

Criar saídas e um ensino de filosofia

Aspis, Renata Lima

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Aspis, R. L. (2012). Criar saídas e um ensino de filosofia. *ETD - Educação Temática Digital*, 14(1), 199-215. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-313041>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Free Digital Peer Publishing Licence zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den DiPP-Lizenzen finden Sie hier:
<http://www.dipp.nrw.de/lizenzen/dppl/service/dppl/>

Terms of use:

This document is made available under a Free Digital Peer Publishing Licence. For more information see:
<http://www.dipp.nrw.de/lizenzen/dppl/service/dppl/>

CRIAR SAÍDAS E UM ENSINO DE FILOSOFIA

CREATING WAYS OUT AND PHILOSOPHY TEACHING

Renata Lima Aspís¹

Resumo

O presente artigo pretende propor um determinado ensino de filosofia para jovens, hoje, na escola, que seja uma forma de ação política transformadora do mundo. Partimos da contextualização de nossos tempos como tendo a vida tomada pela política em *sociedades de controle* para defendermos a ação de criação de mundos possíveis a partir do mundo dado e imposto pelos mecanismos de poder que nos capturam. A possibilidade de criação não é mérito de poucos, está ao alcance de qualquer um, do homem comum. Uma ação educativa da filosofia na escola poderia ser a de fazer os alunos passarem por uma experiência filosófica em seu pensamento como uma disciplina de criar conceitos, dentro dessa perspectiva de incentivar a criação de outros tantos mundos possíveis e diferentes.

Palavras-chave: Controle social. Filosofia. Ensino – Filosofia.

Abstract

This article intends to propose a particular teaching of philosophy to young people in school today that could be a form of political action to transform the world. From the context of our times as having life taken by the political in societies of control we defend the action of creation of possible worlds from this world imposed by the mechanisms of power that captures us. The possibility of creation is not merit of a few, it is available to anyone, to the common man. An educational philosophy action in school might be to make students go through an philosophical experience in their thinking as a discipline of creating concepts within this perspective to encourage the creation of so many different possible worlds.

Keywords: Social Control. Philosophy. Teaching – Philosophy.

¹ Graduada em Filosofia. Mestre e doutora em Filosofia da Educação pela Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas – Unicamp. Participa do Grupo Diferenças e Subjetividades em Educação e do Grupo de Estudos Transversal – FE/Unicamp. Professora de filosofia no Ensino Médio na rede particular de ensino há mais de duas décadas. E-mail: renaspis@terra.com.br.

SOCIEDADES DE CONTROLE E CAPTURA

Desde a Modernidade até antes do final da chamada Guerra Fria e antes da revolução microeletrônica, na década dos anos 80 do século passado, podíamos dividir o mundo em dois polos contraditórios que se relacionavam dialeticamente: a negação mútua termo a termo clamava por um posicionamento excludente; ou bem isso ou aquilo. O modelo da política moderna ainda sobreviveu até o final da Segunda Guerra mundial, quando já podemos perceber o que Deleuze chamou de “sociedades de controle”, mesclando-se às sociedades disciplinares, assim caracterizadas por Foucault.

Foucault situou as *sociedades disciplinares* nos séculos XVIII e XIX; atingem seu apogeu no início do século XX. Elas procedem à organização dos grandes meios de confinamento. O indivíduo não cessa de passar de um espaço fechado a outro, cada um com suas leis [...] mas as disciplinas, por sua vez, também conheceriam uma crise, em favor de novas forças que se instalavam lentamente e que se precipitariam depois da Segunda Guerra mundial: sociedades disciplinares é o que já não éramos mais, o que deixávamos de ser [...] São as *sociedades de controle* que estão substituindo as sociedades disciplinares. “Controle” é o nome que Burroughs propõe para designar o novo monstro, e que Foucault reconhece como nosso futuro próximo. (DELEUZE, 1992, p. 220, grifos do autor)

A avalanche de desenvolvimento tecnológico a que vimos sendo submetidos desde a bomba atômica nos submete ao poder do conhecimento científico-tecnológico a partir de dentro de nossas comidas, nossos remédios, nosso amor, nossa fala. Agora já não é mais necessário o confinamento que caracterizou as disciplinas; já estamos presos a nossa obsessão de consumir os brinquedos eletrônicos que vão nos controlar, cada vez mais atraentes e – oh! – cada vez mais necessários, imprescindíveis. Como imaginar a vida hoje sem a TV, a Internet, a telefonia celular, a indústria farmacêutica... Não estamos apenas sob uma evolução da tecnologia, pois isso vem atrelado a uma mudança estrutural do capitalismo.

O capitalismo hoje já não opera por inclusão, não se trata mais de arrebatar o maior número de trabalhadores que for possível na produção, não se trata mais de produção e consumo em massa, de exército de reserva, de fordismo. A produção, relegada ao terceiro mundo, já não produz riquezas. Forrester nos alerta para o “horror econômico” que vivemos hoje, no qual a exclusão passa a ser necessária, pois faz parte da estrutura do capitalismo financeiro (FORRESTER, 1997). Exclusão que atinge dois

terços da população mundial². Todo o nosso sonho humanista de liberdade, igualdade e fraternidade, por terra.

Segundo a concepção de Deleuze, a fábrica cedeu lugar à empresa, a assinatura cedeu lugar à senha, máquinas energéticas trocadas por máquinas eletrônicas, moedas cunhadas em ouro por ações, a toupeira dá lugar à serpente. O controle é fluido, escorre por cada fresta, desliza continuamente. A toupeira cava tocas e túneis, produzindo energia descontinuamente.

[...] A família, a escola, o exército, a fábrica não são mais espaços analógicos distintos que convergem para um proprietário, Estado ou potência privada, mas são agora figuras cifradas, deformáveis e transformáveis, de uma empresa que só tem gerentes. [...] O serviço de vendas tornou-se o centro ou a “alma” da empresa. Informam-nos que as empresas têm uma alma, o que é efetivamente a notícia mais terrificante do mundo. O marketing é agora o instrumento de controle social [...] O homem não é mais o homem confinado, mas o homem endividado. (DELEUZE, 1992, p. 224)

A partir dos meados da década dos anos 80 do século passado, com o final da Guerra Fria, a revolução microeletrônica, o processo de globalização da economia mundial, vivemos presos ao chamado capitalismo financeiro, nanoeletrônico, de *marketing*. Parece que estamos submetidos a mecanismos poderosos que nos roubam nossas vidas. Tudo está armado para nos fazer crer que o mundo é esse, que assim é e que esse é o único mundo possível.

A investigação da relação entre vida e política na contemporaneidade já não nos é estranha desde os finais dos anos 70 do século passado, com a criação do conceito de biopolítica por Foucault. Esse é entendido, grosso modo, como um movimento crescente de politização da vida, no qual a vida natural dos homens vai sendo capturada pelos mecanismos de poder, passando a ser calculada e controlada. Segundo o filósofo, a partir do século XVII, todo um feixe de relações se desenvolve entre dois polos de poder sobre a vida: um deles, que surge primeiro, assalta as forças do corpo, tomando-o como máquina; adentra-o; amplia determinadas aptidões úteis à produção; dociliza, por meio de “procedimentos de poder que caracterizam as disciplinas: anátomo-política do corpo humano” (FOUCAULT, 1977, p. 131). O segundo, que aparece já nos meados do século seguinte, se caracteriza por controlar e intervir nos processos biológicos,

² Cf. o interessantíssimo filme documentário *Surplus*, de Johan Söderberg, de 2003, que, com esmerado trabalho de montagem de imagens e sons, problematiza de forma bastante impactante e irônica os paradoxos da sociedade de controle pelo consumo.

Encontra-se em <http://www.youtube.com/watch?v=YbpmWeymWWw>

nascimentos e mortes, doenças e saúde, etc. Centra-se no corpo-espécie, transpassa o corpo da população, regulando-o, “uma série de intervenções e controles reguladores: uma bio-política da população” (FOUCAULT, 1977, p. 131). Tecnologia dupla face, anatômica e celular, do indivíduo e da população, do corpo e dos processos da vida, é característica de um poder cuja função já não é mais o poder de “causar a morte ou deixar viver”, mas de investir sobre a vida, “causar a vida ou devolver à morte” (FOUCAULT, 1977, p. 130).

[D]everíamos falar de “bio-política” para designar o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana [...] Não é necessário insistir, também, sobre a proliferação das tecnologias políticas que, a partir de então, vão investir sobre o corpo, a saúde, as maneiras de se alimentar e de morar, as condições de vida, todo o espaço da existência (FOUCAULT, 1977, p. 134-135).

TUDO O ESPAÇO DA EXISTÊNCIA...

Hoje, passados mais de 30 anos, o mundo se organiza de uma forma que talvez nem os mais perspicazes filósofos do final do século puderam imaginar, embora eles tenham nos deixado excelentes chaves de análise para compreender esses processos. A popularização do uso da Internet para praticamente tudo, desde a globalização da economia até o pedido de pizza da esquina é algo que nos atravessa de forma ultrarrápida e nos possibilita outras formas de relação com os outros; surgem novas possibilidades de realidades, de verdade e subjetivação.

Lazzarato nos faz atentar para o fato de que não é apenas o corpo que está reduzido ao organismo pela disciplina e a população que está regulada pela biopolítica, ambas tecnologias espaciais, mas o tempo, o tempo da existência que é capturado (LAZZARATO, 2006). Há a necessidade de acrescentar a dimensão temporal aos processos biológicos da espécie. Todo o espaço da existência: espaço de tempo, inclusive – não apenas tempo cronológico, mas tempo de existência; tempo de virtual; o tempo dos possíveis ainda não criados e atualizados; o tempo da imprevisibilidade, das criações, da potência de transformações, do devir. E esse acréscimo nos leva a pensar como objeto da biopolítica não apenas a “população”, mas também o “público”. Conceito este fundamental para pensarmos as sociedades de controle: o controle é feito por modulação, em espaço aberto, modulação das intensidades do público, seus desejos,

crenças, memória. E a noção de público está diretamente ligada ao tempo, mais que ao espaço. Lazzarato retoma o sociólogo Gabriel Tarde para usar a noção de público a fim de diferenciar as técnicas de poder do controle daquelas da disciplina, Tarde diz que no final do século XIX entrávamos na era dos públicos.

[O] grupo social não se constituía mais nem por aglomerações, nem pela classe, nem pela população, mas pelo público (ou melhor, pelos públicos). Por público ele entende o público dos meios de comunicação, o público de um jornal: “O público é uma massa dispersa em que a influência das mentes, umas sobre as outras, se torna uma ação à distância” (Gabriel Tarde, *L’Opinion et la foule*, Paris, PUF, 1989) [...] A subordinação do espaço ao tempo define um bloco espaço-temporal encarnado, segundo Tarde, nas tecnologias da velocidade, da transmissão, do contágio e da propagação à distância [...] as técnicas de controle e de constituição dos públicos colocam em primeiro plano o tempo e suas virtualidades (LAZZARATO, 2006, p. 75).

Tecnologias da comunicação: cooperação entre os cérebros, a distância. A enunciação coletiva de possíveis mundos reduz-se à comunicação de um mundo único, reproduzido ao menos infinito pela opinião pública: enquetes, julgamentos únicos, assuntos únicos, TV, internet, uma única percepção coletiva, moda, onda, rebanho, todo o espaço-tempo da existência. Controle, remoto. Memórias, crenças desejos, vida: modulação.

“Governar [...] é estruturar o eventual campo de ação dos outros” (FOUCAULT, 1995, p. 244), é controlar as possibilidades, determinar os modos possíveis, modular os fluxos. Não é proibição sumária, não é causar a morte, “ele incita, induz, desvia, facilita ou torna mais difícil, amplia ou limita, torna mais ou menos provável” (FOUCAULT, 1995, p. 243). Foucaultianamente: o exercício do poder faz parte das relações humanas, e a resistência é inerente ao poder; no entanto, o que a governamentalidade nos aponta é o fenômeno de as diversas e intrincadas relações de poder da sociedade hoje terem tomado a forma Estado. “Ao nos referirmos ao sentido da palavra ‘governo’, poderíamos dizer que as relações de poder foram progressivamente governamentalizadas, ou seja, elaboradas, racionalizadas e centralizadas na forma ou sob a caução das instituições do Estado” (FOUCAULT, 1995, p. 247). Assim sendo, poderíamos dizer que a humanidade de um indivíduo está na sua participação em um sistema de verdades predeterminadas sobre si mesmo e sobre o mundo, um único e possível mundo, este também dado previamente; peça de um jogo de tabuleiro. O ponto que queremos salientar aqui é que a governamentalidade captura a multiplicidade. O que essa forma de poder sobre as subjetividades faz é reduzir a

multiplicidade a um conjunto de pares de opostos. No reducionismo do capitalismo e também do comunismo, todos os “n” devires possíveis são diminuídos a pares de opostos, como operário/capitalista, homem/mulher, adulto/criança, natureza/sociedade, trabalho/lazer, etc., e é em torno disso que se cria “uma série de aparelhos específicos de ‘governo’ [...] [e] toda uma série de saberes” (FOUCAULT, 2008, p. 143).

Quando ainda no mundo dividido em dois, a resistência era o embate frente a frente, as massas saíam às ruas para protestar, os sindicatos organizavam o proletariado contra a burguesia, era a escolha de um mundo ou de outro. Era caso de tomar consciência da exploração e, unindo-se aos seus pares, opor-se a ela cara a cara. Porém, hoje, como fazer movimento de resistência às forças que nos impedem? Não se trata mais de empunhar bandeiras e sair às ruas, gritando palavras de ordem. “Já não dispomos da imagem de um proletário a quem bastaria tomar consciência” (DELEUZE, 1992, p. 213). A que recorrer para resistir? O corpo organizado pela disciplina, a vida celular da população regulada pela biopolítica, o público modulado em seus possíveis, imaginação, ideias, desejos, crenças, formas de pensar, de sentir: controle. Tantas dimensões da vida capturadas. Mas sempre alguma coisa escapa....

“Sempre vaza ou foge alguma coisa, que escapa às organizações binárias, ao aparelho de ressonância, à máquina de sobrecodificação: aquilo que se atribui a uma ‘evolução dos costumes’, os jovens, as mulheres, os loucos, etc.” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 94).

Na análise que Deleuze e Guattari fazem do capitalismo, usam antes as linhas de fuga do que as contradições para definir as sociedades. Escapar, criar saídas, desvios. Não há contradição termo a termo, como as lutas de classes, duplas de opostos reconstituindo o uno em movimento dialético. Ao invés disso: multiplicidade. Multiplicidade de mundos possíveis. Para Deleuze, tocado por uma herança de Leibniz, o mundo é virtual (conceito chave da “ontologia” deleuziana, que nada tem a ver com o jargão informacional usado atualmente), isto é, uma multiplicidade de acontecimentos, de conexões: rizoma desdobrado à enésima potência intensiva, um proliferado de enunciações e máquinas, complexo descentrado de possíveis atualizados conectados, criações: *crazy patchwork* “[O] mundo como colcha de retalhos” (DELEUZE, 1992, p. 184). Na concepção platônica de mundo, que seguimos ainda hoje, como se fosse natural, o mundo é uma realização de uma essência que já está dada, *a priori*. O mundo possível surge quando a essência inexorável é realizada. Na concepção deleuziana, não

há nada que esteja dado de antemão, os possíveis têm de ser criados. Essa criação é uma possibilidade para os homens. Um acontecimento é um possível que é enunciado por signos e se efetua na ação, irredutível a representações, é uma singularidade. Todo e cada homem pode criar: enunciar e efetuar novos possíveis, assim como pode se restringir a reproduzir os acontecimentos já criados, sem vigor, sem revigor, renovação, vida.

A invenção não é prerrogativa dos grandes gênios, nem monopólio da indústria ou da ciência, ela é a potência do homem comum (Tarde/Lazzarato). Todos e qualquer um inventam, na densidade social da cidade, na conversa, nos costumes, no lazer – novos desejos e novas crenças, novas associações e novas formas de cooperação. Cada variação, por minúscula que seja, ao propagar-se e ser imitada, torna-se quantidade social, e assim pode ensejar outras invenções e novas imitações, novas associações e novas formas de cooperação. Nessa economia afetiva, a subjetividade não é efeito ou superestrutura etérea, mas força viva, quantidade social, potência psíquica e política (PELBART, 2003, p. 138)

Portanto, segundo as chamadas filosofias do acontecimento, as criações de saídas, de linhas de fuga é que vão compondo os mundos possíveis. Essa é uma concepção que opera pela lógica da chamada disjunção inclusiva, ou seja, uma lógica que admite existirem coisas de naturezas contrárias, porém, que não se contradizem – podem conviver sem que haja o imperativo de exclusão de uma delas, troca-se o *ou* pelo *e*. O *e* que possibilita conexões (mesmo entre coisas contraditórias, pois essas não se opõem termo a termo, já que não estão inscritas em uma linearidade – do começo para o fim, do superficial para o profundo –, mas, sim, em um movimento espiral, turbilhonar), e... e... e “[U]ma lógica do E, reverter a ontologia, destituir o fundamento, anular fim e começo [...] um movimento transversal que as carrega uma *e* outra” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 37). Multiplicidade de possíveis, conectados: colcha de retalhos. Uma multiplicidade de singularidades.

Assim, destitui-se a contradição como elemento de composição das sociedades, que é substituída pela criação de linhas de fuga, criação de saídas, o que nos leva à substituição das classes sociais pelas minorias como agentes desse movimento. Minoria, aqui, no entanto, não diz respeito à quantidade.

As minorias e as majorias não se distinguem pelo número. Uma minoria pode ser mais numerosa que uma maioria. O que define a maioria é um modelo ao qual é preciso estar conforme: por exemplo, o europeu médio adulto macho habitante das cidades... Ao passo que uma minoria não tem modelo, é um devir, um processo [...] Mas sua potência provém do que ela soube criar, e que passará mais ou menos para o modelo, sem dele depender (DELEUZE, 1992, p. 214).

As minorias, “os jovens, as mulheres, os loucos, etc.” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 94), criando saídas, “aquilo que se atribui a uma ‘evolução dos costumes’” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 94). Movimentos menores, de criação. Criação de saídas.

Deleuze e Guattari, quando escrevem *Kafka, por uma literatura menor* (1977) criam o conceito de “menor”, usando-o em relação à literatura; essa literatura faz uma enunciação coletiva, exprime uma outra comunidade potencial, forja os meios de uma outra consciência e sensibilidade, é uma literatura “acontecimental”. “Menor” ali está sendo entendido não no sentido moderno de menoridade intelectual como baixa capacidade de discernimento racional e conseqüente menor capacidade no uso da liberdade. “Menor” aí se refere a um uso específico que uma minoria faz da língua oficial, maior. “Uma literatura menor não é a de uma língua menor, mas antes a que uma minoria faz em uma língua maior” (DELEUZE; GUATTARI, 1977, p. 25). Neste tipo de literatura, tudo é político, cada caso particular adquire um valor coletivo, está conectado a outras dimensões. Segundo os autores, Kafka renuncia à bipolaridade do sujeito de enunciação: o narrador e o personagem. Troca esse sujeito de enunciação pelo agenciamento coletivo de enunciação. Esta literatura que faz uma enunciação coletiva exprime uma outra comunidade potencial, forja os meios de uma outra consciência e sensibilidade. “[...] ‘menor’ não qualifica mais certas literaturas, mas as condições revolucionárias de toda literatura no seio daquela que chamamos de grande (ou estabelecida)” (DELEUZE; GUATTARI, 1977, p. 28). Um exercício específico, menor, revolucionário, dentro de uma língua maior é o que a torna uma máquina coletiva de expressão. É expressão de uma minoria que se refere a um povo.

Retomando: na análise do capitalismo que Deleuze e Guattari fazem, em suas obras *O Anti-Édipo* (2010) e *Mil Platôs, capitalismo e esquizofrenia* (1995/1996/1997), de cinco volumes, as contradições são trocadas pelas linhas de fuga e as classes sociais pelas minorias. Além disso, a ideia de resistência é formada pelos movimentos constantes das máquinas de guerra.

Em *Tratado de Nomadologia: a máquina de guerra*, no quinto volume de *Mil Platôs, capitalismo e esquizofrenia* (DELEUZE; GUATTARI, 1997), os filósofos trabalham a ideia de uma máquina de guerra (que absolutamente não se define pela guerra), que seria exterior ao aparelho de Estado. Apesar de terem naturezas contraditórias, a exterioridade da máquina de guerra e a interioridade do Estado devem

ser pensadas em termos de coexistência, já que funcionam pela lógica da disjunção inclusiva, segundo a qual não há oposição termo a termo. Este em um constante esforço de apropriação e dominação e aquelas em seus movimentos de metamorfoses, o Estado desenvolve práticas de opressão, ridicularização, proibição às máquinas de guerra e, quando mais inteligente, ataca por imitação e fagocitose: captura. Mas há fenômenos fronteiriços possíveis para elas, de pressão sobre o Estado, criação de linhas de fuga e desvio turbilhonar. Há um movimento constante entre aparelho de Estado e máquinas de guerra, movimentos de um ir se transformando no outro. Não podemos pensar em termos de oposição simples, de contradição excludente. Os termos não estão na mesma dimensão; não se chocam de frente: eles se desencontram na espiral, há sempre uma saída que permite a criação de uma nova dimensão: *crazy patchwork*, o mundo como colcha de retalhos. Desse modo, não há blocos identitários de vencedores e vencidos. A luta pela vida é constante.

Será possível que no momento em que já não existe, vencida pelo Estado, a máquina de guerra testemunhe ao máximo sua irrefutabilidade, enxameie em máquinas de pensar, de amar, de morrer, de criar, que dispõem de forças vivas ou revolucionárias suscetíveis de colocar em questão o Estado triunfante? É no mesmo movimento que a máquina de guerra já está ultrapassada, condenada, apropriada, e que ela toma novas formas, se metamorfoseia, afirmando sua irredutibilidade, sua exterioridade: desenrolar esse meio de exterioridade pura que o homem de Estado ocidental, ou o pensador ocidental, não param de reduzir? (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 18).

As máquinas de guerra são uma nova forma de ocupar o espaço-tempo e de inventar novos espaços-tempo. São, assim, os movimentos revolucionários e os movimentos artísticos, são movimentos de resistência pela criação. Podemos pensar assim também algum movimento educacional? Que atos educacionais poderiam permitir que se configurassem assim os jovens, como uma minoria? Os jovens como minoria que escapa da centralização e da totalização, que cria linhas de fuga, que contraria a grande organização da escola. Como fomentar a irredutibilidade? Um determinado movimento de ensino de filosofia? Pensar em jovens como minoria nos convida a pensar o ensino como máquina de guerra: criar linhas de fuga, resistir.

“Temos que promover novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos” (FOUCAULT, 1995, p. 239).

Nosso grande problema político de hoje: reexistir. Criar outras formas de existir para rebater as pré-programadas impostas formas de individualização governada. As formas *a priori* impostas à vida, reduzindo a multiplicidade a pares de opostos, reduzindo os possíveis a um mundo único. Criar novas subjetividades, insistindo em existir, vivo. Movimentos constantes de existir, sem governo, desgovernadamente reexistir.

Cabe-nos perguntar quais são as formas de “contraconduta”, de resistência, ou ainda reexistência, como preferimos denominar, que esses movimentos podem adquirir atualmente na educação e, especificamente, no ensino de filosofia?

RESISTÊNCIA E CRIAR SAÍDAS: UM ENSINO DE FILOSOFIA

Governar como forma de poder não é menos do que fazemos em sala de aula; agir antecipando e direcionando as possibilidades de ação dos alunos: modulação. Teorias da aprendizagem que balizam as ações educacionais, planejamentos específicos de período por período, avaliações de verificação de aquisição dos conteúdos e das habilidades ensinados, preparação de aulas, etc. Todas essas ações perfeitamente plausíveis em um universo de ensino são ações de governo, configuram uma estruturação do campo de possíveis dos alunos. Possibilidades capturadas na modulação, não é proibição sumária, mas “ele incita, induz, desvia ou torna mais difícil, amplia ou limita, torna mais ou menos provável; no limite, ele coage ou impede” (FOUCAULT, 1995, p. 245). Conhecemos isso na escola. Em relação tanto aos comportamentos físicos dos corpos quanto aos seus pensamentos e a suas sensações.

Novamente: “Temos que promover novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos” (FOUCAULT, 1995, p. 239). Individualidade governada. Como podemos pensar em efetivar a promoção de novas formas de subjetividade, recusando que outrem (a escola-Estado, o professor-Estado, o *marketing*-Estado, etc.) conduza nossas condutas, todas as dimensões de nossas condutas, nossos fluxos de pensamento, de desejo, imaginação, sexo, devires, mundos possíveis. Quais ações de professor não são ações de governo? Como promover novas formas de subjetividade dentro do curso de filosofia para jovens, dentro da escola? Como promover novas formas de subjetividade que não sejam da esfera da reprodução, mas, sim, do acontecimento?

Pensamos em um determinado ensino de filosofia que se situa como um movimento de resistência política hoje, no mundo único ocidental, porque opera táticas de enxamear a multiplicidade, é contra o aprisionamento do devir, contra a imobilização em uma única forma de pensar, uma única individualidade; é contra a sujeição. É o ensino de filosofia como experiência, que faz surgir a possibilidade uma determinada disciplina no pensamento, a filosófica.

Entendemos aqui que a filosofia não é uma reflexão crítica sobre um objeto. A filosofia não é discussão. Ela é criação. Esta é a concepção de Deleuze.

A filosofia não é comunicativa, assim como não é contemplativa nem reflexiva: ela é, por natureza, criadora, ou mesmo revolucionária, uma vez que não pára de criar novos conceitos [...] o conceito é o que impede que o pensamento seja uma simples opinião, um conselho, uma discussão, uma tagarelice (DELEUZE, 1992, p.170).

O conceito, criação da filosofia por excelência, é uma resposta a uma necessidade. A necessidade de um conceito se impõe a partir de um problema. A elaboração de problemas e a elaboração de possíveis respostas a esses problemas é mais da atividade filosófica do que das teorias, críticas ou reflexivas. É o problema que incomoda, que move o pensamento. O pensamento precisa ser provocado, deve haver um incômodo a ser transposto, uma estranheza insuportável que gere a necessidade de pensar. “[É] absolutamente necessário que ele [o pensamento] nasça, por arrombamento, do fortuito do mundo. O que é primeiro no pensamento é o arrombamento, a violência, é o inimigo” (DELEUZE, 2006a, p. 203). Sendo assim, esse ensino de filosofia deve partir necessariamente de problemas, mas não sem antes contar com a sensibilidade dos alunos para eles. Dessa forma, o primeiro passo do ensino de filosofia será a sensibilização dos alunos.

[N]ossos mestres são aqueles que nos tocam com uma novidade radical, aqueles que sabem inventar uma técnica artística ou literária e encontrar as maneiras de pensar que correspondem à nossa *modernidade*, quer dizer, tanto às nossas dificuldades, quanto a nossos entusiasmos difusos [...] Quem nos ensinou novas maneiras de pensar? [...] Os novos temas, um certo estilo novo, uma nova maneira polêmica e agressiva de levantar os problemas, tudo isso veio de Sartre (DELEUZE, 2006b, p. 107, grifo do autor).

Afetar. Afetar os alunos com a filosofia, na filosofia, para a filosofia. O mestre, no sentido colocado por Deleuze em relação a Sartre, é um intercessor, alguém que intercede no processo de subjetivação do outro de forma potente, que gera

questionamentos, desanestesia, que mostra novas formas de pensar e possibilidades de criação. É alguém que faz lembrar-se da vida, da vivacidade da vida; que engendra novas formas de subjetividade, e, portanto é resistência, reexistência. O professor escolar pode ser isso. Alguém que toque, que afete. Cada um de nós, em nossas experiências escolares particulares, temos exemplos disso, não importa tanto a “matéria” que o professor ensinava, mas algo em sua maneira nos tocou e foi inesquecível, algo que foi um ensinamento, que talvez o professor nem saiba que tenha ensinado. Como professores, podemos tomar para nós a função de afetação: deliberadamente escolher elementos e formas de afetar os alunos para a filosofia, através da filosofia. “Os afectos atravessam o corpo como flechas, são armas de guerra” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 18). Afetá-los para se afetarem com os problemas filosóficos e, posteriormente, com os conhecimentos erigidos em cima disso. A posição do professor, tomada dessa forma, de afetação, seria a de inocular a ocupação e a preocupação com problemas filosóficos nos alunos. Infestar na sala de aula o desejo de lidar com problemas filosóficos, fazer com que isso possua os alunos, que se hospede neles e faça com que já não sejam mais os mesmos, que adoeçam de filosofia ou que se curem.

Esse será um ensino contra a escola, operando contra a formatação, a formação. Será uma deformação das individualidades governadas, submissas a processos de controle de seus corpos, dos pensamentos, das sensibilidades. Libertar as sensibilidades e gerar a ideia e a prática de que a criação é possível. Contra o mundo único já dado pela tradição, pelo desenvolvimento tecnológico, pelo *marketing*, pelo consumo, em oposição à redução da vida a isso, sensibilizar os alunos para as possibilidades de criação de conceitos por meio da filosofia, a criação de saídas.

O conto *Um relatório para uma Academia*, de Franz Kafka, escrito e publicado em 1917, é a narração da história de um macaco que se transformou em um ser humano, apresentada para a academia por ele mesmo.

Eu não tinha saída mas precisava arranjar uma, pois sem ela não podia viver [...] Tenho medo de que não compreendam direito o que entendo por saída. Emprego a palavra no seu sentido mais comum e pleno. É intencionalmente que não digo liberdade. Não me refiro a esse grande sentimento de liberdade por todos os lados. Como macaco eu talvez o conhecesse e travei conhecimento com pessoas que têm essa aspiração. Mas no que me diz respeito, eu não exigia liberdade nem naquela época nem hoje. Dito de passagem: é muito freqüente que os homens se ludibriem entre si com a liberdade. E assim como a liberdade figura entre os sentimentos mais sublimes, também o ludíbrio correspondente figura entre os mais elevados [...] Não, liberdade eu não queria. Apenas uma saída; à direita, à esquerda, para onde quer que fosse; eu não fazia outras exigências; a saída podia também ser apenas um engano; a exigência era pequena, o engano não seria maior. Ir em frente, ir em frente! Só não ficar parado com os braços levantados, comprimido contra a parede de um caixote (KAFKA, 1999, p. 64-65)

Precisava encontrar uma saída, só pedia uma saída, sem a qual não poderia viver, deliberadamente não almejava a liberdade, sonho inatingível que leva a ações desesperadas, suicidas: “[...] [s]e eu fosse um adepto da já referida liberdade, teria com certeza preferido o oceano” (KAFKA, 1999, p. 67). Precisava criar uma saída. Encontrar uma saída, para esse macaco, era um ato de criação, pois não se tratava de escapar de uma maneira qualquer: “[...] [d]a perspectiva de hoje me parece que eu teria no mínimo pressentido que precisava achar uma saída caso quisesse viver, mas que essa saída não devia ser alcançada pela fuga (KAFKA, 1999, p. 66)”. Não se tratava de fugir bestialmente, de forma impensada, mas, sim, de, a partir da percepção do enjaulamento, inventar uma estratégia de ação que transformasse a jaula. Resistir à jaula não é revolta descontrolada, fuga e tampouco conformidade. A forma de resistir à jaula é ato, ato de criação, criação de possíveis. A saída não existe, até que se lance a ela, não está lá à espera de ser descoberta, ou seja, não há saída, se não sairmos. Não há um possível *a priori*, esperando para ser realizado; há que inventar os possíveis. Primeiro há o ato de sair, e depois surge a saída; ela só é possível quando já foi feita.. Não há garantias anteriores à ação de sair que possam nos assegurar o sucesso ou o malogro. “[N]ão se fazem promessas como essa para realizações aparentemente impossíveis. Mas se as realizações são cumpridas, também as promessas aparecem em seguida, exatamente no ponto em que tinham sido inutilmente buscadas” (KAFKA, 1999, p. 67). Realizar o impossível, então!

Não se trata de fazer a revolução, juntar os indivíduos da mesma classe e lutar, em oposição direta, contra os exploradores. A chave de análise das filosofias do acontecimento nos permite falar em microrrevoluções: minorias criando linhas de fuga

“[e]u não tinha saída mas precisava arranjar uma, pois sem ela não podia viver [...] intencionalmente que não digo liberdade” (KAFKA, 1999, p. 64-65); criar saídas, desvios ao controle, criação de novas formas de subjetividades que não estejam submissas ao governo de outrem: vida capturada.

Ensinar filosofia como experiência. Como poderia ser experimentar fazer filosofia com os alunos?

Para que a aprendizagem seja experiência, o ensino tem de ser experiência. E isso se dá por meio de problemas. A experiência filosófica no pensamento se dá a partir de problemas. Os problemas que já temos; não precisamos de outros, não precisamos dos problemas de outrem, nada teríamos de experimental a fazer com eles. Os problemas de que trata a filosofia todos nós os temos, são os problemas da existência humana. Cada um de nós está sensibilizado por eles de formas distintas, com diferentes intensidades e interesses, uns são mais incômodos que outros, uns mais insistentes, alguns reincidem. Debato-nos contra eles e temos que fazer algo que nos proteja. O senso comum é uma forma muito difundida entre nós para cumprir essa função. Esse consenso é tão eficiente para nos proteger do incômodo dos problemas, que nos aparta deles e faz com que eles sumam. Atualmente é muito fácil ter uma opinião: ela passa na TV. É a comunicação-*marketing*. Não é necessário muito esforço, pois não há que escolher uma opinião, ela é uma só, ela está lá, está em todos os lugares e entra pelas nossas gargantas e enche todo o nosso corpo, preenche todo o nosso tempo e se instala como um receptor-transmissor em nossos cérebros que colaboram entre si, em sintonia, em uníssono. “O importante talvez venha a ser criar vacúolos de não-comunicação, interruptores, para escapar ao controle” (DELEUZE, 1992, p. 217). Interruptores. Criar desvios na onda. Elaborar problemas que calem as respostas. Escapes. Criar novas formas de vida. Criar outros mundos possíveis que não o mundo único das empresas.

Ensinar filosofia como experiência é uma prática. Afetamos os alunos, causamos choques, bons e ruins, os instigamos a formular filosoficamente seus problemas, causamos paralisia nas ideias que eles já têm, provocamos confusão, os esfolamos, operamos vontade de buscar, praticamos os instrumentos específicos da filosofia, estudamos alguns modelos, deciframos seus modos de funcionamento, ensaiamos versões próprias.

Estamos indo rápido demais, retomemos. Ensino de filosofia como experiência: afetar os alunos para os problemas filosóficos e ensinar a elaborar esses

problemas, seus problemas, aqueles para os quais estão sensíveis e estudar filosofia - aprender a ler textos filosóficos, estudar os conceitos e os métodos e a história da filosofia. Dessa forma, poderão tentar seus ensaios de conceitos, seus ensaios filosóficos, suas próprias versões de possíveis respostas a esses problemas, suas versões de possíveis mundos.

Pensamos um determinado ensino de filosofia que propicie aos jovens condições para ensaiarem filosoficamente a criação de sub-versões à versão oficial do mundo. Queremos que eles tenham seus próprios problemas e que lidem com eles na escola, filosoficamente. Defendemos que os jovens criem suas próprias versões de si mesmos e do mundo, e, para isso, é necessário instrumentalizá-los filosoficamente. Seria o incentivo à criação de versões menores, “menor” sendo aqui usado no sentido que Deleuze e Guattari deram a partir da literatura de Kafka: não como qualidade de certas literaturas, mas das condições revolucionárias dessas literaturas de dentro das chamadas literaturas maiores. É nesse sentido que queremos usar estes dois vocábulos conectados por um hífen: sub-versões, no sentido de versões menores, ou seja, versões que façam a enunciação coletiva de uma minoria. Pensamos um determinado ensino de filosofia que trate de criar as condições para que os estudantes possam, pela filosofia, enxamear suas versões próprias, que eles se tornem máquinas de expressão e que suas versões sejam máquinas de guerra contra os aparelhos de Estado de hoje: contra o capitalismo financeiro nanotecnológico de controle que nos captura a vida, contra a forma Estado/*marketing* de pensar e de sentir.

Dessa mesma forma, pensamos em um ensino de filosofia como acontecimento: um ensino menor de filosofia que seja um incentivo e uma instrumentalização para os jovens ensaiarem suas próprias versões dos mundos possíveis. Os jovens desterritorializados em seus corpos mutantes, na infância, na sexualidade, na vida adulta, nos seus desejos, nas expectativas dos outros, na impossibilidade de se comunicar, podem ser ensinados a praticar filosofias como forma de enunciação coletiva de suas ideias e formas de sentir, de suas versões do mundo, suas sub-versões, portanto. Os jovens estudantes são uma comunidade potencial que pode, por meio de um determinado ensino de filosofia, ensaiar a criação de novos mundos, suas versões, suas versões menores, sub-versões. Ensinar a criação filosófica de outros versos, versos e reversos, sem governo, em defesa da multiplicidade, em defesa da criação do novo, da vida.

O homem que não quiser fazer parte da massa deve deixar de ser conformado consigo mesmo, que siga então a própria consciência que grita “seja você mesmo! Você não é certamente aquilo que faz, pensa e deseja nesse momento”. Toda jovem alma sente dia e noite este apelo e treme, pois sente, dirigindo o pensamento para sua real liberação, o tamanho da felicidade a ele destinado pela eternidade; felicidade que nunca conseguirá alcançar se amarrada pelas opiniões e medos. E quão absurda e triste pode tornar-se a existência sem esta liberação! [...] Com quanta repugnância tomarão conta as futuras gerações da herança de uma época onde quem governava não eram homens vivos, mas algo parecido com homens com uma opinião pública; por isso, talvez, a nossa época parecerá, para alguma futura época, o período mais obscuro e mais desconhecido porque mais desumano (NIETZSCHE, 1999, p. 2).

Um ensino de filosofia que tome esse papel de combate ao homem-opinião pública, ao homem-*marketing*; de combate ao medo e à covardia, ao obscuro e ao desumano é uma ação de politizar, politizar pela resistência, reexistência. Insistimos no vivo, e voltamos a insistir.

REFERÊNCIAS

- DELEUZE, Gilles. **A Ilha deserta e outros textos**. São Paulo: Iluminuras, 2006b
- _____. **Conversações**. Post-Scriptum *sobre as sociedades de controle*. Rio de Janeiro, RJ: 34, 1992.
- _____. **Diferença e repetição**. São Paulo, SP: Edições Graal, 2006a.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a Filosofia?**. Rio de Janeiro: 34, 1992.
- _____.; _____. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Rio de Janeiro, RJ: 34, 1995. (v.1).
- _____.; _____. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Rio de Janeiro, RJ: 34, 1996. (v.3).
- _____.; _____. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Rio de Janeiro, RJ: 34, 1997. (v.5).
- _____.; _____. **Kafka, por uma literatura menor**. Rio de Janeiro, RJ: Imago Editora, 1977.
- _____.; _____. **O Anti-Édipo**. São Paulo, SP: 34, 2010

FORRESTER, Viviane. **O horror econômico**. São Paulo, SP: UNESP, 1997.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I, a vontade de saber**. Rio de Janeiro, RJ: Edições Graal, 1977

_____. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H.; RABINOV, P. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 1995. p.231- 249.

_____. **Segurança, território, população**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2008

KAFKA, Franz. Um relatório para uma academia. In: _____. **Um médico rural**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1999.

LAZZARATO, Maurizio. **As revoluções do capitalismo**. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. **Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como Educador**. Trad. Adriana Maria Saura Vaz. Rev. Cinzia Signorelli Macris. Campinas: FE; Unicamp, 1999.

PELBART, Peter Pál. **Vida capital, ensaios de biopolítica**. São Paulo, SP: Iluminuras, 2003.

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