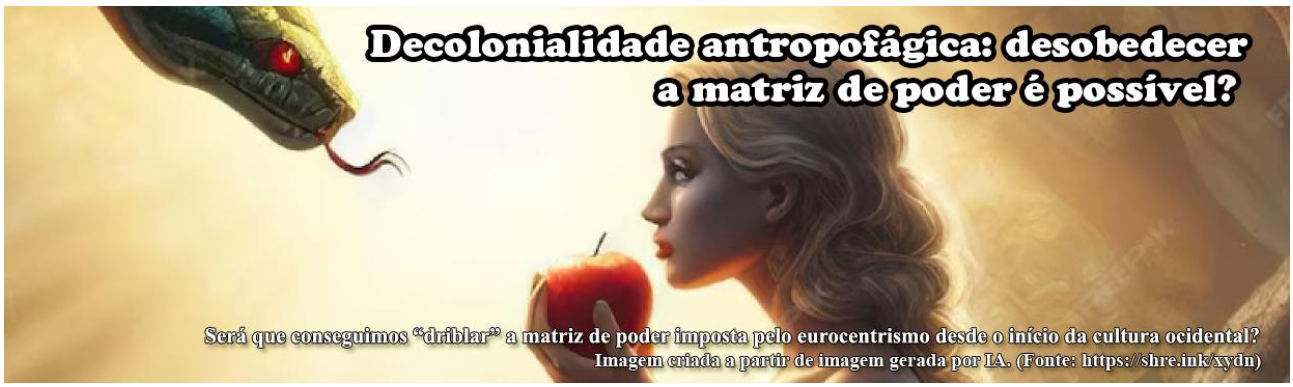


# Da filosofia como instrumento de produção em Deleuze

*Maria Helena de Sousa Melo*

**Resumo**

Este trabalho tem o objetivo de discutir o propósito de uma filosofia capaz de produzir/criar e não reprimir. É de cunho bibliográfico com abordagem anarquista e descritiva. Está organizado em três momentos. Parte da noção ontológica do ser implicado na diferença. Explora três linhas de pensamento filosófico, Platão, Kant e Deleuze sob influência de Nietzsche. Na linha 1, aborda o platonismo e o problema da imagem dogmática do pensamento como uma forma negativa da vida. Na linha 2, discute os limites do criticismo kantiano como uma forma reativa da vida. Na linha 3, intercede ao projeto filosófico de Deleuze a partir da concepção de uma filosofia prática e criativa. Por fim, discute a experimentação da filosofia como uma ação eminentemente prática com o propósito de afirmação de uma vida potente, a partir da matriz nietzschiana-spinozana.

**Palavras-chave**: Afirmação; Deleuze; diferença; ética; filosofia.

**Abstract**

This work aims to discuss the purpose of a philosophy capable of producing/creating and not repressing. It is bibliographic in nature with an anarchist and descriptive approach. It is organized into three moments. It starts from the ontological notion of being implied in difference. It explores three lines of philosophical thought: Plato, Kant and Deleuze, under the influence of Nietzsche. In line 1, it addresses Platonism and the problem of the dogmatic image of thought as a negative form of life. In line 2, he discusses the limits of Kantian criticism as a reactive form of life. In line 3, he

intercedes with Deleuze's philosophical project based on the conception of a practical and creative philosophy. Finally, it discusses the experimentation of philosophy as an eminently practical action with the purpose of affirming a powerful life, based on the Nietzschean-Spinozan matrix.

**Keywords:** Affirmation; Deleuze; difference; ethics; philosophy**.**

## 1 Introdução

Este trabalho aborda uma concepção de filosofia criativa, portanto, uma filosofia para uma ética da vida que se constrói na relação, no encontro entre "o dentro e o fora" explorando possibilidades a partir da crítica a formas de vida colonizadas, construídas à base de afetos tristes. Tem o propósito de pensar a partir de outros olhares, desvencilhar outros afetos e pôr em fluxo uma filosofia capaz de produzir afetos diferentes, valorados não a partir da ideia de viver imerso no jogo da produção e consumo como bons para a vida, mas pelo julgamento das condições de vida extremas propiciadas por esse jogo, avaliando-as como ruins.

Portanto, se embrenha na tarefa de discutir o propósito de uma filosofia capaz de produzir e não reprimir. Para dar conta desse percurso, explica sobre o ponto de partida da filosofia produtiva, a noção ontológica do ser implicado na diferença. Explora três linhas de pensamento a partir da crítica de Deleuze aos filósofos Platão e Kant. Na linha 1, traz o platonismo e o problema da imagem dogmática do pensamento como uma forma negativa da vida. Na linha 2, discute os limites do criticismo kantiano como uma forma reativa da vida. Na linha 3, intercede ao projeto filosófico de Deleuze a partir da concepção de uma filosofia prática e criativa. Por fim, discute a experimentação da filosofia como uma ação eminentemente prática de afirmação da vida, a partir da matriz nietzschiana-spinozana.

A abordagem anarquista surgiu da necessidade de explorar a filosofia nas entrelinhas do cotidiano marcado pelo modelo capitalista dominante, em razão de utilizar-se dela (filosofia) como um instrumento para suscitar o ato de questionar o controle desse domínio. Bebe de fontes bibliográficas como obras de Gilles Deleuze sob influência de Nietzsche e junto a Félix Guattari, sendo o primeiro, o filósofo que subsidiará a ideia de "filosofia produtiva" defendida neste artigo. Desloca conceitos da filosofia deleuziana que se assumem como intercessores ou mediadores de uma prática filosófica questionadora do problema da política que procura homogeneizar as massas em adequação ao modelo capitalista, diminuindo formas de vida diferentes.

O problema que se coloca é a filosofia conformadora como instrumento do poder, que ratifica uma finalidade conservadora sem questioná-la. Isso facilita o predomínio de um pensamento que

direciona a formação de subjetividades produtivas para uma finalidade teleológica dominante. Sem uma filosofia potente para questionar essa exclusividade e os interesses que ela pretende manter e fortalecer, o resultado é a forma totalizante do capitalismo robusto.

A filosofia é um campo do saber que deve estar aberta às questões problemáticas da sociedade, o fundo ético por trás das mudanças deverá possuir caráter valorativo. Nesse sentido, preza-se por uma filosofia menos edificante e mais nômade. Diante de uma sociedade que valoriza o circuito produtivo de bens e consumo, conduzida por subjetividades produtivas e cooperantes, para que discutir na atualidade uma filosofia capaz de produzir/criar e não de reprimir?

As subjetividades produtivas são formadas para desejar objetos de consumo exterior a elas. Na contramão desse processo está Deleuze que define a diferença como condição inerente à singularidade do ser. Sua filosofia está centrada em criar uma dobradura para dar fluidez a uma forma de vida experimentada e afirmada pela diferença. Trata-se de uma filosofia revestida de um devir minoritário, que denuncia as lógicas que produzem afetos tristes e oprimem vidas para dominá-las. Vidas pertencem ao plano da imanência, portanto, uma ética é saudável quando se dedica a perguntar por vidas melhores. Por isso, defende-se uma filosofia que valorize a formação intensiva buscada pelo desejo de afirmação. A filosofia da diferença tem o potencial para explorar e liberar fluxos — que, em determinadas circunstâncias, estão contidos — capazes de criar a partir da capacidade de afetar e ser afetado.

## 2 A especificidade da filosofia

A filosofia enquanto diferenciação é uma concepção desenvolvida na pós-modernidade em oposição à filosofia da identidade. É um campo aberto que não se fecha e está em constante movimento, partindo desse princípio, por que Deleuze se opõe à filosofia da identidade essencialista e como ele dobra o pensamento para desenvolver a filosofia da diferença?

> Em Diferença e Repetição Deleuze parte de uma intuição fundamental matriz nietzscho-bergsoniana: o Ser é diversidade, multiplicidade, diferença irredutível ao Uno e ao Mesmo; a filosofia deleuziana configura-se essencialmente, desde seu início, como uma filosofia ou — o que é, afinal, a mesma coisa — como uma ontologia da diferença. Se o ser não é o Mesmo, o pensamento não pode ser redução do Ser à identidade, mas produção de diferença que encontra na diferença mesma seu motor próprio. O pensamento é, como provocativamente afirma Deleuze, aquilo que "faz" a diferença. (Bianco, 2002, p. 181)

Tomando como elemento a noção ontológica do ser implicado na diferença, o ponto de partida para levar adiante o problema e os limites do ser como identidade essencialista, considera aquilo que se julga como o movimento dado a partir de encontros; logo, o "ser" não é identidade pré-concebida, é movimento resultante da relação entre o dentro (ser) com o fora (realidade), que se traduz pela diferença. É pela via da ontologia do ser implicado na diferença que na pós-modernidade muito se fala em filosofia da diferença.

> [...] É preciso, pois, que a coisa nada seja de idêntico, mas que seja esquartejada numa diferença em que se desvanece tanto a identidade do objeto visto quanto a do sujeito que vê. É preciso que a diferença se torne o elemento, a última unidade, que ele remeta, pois, a outras diferenças que nunca a identificam, mas a diferenciam. É preciso que cada termo de uma série, sendo já diferença, seja colocado numa relação viável com outros termos e constitua, assim, outras séries desprovidas de centro e de convergência. É preciso afirmar a divergência e o descentramento na própria série. Cada coisa, cada ser deve ser sua própria identidade tragada pela diferença, cada qual sendo só uma diferença entre as diferenças. É preciso mostrar a diferença diferindo. (Deleuze, 1988, p. 106-107)

A diferença em si mesma, para Deleuze, é de natureza singular que, decomposta, revela a essência ou aquilo que difere. Não há identidade universal, nem tampouco convergência e submissão a modelos; o que há é a reluzente divergência que em diversas situações sofre imposição para estar conforme. O elemento da diferença deleuziana é uma crítica ao modelo posto, velado por identidades convergentes.

Para efeito de guiar-se por uma concepção filosófica, este trabalho parte da filosofia da diferença e considera como especificidade da filosofia os princípios desta concepção filosófica. Sendo complexo simplificar uma definição do que seja a filosofia da diferença, ao longo deste, serão abordados conceitos que ajudarão a compreendê-la.

## 3 Notas para exploração de uma linha

Alguns elementos devem ser considerados ao explorar uma linha de pensamento em fluxo, que abrange desde o abandono da noção de natureza humana concebida até a concepção de uma filosofia criadora. Compreende o ser humano em sua dimensão do conhecimento, num movimento de desconstrução e construção, proporcionado pela relação entre o interior e o exterior. Para o pleito, busca-se explorar os elementos das teorias filosóficas de Platão, Kant a partir de Deleuze em

afinidade com Nietzsche, numa perspectiva niilista da vida afim de compreender os limites e as possibilidades contidas nas linhas de pensamento desses filósofos.

> Em termos bastante genéricos, dizemos que há duas maneiras de invocar "destruições necessárias": a do poeta, que fala em nome de uma potência criadora, apto a reverter todas as ordens e todas as representações, para afirmar a Diferença no estado de revolução permanente do eterno retorno; e a do político, que se preocupa antes de tudo, em negar o que "difere" para conservar, prolongar uma ordem estabelecida na história ou para estabelecer uma ordem histórica que já solicita no mundo as formas de sua representação. Pode ser que as duas coincidam num momento particularmente agitado, mas elas jamais são a mesma coisa (Deleuze, 1988, p.101-102).

Trata-se de separar aquilo que defende os revolucionários, tanto no sentido de desestabilizar a ordem quanto no sentido de conservá-la. A primeira no sentido de duvidar e ativar o movimento, a segunda, no sentido de conformar e validar o que é dado. A crítica que compete ao poeta consiste em desvelar o encoberto — que foi maquinado em favor de uma organização ordinária e conservadora — para buscar uma desestabilização desse organizado que se deu por valores dominantes, negando a diferença e risco do novo. Para esta tarefa, o personagem que potencialmente age em nome do desejo de criar, questiona e rompe com as estruturas dadas, suscitando novas formas que vêm se manifestar pela diferença.

Talvez, a escrita de Deleuze se refira à "destruição necessária" daquele pensamento que busca se refugiar nos valores dados pelas representações perfeitas e daquele que procura conservar uma ordem estabelecida; ambos negam o que está por vir, pelo fato de não se saber o potencial desse porvir. Para Deleuze, essas formas de pensamento, bloqueiam a criação. O mérito das filosofias que serão discutidas encontra-se no ponto em que esses filósofos Platão e Kant procuram explicar a metafísica e a crítica transcendental como forças que conservam e encerram possibilidades de mudança no plano do ser, observando a natureza e suas mudanças. Platão e Kant caminham numa direção que estabelece limites ao devir e, por esta razão, inviabilizam a criação.

Segundo Deleuze (1976), em *Nietzsche e a Filosofia*, essas formas de entender a existência material a partir de uma ordem transcendente ou de uma ordem política conservadora e inibidora da diferença foram denominadas por Nietzsche como formas niilistas negativa e reativa da vida. O que implica dizer que essas filosofias se caracterizam como formas niilistas negativa e reativa da vida? E qual a implicação dessas formas niilistas para a formação das subjetividades e suas formas de vida?

### 3.1 O problema da imagem dogmática do pensamento representativo

Com a pós-modernidade, surgiram muitas críticas ao pensamento conceitual dominante. Um dos filósofos que confrontou o pensamento moderno foi Deleuze. Sua filosofia é abrangente. Em *Diferença e Repetição* (1988), ele denuncia a imagem do pensamento representativo, que tem dominado desde as influências da modernidade, sustentado pelo senso comum, pela recognição e seu compromisso com a busca da verdade universal e atemporal. O filósofo explica que o pensamento representativo pressupõe a boa vontade do pensador, que exerce o pensamento natural em direção ao modelo do pensamento verdadeiro. Esse modelo implica a recognição, ou seja, o reconhecimento e afirmação da verdade que busca, em último caso, o elemento da identidade, de forma contemplativa.

Na obra *Nietzsche e a Filosofia*, Deleuze (1979) ratifica essa denúncia e explica a imagem dogmática do pensamento a partir de três teses. Na primeira, o pensador é aquele que procura a verdade apriorística, universal e necessária**,** como um tesouro que precisa ser encontrado; para isso, utiliza-se de um exercício natural do pensamento. No segundo, o erro é o efeito resultante quando o pensamento tomado pelas paixões é desviado do caminho que busca a verdade. Em decorrência do erro, vem a terceira tese, que se sustenta na ideia de buscar uma alternativa para não incorrer em tal erro; pressupõe-se um caminho que deva levar o pensamento à verdade, sem o risco de ser atraído pelas paixões e desviar desse caminho que constitui o método. "O primado da identidade, seja qual for a maneira pela qual é concebida, define o mundo da representação" (Deleuze, 1988, p. 15). Deleuze atribui esse pensamento representacional à filosofia platônica. Com base no pensamento platônico, é importante questionar: que elementos Platão invoca para responder àquilo que lhe atormentava?

Platão (2015, p. 61) escreve: "Se o Uno não existe, nenhuma das outras coisas poderá ser concebida como um ou como múltiplo, pois sem o Uno não é possível imaginar a pluralidade". Nessa passagem, pode-se observar a respeito do conhecimento das formas e essências, quando Platão instaura o Uno, a transcendência como a perfeição imutável, onde situa as formas perfeitas. Sobretudo, quando afirma que só a partir da existência do uno é que é possível o um e o múltiplo, ou seja, as ideias como formas perfeitas é de onde emanam as cópias.

Numa leitura nietzschiana, Deleuze e Guattari (2010), afirmam que

> Nietzsche determinou a tarefa da filosofia quando escreveu: os filósofos não devem mais contentar-se em aceitar os conceitos que lhes são dados, para somente limpá-los e fazê-los reluzir. [...] Até o presente momento, tudo somado, cada um tinha confiança em seus conceitos, como um dote miraculoso. [...] Platão dizia que é necessário

> contemplar as ideias, mas tinha sido necessário, antes, que ele criasse o conceito Ideia. (Deleuze e Guattari, 2010, p. 11-12)

Ademais, Deleuze (2010, p. 13) diz, "segundo o veredito nietzschiano, você não conhecerá nada por conceitos se você não os tiver de início criado". O que vem ratificar que conhecer o conceito implica dizer que é preciso que ele tenha sido uma construção intuitiva que é própria de cada um, do contrário, ela se apresenta como imagem a ser representada (Deleuze e Guattari, 2010) Neste sentido, numa tentativa de responder ao problema que o atormentava, Platão cria o conceito Ideia e apresenta sua obra para os demais, persuadindo-os a utilizá-la como um pensamento verdadeiro, um catecismo a ser seguido. Porém, acrescenta Deleuze, "é preciso substituir a confiança pela desconfiança, e é dos conceitos que o filósofo deve desconfiar mais, desde que ele mesmo não os criou" (Deleuze, 2010, p. 12). É preciso desconfiar. Platão jamais iria desconfiar da sua criação, porque era nisso que acreditava, mas aos outros filósofos caberia desconfiar em vez de tê-los como um catecismo. É nesse jogo de pensamento que deve acontecer a desconfiança daquilo que é dado, inclusive o conceito. O ponto de partida que deverá suscitar a desconfiança do que está dado deve se dar pelo entendimento de que é preciso empreender novas formas para lidar com os problemas que se apresentam na atualidade, pois as soluções do passado certamente não darão conta de responder às questões atuais, o que não significa abandoná-las completamente. Contudo, é necessário o filósofo abandonar o dogma e pensar alternativas para atualização na forma da recriação ou criação conceitual.

Para Deleuze (1976), Nietzsche considera o todo da filosofia platônica uma forma niilista negadora da vida, semeadora de ressentimento e afetos tristes, porque nega o "devir" neste mundo, ou seja, o novo, o porvir, em favor de um mundo mais ideal, perfeito, inteligível, que se refugia numa bolha e se fecha para o novo. O Uno que acomoda as múltiplas Ideias, um mundo transcendente e verdadeiro. Quando ocorre a afirmação da ideia de verdade universal, supõe-se que não é possível outras verdades; tudo está amarrado à ideia de uma verdade, que para alcançá-la, só pelo caminho dado pelo método. A abertura para outros caminhos considerados perigosos incorrerá no erro. É preciso cuidar para não permitir que outras aventuras ponham em risco a verdade.

Em suma, o pensamento platônico encerra a possibilidade de qualquer forma criadora, instaurando uma filosofia que põe o indivíduo numa condição passiva, apoiado numa figura, inerte para receber, para descobrir uma verdade que está nas alturas, na transcendência e contemplá-la. Um mundo em que tudo é dado e representado. Tudo no mundo sensível é imperfeito, é um erro; assim, é preciso buscar no mundo inteligível um modelo perfeito para corrigir ou consertar suas imperfeições. Aqui o pensamento fica estagnado, bloqueado, restando apenas a possibilidade da representação do pensamento identitário e das figuras já dadas, haja vista que o verdadeiro modelo está fora e precisa

ser alcançado. Essa lógica encerra a possibilidade de explorar linhas consideradas perigosas e pôr em marcha um fluxo que se manifeste no criar/recriar enquanto movimento e devir. Mas esse pensamento dominante é questionado pela filosofia afirmativa de Nietzsche e a pós-modernidade.

### 3.2 Os limites do criticismo kantiano

Mais adiante se chega a Kant, um filósofo iluminista, mergulhado no fervor da explosão das ciências exatas e atormentado pelo problema da possibilidade da metafísica como ciência e da obviedade da física e da matemática como ciência (Porta, 2007).

Nesse contexto, Kant procura uma explicação engenhosa para sanar seu tormento. Esse filósofo causou uma desordem no mundo, antes, cosmologicamente organizado, mas como homem de seu tempo, ou seja, num plano histórico em meio ao iluminismo, à revolução francesa e científica de muito fervor, na crítica da razão pura Kant (1980) explorou as fissuras que polarizavam racionalismo e empirismo, promovendo o êxito da revolução copernicana. Nela, o objeto dado na experiência sensível é constituído pelo sujeito pensante através de categorias a priori. Nessas condições, não há mais como falar em natureza humana, mas num conhecimento constituído a partir da síntese do dado empírico (posteriori) com o dado analítico (a priori).

Porta (2007) explica as noções de metafísica, física e ciência em Kant, destacando que a metafísica para esse filósofo é aquela que busca o conhecimento não empírico, assim sendo, "é, basicamente, a metafísica racionalista" (p. 111). O conceito de física é excepcionalmente a física newtoniana, formada por um sistema encadeado por de leis no sentido e enunciado que vale universalmente entre dois fenômenos. Ao passo que o conceito de ciência é aquele clássico, que vem desde Aristóteles, e pressupõe conhecimento não empírico, ou seja, conhecimento universal e necessário. Os elementos do pensamento filosófico que pairavam na modernidade começaram a se juntar no pensamento de Kant. Assim, enquanto a metafísica procurava buscar o conhecimento não empírico, já estava começando a ficar claro para esse filósofo que isso era inviável. Portanto, seria impossível a metafísica ser considerada como ciência. Neste sentido, a metafísica não pode ser apreendida como dado empírico. Por essa lógica, Kant reconhece a fraqueza da metafísica em não representar a garantia de um conhecimento universal e necessário. Por isso, atribui à razão humana o poder da universalidade e da necessidade. É por meio da razão, situada no próprio sujeito e daquilo que se apresenta aos sentidos, no tempo e espaço, que é possível chegar à verdade. (Posta (2007)

Kant (2004) destaca na crítica da razão prática a necessidade de o homem pensar e agir por conta própria. É preciso agir livremente e com autonomia. Liberdade significa pensar por conta própria, longe da influência dos fenômenos, enquanto autonomia implica dar a si mesmo sua própria regra

moral. A forma de 'tu deves agir', totalmente desprovida de qualquer influência exterior, apenas obedecerá à lei criada a partir da razão. Assim, o que foi marcante na filosofia kantiana foi a revolução copernicana, na qual Kant coloca o sujeito no centro do processo. A partir desse sujeito, há uma constituição social dada pela razão, o que permite inferir sobre uma questão central na filosofia kantiana: a razão humana passa a ser o mecanismo regulador da moral que vai orientar a prática social por meio da lei moral.

Deleuze (1988, p. 226) destaca que “Kant parecia, entretanto, estar armado para reverter a imagem do pensamento. [...] era preciso que o pensamento continuasse a gozar de uma natureza reta e que a Filosofia não pudesse ir mais longe, nem a outras direções que não o próprio senso comum ou a ‘razão popular comum’”. Contudo, esse freio genial protagonizado por Kant permite inferir o receio que o pensador possuía em não permitir que o pensamento humano percorresse caminhos ilimitados, traçasse novas rotas, seguisse fluxos diferentes e construísse novas criações, o que é muito ruim para uma sociedade organizada. Nesse jogo da filosofia kantiana, constata-se que ser livre e autônomo é ser obediente à razão, o que implica reprimir a vontade, que se manifesta nas inclinações humanas. Qual é o problema advindo dessa lógica constatada por Kant?

Kant parecia pretender domesticar uma noção escravagista de obediência às verdades morais, noção que será contestada mais tarde por Nietzsche. Deleuze vai mostrar a ambiguidade do criticismo kantiano, destacando: “Nunca o conhecimento, a moral, a reflexão e a fé, são postas em questão, julgando-se que correspondam aos interesses naturais da razão, mas somente o uso das faculdades, que é declarado legítimo ou não, de acordo com este ou aquele desses interesses” (Deleuze, 1988, p.227). Nesse sentido, Kant reconhece o atributo da razão ao negar uma grandeza ordenadora fora do próprio homem, porém salvaguarda os valores morais a partir da universalização de uma lei criada, julgada e validada pela própria razão humana; assim, submete o indivíduo à universalização da lei moral.

Fechando o ciclo, destacam-se duas questões centrais levantadas por Deleuze na obra *Diferença e Repetição*. A primeira surge em Platão, no cerne de sua teoria, que "é dominada pela ideia de uma distinção a ser feita entre 'a coisa mesma' e os simulacros. Em vez de pensar a diferença em si mesma, ele já a relaciona com um fundamento" (Deleuze, 1988, p.121). Deleuze vai dizer: "Reverter o platonismo significa o seguinte: recusar o primado de um original sobre a cópia, de um modelo sobre a imagem." Simplesmente, buscar outra forma que deva afirmar a diferença em vez de negá-la (1988, p.121). A outra questão diz respeito a Kant. Deleuze (1988) pontua que "a estética se cinda em dois domínios irredutíveis, o da teoria do sensível, que só retém do real a conformidade com a experiência possível, e o da teoria do belo, que recolhe a realidade do real na medida em que ela se reflete em outra parte" (Deleuze, 1988, p.123). Deleuze vai dizer que "não basta multiplicar

as perspectivas para fazer perspectivismo. É preciso que a cada perspectiva ou ponto de vista, corresponda uma obra autônoma, dotada de um sentido suficiente" (Deleuze, 1988, p.124). Os limites da solução kantiana estão na ideia da criação de uma lei moral a partir da razão humana, que cria, julga e universaliza essa lei. Kant reconhece os limites da metafísica, mas não se contenta com tal limitação. Parte para o campo prático da ética, terreno em que a razão impõe a lei moral, para fins de permanecer obediente a uma ordem. Kant se inclinou à reação da afirmação da vida e se propôs a pensar uma maneira que foge dela.

Assim, as filosofias que se mobilizam em fazer a crítica às formas dominantes, de alguma forma se instauram como modelo, passando a constituir uma outra forma dominante que deve abolir o velho para dar lugar à fixação e universalização do novo modelo, sem dar abertura para novas questões, acabam se tornando dominantes também. Talvez seja preciso pensar a filosofia como um instrumento inventivo, que resista e não tenha apego a qualquer forma de saber constituído ou se submeta a um poder universalizante. Em vez disso, ela deve procurar explorar linhas de fuga que escapem ao controle, como forma de resistir e criar, movida por um desejo de se afirmar, buscando um pouco de consistência e não de universalidade e dominação.

### 3.3 O Intercessor: Deleuze

Por que Deleuze é o filósofo que serve de inspiração a esta pesquisa?

Logicamente, as filosofias presentes no contexto neoliberal são articuladas de forma a garantir validação da organização dominante. O que representa perigo para a dominação capitalista é um pensamento original. Neste sentido, explorar linhas de fuga para escapar do controle e criar alternativas para facilitar a experiência filosófica pró vidas emancipadas é tarefa de quem se percebe como subjetividade constituída a partir da usurpação do desejo pelo domínio que se nutre das forças alheias para se manter ativo e que faz uso dessa percepção para explorar outros fluxos.

Essa percepção é ponto de partida inquietada pelo desejo de construção de um verdadeiro projeto de vida que explore atalhos para romper os limites da matriz econômica. Para essa pretensão, mesmo a filosofia tendo sido sequestrada e imposta à servidão do modelo posto, acredita-se no seu potencial problematizador como instrumento de questionamento do domínio capitalista, desde que seja deslocada de campos seguros para campos inseguros. As multiplicidades presas é que em algum momento serão afetadas e libertadas para criar diferentes possibilidades de vida, elas funcionam como focos de resistência. Instituições sociais tomadas pelo poder jamais serão postas em favor de projetos de vida construídos a partir de uma ética imanente dos afetos. Incitar provocações pelas arestas é a ideia e Deleuze o intercessor.

O proposto aqui convida a pensar Deleuze pelo movimento que confere à filosofia; por esta razão, experimentar é palavra de ordem em razão de uma prática filosófica problematizadora que se põe a criar e exige a vivência da "experiência real" como prática capaz de fugir da reprodução do mesmo e embrenhar-se por outros caminhos diferentes.

## 4 A experimentação e suas implicações na construção de uma política que afirme a vida

O pensamento potente: em vez de submeter o pensamento a formas inibidoras daquilo que está por vir — como fez Platão e Kant —, Deleuze desenvolve um pensamento de afirmação da vida. Ele se aproxima de Nietzsche quando se opõe às saídas de Platão e de Kant, pois a filosofia de Nietzsche consiste em afirmar a vida, por isso procura combater as formas que, de alguma maneira, negam ou reagem à vida. Isso fica claro em sua obra *Nietzsche e a Filosofia*:

> Em lugar de um pensamento que se opõe à vida, um pensamento que afirma a vida. A vida seria a força ativa do pensamento, e o pensamento, a potência afirmativa da vida. Ambos iriam no mesmo sentido, um levando o outro e rompendo os limites, seguindo-se passo a passo um ao outro, no esforço de uma criação inaudita. Pensar significaria descobrir, inventar novas possibilidades de vida (Deleuze, 1976, p. 130).

Um pensamento potente para Deleuze é aquele capaz de enfrentar, de romper limites, sempre buscando se afirmar diante de novas possibilidades. O que Deleuze (1976) capta de Nietzsche é o entendimento de que afirmar as forças potentes do pensamento é buscar o que elas têm de diferente. Assim, em Deleuze, é a diferença que importa, uma diferenciação qualitativa das forças que se dão na relação em um dado corpo intensivo buscando extrapolar limites para criar formas de vida diferentes. Para compreender essa lógica, busca-se situar alguns elementos do pensamento de Deleuze (1976) (1988) na matriz nietzschiana-spinozana: I- a crítica ao indiferenciado; II- a vontade de potência como critério de avaliação dos valores; III- a diferença como o elemento diferencial das forças; IV- a qualidade das forças qualificada pela diferença; V- o propósito da imbricação da ética com a política para produzir e não reprimir o afeto desejante em favor de uma vida afirmativa.

I - Crítica ao indiferenciado: as formas de pensamento em Platão e Kant são confortáveis e recuam diante da afirmação. Esse conforto que se dá na ideia de conservação dos valores ou das linhas que contornam o rosto dão sustança à manutenção do poder dominante e do saber constituído, reproduzido pelas vias curriculares no ambiente escolar. Em *Diferença e Repetição*, Deleuze (1988) explica a imagem dogmática do pensamento que considera bloqueadora da potência do pensamento afirmativo. Para o filósofo, a ilusão do negativo é como "a bela alma que vê diferenças em toda parte, que se refere a diferenças respeitáveis, conciliáveis, federáveis, ali onde a história continua a

fazer-se por contradições sangrentas. A bela alma se comporta como um juiz de paz lançado num campo de batalha" (Deleuze, 1988, p. 101), ela é tida como o elemento indiferenciado porque tem na razão a condição de juiz e réu ao mesmo tempo. A lógica do indiferenciado kantiano atribuído à razão não dá conta de explicar as variações das verdades morais no tempo, pois essas verdades nada mais são do que construções dadas no campo social. Se há aí metamorfoses e não essências, assim, a razão passa a ser questionada. A constituição de uma verdade é dada em seu tempo, por considerar esse movimento das verdades, Deleuze (1976), apoiado em Nietzsche, vai questionar tanto o critério do indeterminado proposto por Platão quanto o critério do indiferenciado proposto por Kant, colocando o império da razão em dúvida. O indiferenciado kantiano não responde às mudanças nas sociedades de controle porque se sustenta em princípios universais, a obediência, a conservação e o juiz de paz; assim, o que poderá dar conta dessa mudança?

II - O novo critério de avaliação dos valores: Para Deleuze (1976), a potência do pensamento ocorre na relação de forças. Essas forças são elementos diferenciados que buscam se afirmar, dando origem a uma genealogia, uma crítica fundamentada na vontade de potência como critério de avaliação dos valores. Esse critério é governado por princípios genéticos que promovem e garantem o movimento de mudança — confrontando o que é conservador — visando identificar as descontinuidades a partir de uma perspectiva que interpreta, valora e questiona o homem e os valores estabelecidos. Considerando o critério da vontade de potência, Deleuze (1976, p. 63), baseando-se em Nietzsche, acrescenta que, pela filosofia ativa, "um termo só quer dizer alguma coisa na medida em que aquele que o diz quer alguma coisa ao dizê-lo." Quem cria, deseja algo com essa criação; há um sentido implícito, porém não deve ser simplesmente absorvido pelo interlocutor, mas sim interpretado onde a "transformação do sentido significa que outro se apodera dele, aplicando-o a algo diferente porque deseja algo distinto." (1976, p. 61). Assim, a atividade filosófica é um exercício aberto à interpretação, daí o querer atrelado à vontade de afirmação, se se pergunta: "o que a vontade quer? (...) o que uma vontade quer, segundo sua qualidade, é afirmar sua diferença ou negar o que difere" (1976, p. 64). Não se trata do querer objetos ou fins, no fundo toda vontade quer um tipo de forças, sejam elas afirmativas sejam reativas.

III - O elemento diferencial das forças: Segundo Deleuze (1976), o importante é qualificar as forças pela diferença; o diferencial das forças dá-se na capacidade de interpretação dos sentidos e na avaliação dos valores. Nesse plano, qualificar as forças significa inquirir pela sua distinção e reconhecer que não é possível quantificar essas forças, mas sim qualificá-las, ou seja, buscar o que elas têm de diferente. Não há como medir nesse plano de qualificação das forças, pois como quantificar quem é mais forte ou mais fraco pelo número ou quantidade quando elas se qualificam numa relação em que qualitativamente se distinguem ao procurar uma harmonia? Não há como,

pois se fala em termos qualitativos e o critério de avaliação dos valores é a vontade de potência, mas o elemento diferencial na perspectiva de Deleuze é a diferença: “Em sua essência, a diferença é o objeto de afirmação, ela própria é afirmação. Em sua essência, a afirmação é ela própria diferença” (Deleuze, 1988, p. 101). O lugar onde essas forças distintas entram em relação para se afirmar é o corpo. Se o elemento diferencial é a diferença e as forças são distintas, como se distingue qualitativamente as forças?

IV - Qualidade das forças: Deleuze (1988) assinala que há uma imponente força que impõe a afirmação dos valores, e há uma imponente força, como afirmação primeira, a diferença. No primeiro caso, que afirma os valores, Deleuze (1988, p. 102) escreve que “a afirmação é de fato produzida, mas para dizer sim a tudo que é negativo, a tudo o que pode ser negado”. Essa afirmação de valores é dada em um plano de aceitação desses próprios valores. No segundo caso, Deleuze (1988, p. 103) diz que “a afirmação é primeira: ela afirma a diferença, a distância. A diferença é leve, aérea, afirmativa. Afirmar não é carregar, ao contrário, é descarregar, aliviar. [...] já não é o negativo que produz um fantasma de afirmação. [...] é o não que resulta da afirmação”. A partir dessa concepção de afirmação é que Deleuze (1988) exprime a ideia da eliminação do negativo para se afirmar na diferença, ideia expressa pela eliminação dos valores morais. Afirmar na forma da diferença significa não carregar para si o peso dos valores morais, considerando que eles vão coibir sua afirmação, em favor da conservação de uma ordem dominante. Assim, as relações de forças dão-se numa dinâmica em que constantemente se busca afirmar para conservar ou se afirmar na diferença para eliminar o peso da moral.

Quando as forças ativas se afirmam, elas têm na diferença essa afirmação de si e no sentido o elemento do pensamento que se põe a interpretar os valores à luz da vontade de potência afirmativa da diferença. Essas forças ativas criticam e destroem valores para criar valores novos, o que implica dizer que “o criador de valores não é separável de um destruidor, de um criminoso e de um crítico: crítico dos valores estabelecidos, crítico dos valores reativos, crítico da baixeza” (Deleuze, 1976, p. 71). Para criar, o crítico se detém à destruição de valores para o surgimento do novo, na medida em que as forças procuram se afirmar na diferença.

As forças do tipo reativas são dadas a partir do critério de juiz de paz, pelo qual a razão julga a si mesma, permanecendo a ideia de uma dinâmica que força para conservar uma moral superior e imune a qualquer crítica. São forças inferiores e possuem um lugar, estão na base, obedecem e asseguram os comandos para conservar; são forças como *são* em detrimento de forças maiores “que por natureza elas escapam à consciência” (Deleuze, 1976, p. 22), dominam as forças reativas e como tal, se não estão no domínio da consciência, estão no domínio do inconsciente, potencializam e transformam aquilo que as forças reativas procuram conservar. Fala-se de uma força do tipo ativa,

que potencializa o pensamento. Essa tipologia de força está acima das forças de base reativas; assim, "a atividade das forças, necessariamente inconsciente, é o que faz do corpo algo superior a todas as reações, em particular, a esta reação do eu que é chamada de consciência" (Deleuze, 1976, p. 22), logo, essa potência do inconsciente é que de alguma forma irá romper com a conservação da consciência. Trata-se daquilo que, segundo Deleuze, Nietzsche chamou de "senhor", assim como chamou as forças reativas de "escravo". Os movimentos de território do capitalismo, quando desterritorializa e reterritorializa explica a ideia de uma força criadora para permanecer no topo, qualificada como força ativa. Esse tipo de criação capitalista é movido por um desejo intensivo que tende a se afirmar para se perpetuar; isto é o que se julga problemático, ou seja, quando essa força se impõe como condição universalizante para se perpetuar, como algo que se passa fora da história. Pensar uma ética de afirmação da vida, sem pretensão universal, implica o enfrentamento dos modelos universalizantes de poder, mas não para tornar-se como condição no lugar, e sim, para provocar as rupturas no modelo totalizante.

V – Propósito: A imbricação da ética com a política remete a pensar estratégias para produzir e não reprimir o afeto desejante, visto que a repressão impõe uma força de dominação e contenção dos devires. Ativar o mecanismo de produção implica abandonar a noção de ensino pela via do método nos moldes representacionais, que visa a homogeneização das massas. Esse abandono implica colocar em fluxo outras estratégias, mas proponentes à experimentação; quem experimenta, quando provocado pela mediação de quem se propõe à tarefa de facilitar a experiência, é que potencialmente se tornará aprendiz, pois será confrontado pelo acontecimento. Essa violência força o aprendiz a pensar de forma a explorar novas possibilidades e, com isso, aprender a se guiar na vida sem precisar de guia eternamente. Aqui se pretende a uma ética entendida como dimensão da vida bem vivida, a partir da noção de que as ideias são produzidas, portanto, a inteligibilidade é válida quando se põe a produzir valores que valorizem a vida e a dignidade humana. Ideias não valem vidas, elas devem ser empreendidas em função da vida humana bem vivida, bem como das diversas formas de vida existentes no planeta. O que significa a ideia de vida bem vivida? Que mecanismos precisam ser acionados para não cair nas armadilhas de interpretar uma vida bem vivida a partir dos fenômenos? Não consiste numa tarefa fácil.

Em Spinoza (2008), uma vida vale a pena quando não se restringe apenas a permanecer vivo durante muitos anos. A valorização da existência humana em extensão é complementada pela ideia de que ela ganha qualidade quando se põe a pensar que além de viver muitos anos, é preciso viver bem e com qualidade. Pois não se vive apenas em nome da conservação, mas de uma intensidade possível, uma dinâmica em movimento constante. Essa lógica da ética spinozana tem no afeto a singularidade e a disposição intensa da vida. Contudo, também remete a Deleuze, mas na ideia de

pensar intensamente para criar juntos, como multiplicidades, sem estar preso a uma natureza universal ou subjugado a um modelo totalizante, como máquinas desejantes capitalistas. Propõe uma teoria filosófica mais voltada para a valorização da vida humana do que para os valores capitalistas de produção e consumo.

O problema de Spinoza vai ao encontro da construção de alegrias que permitam a liberdade dada pelo desejo intensivo. No prefácio da terceira parte sobre a natureza dos afetos, Spinoza (2008) propõe uma ética dos afetos contrária às teorias da tradição; para ele, os pensadores situam os afetos humanos como coisas que estão fora da natureza, em que o próprio homem é dado como um império que perturba a ordem natural das coisas, quando deveria segui-la. A natureza humana é deplorada por uns, ao passo que outros trazem conselhos de prudência, mas a questão spinozana é que ninguém se dispôs a tratar da natureza dos afetos, da sua intensidade na vida humana. Segundo ele, o que os moralistas fizeram nada mais foi do que abominar as ações humanas proveniente dos afetos perturbadores da ordem natural, das coisas como ação fora do campo racional. Mas os afetos são intensidades que devem ser compreendidas dentro das regras da natureza. A natureza e a virtude dos afetos, os apetites humanos, são da ordem da própria natureza, assim como Deus e a mente. Não há nada fora dessa natureza e Deus é essa natureza e os afetos humanos são parte dela. Aqui Spinoza elucida uma ética dada na imanência, na existência da vida afirmando que não há nada fora dela.

Pela ética de Spinoza (2008), a vida é tanto extensão (quantidade) quanto dinamismo (intensidade), expressos no conatus, variação do corpo e da mente. Assim, uma duração de vida, tanto na extensão quanto na intensidade, são elementos constituintes de uma vida, ou seja, um corpo em conservação mas também intensivo. O desejo é a disposição intensa que leva uma pessoa a querer viver bem, a razão desejante. Neste sentido, desejo e conatus são a mesma coisa na medida em que a ação é consciente, traduzida na capacidade de existir, persistir, criar e viver bem. Spinoza apresenta uma ética do viver bem ao passo que desenvolve uma epistemologia para explicar essa ética, e dá uma definição de corpo como cinética, suscitada pelas questões “O que pode um corpo?”, “O que podem os afetos?”, intensidade pura, levando à conclusão da necessidade do "ser ativo". Mas isso não é suficiente; para Spinosa, é preciso conhecer a causa do desejo. É possível diferir a causa da paixão e a causa da ação advinda da razão desejante? Como? Para explicar, Spinoza (2008) afirma existir uma parte confusa daquilo que afeta os corpos e, como tal, essa confusão advém das paixões ou efeitos, elas são exteriores, algo que move um corpo, mas na passividade ou escravidão. O contrário dessa parte confusa, a clareza dos afetos, torna a vida potente, aí se encontra alguma liberdade. Portanto, em Spinoza, perguntar o que é um afeto é afirmar que é a variação do conatus, que define a potência de existir e agir à luz dos afetos como causa da natureza.

O problema é que, em Spinoza, a singularidade está presa à natureza imanente de Deus como causa. Pensar em uma teoria que desprenda tal amarração constitui a divergência entre Spinoza e Deleuze. Este, por sua vez, desprende o afeto da substância natureza por meio do CsO. De acordo com Deleuze (1998, p. 49) sobre Spinoza, é preciso "tomá-lo pelo meio, e não pelo primeiro princípio (substância única para todos os atributos)". Em Deleuze (1976), a tarefa ética consiste em afirmar a vida contra os afetos tristes, como o ressentimento, e contra o tirano que precisa da tristeza alheia para dela tirar proveito. No entanto, afirmar a vida não significa a afirmação de pessoas individuais, mas sim nos encontros como indivíduos em comunidades. É como um corpo sem órgãos que se desloca no espaço liso do campo social, movido por uma produção desejante que procura afirmar a vida na diferença (o sim à vida), quando nega o peso da moral (o não à moral).

Deleuze é imperativo ao dizer: "Experimente, mas é preciso muita prudência para experimentar. Vivemos em um mundo desagradável, onde não apenas as pessoas, mas os poderes estabelecidos, têm interesse em nos comunicar afetos tristes. [...] A questão é a seguinte: De que afectos você é capaz?" (Deleuze & Parnet, 1998, p. 75). Deleuze remete à questão espinozana unificadora do corpo e do afeto sem que haja superioridade da alma sobre o corpo. Assim, ao experimentar o corpo, é capaz de afetar e ser afetado, mas é necessário prudência para não ser envolvido pelos afetos tristes espalhados. Deleuze e Guattari pensam o CsO como a potência que procura experimentar para desestruturar os órgãos institucionais de suas funções organizadas, em favor de buscar novas possibilidades, mas advertem a ele a arte da prudência e recomendam o agir dentro da boa medida para manter a intensidade do fluxo que leva uma linha e a mantém em movimento, caso contrário, poderá incorrer em uma linha de morte. Sobre esse risco, Deleuze tomou o cuidado para não incitar uma filosofia do desastre, no sentido de pensar e experimentar sem a devida cautela.

> Por que este desfile lúgubre de corpos costurados, vitrificados, catatonizados, aspirados, posto que o CsO é também pleno de alegria, de êxtase, de dança? Então, por que estes exemplos? Por que é necessário passar por eles? Corpos esvaziados em lugar de plenos. Que aconteceu? Você agiu com a prudência necessária? Não digo sabedoria, mas prudência como dose, como regra imanente à **experimentação**: injeções de prudência (Deleuze e Guattari, 1996, p.13, grifo nosso).

O CsO é desprovido da organização moralista e, por isso, é movido pelo desejo intenso; contudo, a experimentação exige a prudência de quem experimenta, a dosagem, a cautela para não se deixar levar por uma linha da morte. Essa prerrogativa é da experiência nômade. Lins (2005) acrescenta que a atividade de experimentar deve ser guiada pelo amor. Assim, a aprendizagem, o engajamento ativo movido pelo tentar, são da ordem do processo de experimentar que desconhece a saída e o resultado, e se vincula à experiência do novo, à invenção. E acrescenta:

> Experimentar, mas nunca oficializar (uma *minoria*, uma vez oficializada, torna-se uma *maioria*) ou impor, como modelo esta ou aquela pedagogia, porém contaminar os processos pedagógicos com “costumes bárbaros”. Se a ideologia utilitária mapeia o dia-a-dia de cada um, tudo grava, cataloga, por que a educação seria diferente? Como pensar a produção do inútil nas escolas? (Lins, 2005, p. 1239).

Em direção ao fluxo pedagógico, Lins apela para a questão de não criar em função de impor essa criação como um modelo a ser seguido universalmente, mas de infectar os processos pedagógicos com o pensamento anárquico como forma de extrapolar o controle exercido pela instituição educacional. Guattari (1985) reforça essa ideia, quando pontua a totalidade do CMI (Capitalismo Mundial Integrado) como imposição, mas não como consenso total. Sempre vai haver oposição ao domínio impositivo, e é por meio dessa resistência que poderá ocorrer a desorganização da máquina. Essa lógica remete a filosofia deleuzo-guattariana ao pensamento conceitual molar/molecular que explica a coexistência entre o modelo que procura unificar, promovendo o enquadramento da multiplicidade, e a resistência ao modelo, que explora a fuga da molaridade, quebra a linha rostificada, por meio do CsO, liberando as multiplicidades. O valor desse movimento está na criação que advém dessa relação. O que importa é o resultado dessa relação, que torna vivo o movimento pelos processos criativos, dificultando a instauração plena de modelos totalitários.

Numa ética da vida bem vivida, é preciso desenvolver uma formação implicada numa aprendizagem marcada pelo afeto e pelo desejo produtivo. Nos encontros, deve-se considerar como elemento nesse processo de aprendizado uma cultura que afeta os corpos, atravessando-os por linhas nas quais "o aprendiz eleva cada faculdade ao exercício transcendente. Ele procura fazer com que nasça na sensibilidade esta segunda potência que aprende o que só pode ser sentido" (Deleuze, 1988, p. 270). E o que pode ser sentido é da ordem da experimentação, pois “o aprendizado só se faz com o enfrentamento dos problemas, sejam eles práticos (o aprendizado da natação) ou especulativos (o aprendizado dos conceitos da filosofia” (Aspis e Gallo, 2009, p. 68).

Ademais, o princípio ético consiste em avaliar a criação dada pelas forças imponentes com vistas à vida vivida intensamente, se são boas ou ruins. Partindo dessa disposição problematizadora, o CsO desligado da máquina capitalista, enquanto agente do pensamento em fluxo, deverá se dar na eliminação do ressentimento disseminado e na libertação do domínio para se afirmar na diferença. Uma ética afirmativa da vida, dada na relação, procura valorar a moral como boa ou ruim, para dar consistência a uma vida julgada como boa. Constitui tarefa da filosofia o trabalho árduo e especulativo, facilitando a clareza das ideias na compreensão das linhas da significação, no julgamento da significação elaborada e na criação conceitual reluzente a formas de vida menos

prezas e mais afirmativas. Deve-se construir o conceito, dado na imanência, para não se refugiar na ideia de um mundo perfeito proporcionado pela transcendência.

No mundo dominado pelo capitalismo, o que é dado põe o pensamento em fluxo para odiar esse mundo, esgotando sua potência de vida. A grande questão é não apenas receber, mas construir em grupos a partir do desejo intensivo de pessoas em afinidade, formando uma corrente de resistência aos mandos institucionais, porém em diálogo com eles, como forças em relação, de forma a se efetivar pelo desejo que os move. Por outro lado, não se trata de alimentar uma potência desenfreada que leva à destruição, mas sim de estar revestido do valor da prudência do CsO ao se posicionar contra a moral conservadora para inquirir uma moral diferente.

## 5 Considerações finais

Interceder ao projeto filosófico de Deleuze significa criar uma política que afirme o desejo intensivo como produção na construção de uma vida coletiva menos presa e dominada, dada pela relação entre grupos minoritários com as instituições sociais. Um devir minoritário capaz de se afirmar diante da repressão exercida pelas máquinas sociais. A afirmação de forças dadas por um desejo produtivo são intensidades movidas pela diferença que advêm de fluxos em relações moleculares, escapam do controle da máquina binária molar, e, nesse escape, manifestam-se como focos de criação intensivos, possíveis de criar formas de vida, dando-lhes consistência, mesmo que por um instante, para se escudar do caos, sem a pretensão de fixá-las num plano transcendente. Um corpo em atividade, ou que experimenta, é capaz de criar. Não será possível a criação advinda de corpos agenciados para representar modelos, desprovidos da capacidade de repetir as teorias para delas extrair algo diferente. Corpos habituados e que reagem a novas questões estão programados para reproduzir modelos, não se permitindo serem afetados. Experimentar é preciso, no sentido de empreender uma filosofia prática imbricada numa ética de afirmação da vida.

## Referências

ASPIS, Renata Lima; GALLO, Silvio. **Ensinar Filosofia**: um livro para professores. São Paulo - SP: Atta mídia e Educação, 2009.

BIANCO, Giuseppe. Otimismo, Pessimismo, Criação: Pedagogia do Conceito e Resistência. In: Dossiê: “Entre Deleuze e a Educação”. **Revista Educação e Sociedade**, Campinas, vol. 26, n. 93, (Set./Dez. 2005), p. 1289-1308. Disponível em: : 93 V.26. (SET./DEZ. 2005) - Dossiê: “Entre Deleuze e a Educação" | Cedes (unicamp.br). Acesso em: 02 jun. 2023.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a Filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr. E Alberto Alonso Munoz. Rio de Janeiro -RJ: Editora 34, 2010.

DELEUZE, G; PARNET, C. **Diálogos**. Tradução Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta: 1998.

DELEUZE, G. **Diferença e repetição.** Tradução Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DELEUZE, G. **Nietzsche e a Filosofia.** Tradução Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, FÉLIX. **Mil Platôs**: Capitalismo e Esquizofrenia, vol. 2. Tradução Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro-RJ: Editora 34, 1995.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, FÉLIX. **Mil Platôs**: Capitalismo e Esquizofrenia, vol. 3. Tradução Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro-RJ: Editora 34, 1996.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, FÉLIX. **Mil Platôs**: Capitalismo e Esquizofrenia, vol. 5. Tradução Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. Rio de Janeiro-RJ: Editora 34, 1997.

GUATTARI, F. **Revolução molecular: pulsações políticas do desejo.** Tradução Suely Rolnik. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática.** Tradução e Prefácio: Afonso Bertagnoli**.** Versão para eBook eBooksBrasil.com. Fonte Digital Digitalização da edição em papel da Edições e Publicações Brasil Editora S.A., São Paulo, 1959 ©2004.

LINS, Daniel. Mangue's school ou por uma pedagogia rizomática**.** *In*: Dossiê: "Entre Deleuze e a Educação". **Revista Educação e Sociedade**, Campinas, v. 26, n. 93 (Set./Dez. 2005), p. 1229-1256, Disponível em: 93 V.26. (SET./DEZ. 2005) - Dossiê: "Entre Deleuze e a Educação" | Cedes (unicamp.br). Acesso em: 14 mai. 2023.

PLATÃO. **Diálogos IV**: Parmênides, Político, Filebo, Lísis. Tradução, lições complementares e notas de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2015.

PLATÃO. Alegoria da caverna. *In:* **A República.** Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9.ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

PORTA, Mário A. González. **A Filosofia a partir de seus problemas**: didática e metodologia do estudo filosófico. 3 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

SPINOZA, B. **Ética.** Tradução e notas Tomaz Tadeu Silva. 2. Ed. Belo Horizonte: autêntica, 2008.

*Autora:*

*Maria Helena de Sousa Melo*

*Mestra em Mestrado Profissional em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI-2024) com dissertação em Ensino de Filosofia e Filosofia da Diferença. Especialista Educação Especial e Inclusiva pelo Instituto Federal do Piauí (IFPI-2020). Graduada em Licenciatura em Filosofia pela Universidade Federal do Piaui (UFPI-2016).*

*ORCID ID: https://orcid.org/0009-0001-5176-4110*

*Lattes ID: https://lattes.cnpq.br/2134101128863796.*