É preciso promover um reviramento das condições de vida e de pensamento, que significa, como assevera Lapoujade, “*revirar os imperialismos* (o do Édipo, da linguagem, do significante, da estrutura etc...)” (LAPOUJADE, 2015, p. 312, grifo do autor). O pensamento atinge então seu paroxismo tendo em vista que não basta combater a imagem dogmática do pensamento, o combate deve ser levado ao extremo, a luta não é mais apenas contra o dogmatismo, contra a representação, o sujeito etc..., é contra os imperialismos e suas formas de soberania, suas formas de interioridade que visam dominar e se expandir por todos os estratos. Revirar ao avesso, “revirar o corpo orgânico nas variações intensivas do corpo sem órgãos. Sempre dobrar, desdobrar, multiplicar para romper essas formas de interioridade e entrar diretamente em contato com as multiplicidades do fora” (LAPOUJADE, 2015, p. 313).

Como denuncia Ailton Krenak, a humanidade se deslocou de forma absoluta da terra e “os únicos que ainda consideram que precisam ficar agarrados nessa terra”, que compreendem seu vínculo com a terra, “são aqueles que ficaram no meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. São caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes – a sub-humanidade” (KRENAK, 2019, p. 21), que vive na e para a terra; é uma camada bruta, rústica, que não vê a terra como exploração e mercadoria porque instituem na imanência o sentido da terra como sendo a própria existência, enquanto a humanidade vive às custas da exploração das florestas e de todas as outras formas de vida. “Se já houve outras configurações da Terra, inclusive sem a gente aqui, por que é que nos apegamos tanto a esse retrato com a gente aqui?”, indaga Krenak, por qual motivo nos prendemos ao humano como centro dominante, revestindo-se do direito de exercer sua hegemonia sobre a terra e a vida, de excluir outros tipos e formas de vida, controlar a natureza, dominar o planeta? “O

Antropoceno¹³ tem um sentido incisivo sobre a nossa existência, a nossa existência comum, a ideia do que é humano. O nosso apego a uma ideia fixa de paisagem da Terra e de humanidade é a marca mais profunda do Antropoceno” (KRENAK, 2019, p. 58). Essa imagem mental do humano e as modificações que este promove na natureza, suas intervenções, “faz parte do imaginário coletivo” que se construiu como desejos, projeções, e se foi sendo manipulada, retocada, até atingir uma “imagem com a qual nos sentimos identificados”, configurando uma “memória coletiva planetária” (KRENAK, 2019, p. 59).

E para concluir, tentamos pensar a relação entre filosofia e educação demarcando o plano de imanência filosófico na experiência ensinar-aprender e as determinações da máquina de ensino, o caráter heterogêneo e transversal de tais relações pensadas na perspectiva de uma *resistência ao presente*. A resistência ao presente constitui uma evocação ao devir, ao acontecimento, ao fora; uma resistência aos aprisionamentos e restrições do presente, ao esvaziamento da vida orquestrada pela verdade, pela transcendência, a moral e a religião; uma resistência aos apelos do capital, à riqueza e exploração do capitalismo com seu projeto de apropriação do desejo, dos corpos, seu investimento na miséria do mundo. Ou então, seria o caso de pensar e indagar, o que falta à resistência? Falta deslocar-se dos princípios e modelos do Eu, do sujeito, do objeto, da transcendência, e situar a imanência do pensamento entre a terra e o território como reivindica a geofilosofia de Deleuze e Guattari; fazer do pensamento a expressão de uma nova terra e um novo povo, indicar que é preciso conjurar as forças do devir e do fora; seguir os fluxos, os movimentos intensivos e não-orgânicos, tal como a arte nos faz imergir. A arte nos faz mergulhar no devir sem moralismo, sem freios, em enunciações coletivas e a-significantes que nos conecta com o infinito, o acontecimento, o fora.

Todavia, é necessário ir além da pura resistência ao presente e a arte nos concede as condições desse movimento, na flutuação das linhas e intensidades do devir. É preciso fazer da resistência um meio imanente de enfrentamento, de combate, um campo de batalha, uma guerrilha, uma máquina de guerra, e “diagnosticar nossos devires atuais” para encontrar “um devir-revolucionário” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 145) que nos coloque em movimentos intensivos sobre um espaço liso que possa desencadear, como pontua Orlandi, “arrastões intensivos”, “arrastões na imanência”¹⁴ capazes de destruir as formas que paralisam a vida, desmontar as estruturas que dividem e hierarquizam, e abrir as fendas do espaço estriado que se organiza em funções, papéis para deixar passar o novo, a liberação das multiplicidades sobre um espaço liso intensivo. Diagnosticar que devir-outro nos tornamos, quais

¹³ O termo Antropoceno é cunhado por alguns cientistas para designar a época atual do Planeta Terra com o impacto das ações humanas no ecossistema, e serve para caracterizar as mudanças que o humano implementou na composição da atmosfera. A humanidade promoveu mudanças tão profundas sobre a terra que modificou a época geológica, fixando o humano como centro dominante em substituição à natureza causando a extinção de várias espécies, uma destruição ambiental em larga escala e cujas consequências são devastadoras para o ecossistema, transformando completamente o Planeta Terra. Os efeitos dessa devastação já estão sendo comprovados e sentido, inclusive, no campo da saúde, das diversas doenças e vírus que se proliferam, como é o caso da atual pandemia e da grande proporção que ela tomou.

¹⁴ Conforme as preciosas palavras de Orlandi, ao nomear o título de seu último livro “Arrastões na imanência”, 2018.

sintomas se revelam no atual, há então uma sintomatologia, uma clínica que se ocupa em “diagnosticar os devires, em cada presente que passa, é o que Nietzsche atribuía ao filósofo como médico, ‘médico da civilização’ ou inventor de novos modos de existência imanentes” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 145). Fazer da resistência um combate que nos lance num devir revolucionário, um devir revolucionário que perpassa todas as esferas da vida e do pensamento, do ensino, da educação, para que possamos nos conectar com a “vitalidade não-orgânica”, o inumano, com as linhas que nos perpassam e que nos compõem, com as “linhas abstratas da arte”, e assim encontremos as condições de criação de uma nova terra e um novo povo, para que o povo que falta emergja com sua potência e devires minoritários, devires moleculares, devires-animais, devires-mulheres, devires-negros, devires-quilombolas, devires-índios, devires-florestas etc...

REFERÊNCIAS

DELEUZE, G. **Nietzsche e a filosofia**. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976.

DELEUZE, G. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

DELEUZE, G. **Conversações**. São Paulo: Ed. 34, 1992.

DELEUZE, G. **Crítica e Clínica**. São Paulo: Ed. 34, 1997.

DELEUZE, G. **Espinosa: filosofia prática**. São Paulo: Ed. Escuta, 2002.

DELEUZE, G. **Diálogos**. Lisboa: Ed. Relógio d'água, 2004.

DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 2006.

DELEUZE, G. **A Ilha deserta e outros textos**. (Org. David Lapoujade). Org. edição brasileira e revisão de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006.

DELEUZE, G. / GUATTARI, F. **Mille Plateaux: capitalismo et schizofrénie 2**. Paris, Les Éditions de Minuit, 1980.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Qu'est-ce que la philosophie?** Paris : Les Éd. de Minuit, 1990.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** São Paulo: Ed. 34, 1993.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia**, vol. 2. São Paulo: Ed. 34, 1995.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia**. Sao Paulo: Ed. 34, 2010.

- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Kafka, por uma literatura menor**. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2017.
- DIAS, S. **Lógica do acontecimento**. Porto. Ed. Afrontamento, 1995.
- GALLO, S. **Deleuze e a educação**. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2003.
- KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LAPOUJADE, D. **Deleuze, os movimentos aberrantes**. São Paulo: n-1 Edições, 2015.
- MONTEBELLO. P. **Deleuze, La passion de la pensée**. Paris: Vrin, 2008.
- NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- ORLANDI, Luiz B. L. **Arrastões na imanência**. Campinas-SP: Ed. Phi, 2018.
- SANTOS, Z. A. Acontecimento e sintoma, os agenciamentos do “ensinar”. In: **APRENDER** - Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação, v. 1 n. 14, 2015.
Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/aprender/article/view/3032/2532>
- TADEU, T. Deleuze e a questão da literalidade: uma via alternativa. In: Dossiê: Entre Deleuze e a educação. **Educação e Sociedade**, 26 (93), 2005.
Disponível em: <https://www.scielo.br/j/es/a/GyzVWvxdByygKZRJqP8PpHB/?lang=pt>
Acesso em abril de 2021.
- ZOURABICHVILI, F. **Qu'est-ce qu'un devenir, pour Gilles Deleuze ?**
Conférence prononcée à Horlieu (Lyon) le 27 mars 1997.
Disponível em: <http://horlieu-editions.com/brochures/zourabichvili-qu-est-ce-qu-un-devenir-pour-gilles-deleuze.pdf>
Acesso em maio de 2021.
- ZOURABICHVILI, F. Deleuze. Une philosophie de l'événement. In: ZOURABICHVILI, F.; SAUVAGNARGUES, A.; MARRATI, P. **La philosophie de Deleuze**. Paris: PUF, 2004.
- ZOURABICHVILI, François. Deleuze e a questão da literalidade. In: Dossiê: Entre Deleuze e a educação. **Educação e Sociedade**, Campinas, vol. 26, n. 93, p. 1309-1321, 2005.

*Recebido em: 01 de junho de 2021.
Aprovado em: 20 de junho de 2021.*