



4411 - Trabalho - 39ª Reunião Nacional da ANPEd (2019)
GT17 - Filosofia da Educação

Adeus, formação: o anti-Emílio anunciador do conceito de programa de vida
Bruno Gonçalves Borges - UFG/CAMPUS DE CATALÃO - UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIAS

Esta comunicação apresenta resultados da pesquisa que pretendeu abandonar o caro conceito de *formação*, ao mesmo tempo em que cria um plano de imanência pré-filosófico que opera a conceitos ainda consonantes à realidade social, bem como quer criar outros que, potencialmente, possam responder aos pontos já saturados do problema da educação. A formação, segundo o filósofo da educação espanhol Jorge Larrosa (2002), é um conceito em processo de obsolescência e é descrito por ele, como uma “dessas ideias caídas. Caídas e esquecidas”. Sua persistência parece ser marcada pela falta de substituto ou pelo entendimento de que ele não pode ser simplesmente banido, uma vez que se apoia na necessidade do poder da máquina perene de educação no interior dos grupos sociais, funcionando, em muitas das vezes, como um arcaísmo, ou seja, uma atividade perseverante, porém precária.

Não por acaso, a desatualização do conceito de formação parece sofrer do mesmo mal que, conforme Gallo (2012), incidiu sobre o conceito de sujeito. Segundo o filósofo,

O conceito moderno de sujeito implica na ideia de autonomia de suas ações. O sujeito é justamente aquele que não pode estar sujeitado, seja pela natureza, por um deus ou por outros seres humanos. A autodeterminação do sujeito é talvez sua característica central. Mas essa autonomia precisa ser alcançada: para usar as palavras de Kant, é necessário que o sujeito saia de sua condição de menoridade e atinja a maioridade, pelo uso pleno da razão. Emancipação, para dizer em uma única palavra. E essa emancipação pode ser alcançada, além de outras vias, também pelo processo educativo, através da formação do sujeito humano (GALLO, 2012, p. 43).

Ainda de acordo com Gallo (2012, p.50), cabe perguntar: “[...] se o tema moderno da formação foi pensado no contexto de uma filosofia do sujeito, fará ainda sentido falar em formação? Com Deleuze, teríamos que responder que não”. É nesse cenário que se acolhe, nesta investigação, a perspectiva da chamada filosofia da diferença em que não mais a linearidade do conceito, mas a sua produção a partir de um processo marcado por rupturas, continuidades e recriações interessam para a compreensão conceitual. Assim, se o conceito não consegue mais operar na realidade em que foi posto a funcionar, isso não faz com que a realidade deixe de existir ou que não expresse mais um problema, mas que ele não tem mais nada a dizer sobre isso, exigindo a criação de novos conceitos^[1].

Se a educação como transmissão da cultura e compartilhamento de vivências grupais continua a existir, garantindo não apenas a circulação das forças molaes no *socius*, mas a própria submissão molecular, o conceito de formação parece não ser mais capaz de analisar outra dimensão que não a do investimento repressivo. Afinal de contas, a formação é imposta ao indivíduo, primeiro em benefício da sociedade e depois da família, produzindo residualmente no indivíduo o interesse, o dever em formar-se. O programa de vida, ou melhor, os programas de vida no plural, apresentam-se, nesse cenário, como uma saída à clássica ideia de formação.

Apesar de não ser um tema em que o filósofo francês Gilles Deleuze (1925-1995) tenha dedicado atenção, além daquela em que o envolvia diretamente na sua trajetória profissional como professor, diversos autores e algumas dissertações e teses procuram, em sua obra, argumentos para os problemas educativos em diferentes vertentes. Todavia, esses investimentos, em sua maioria, hesitam em abordar os limites de uma associação ou justificação do pensamento deleuzeano à análise da educação, operação pouco fácil, porque também são poucos os registros que assumem toda a força transgressora que essa filosofia exige ao pôr em movimento o problema de toda a formação, sem cair, por um lado, em um relativismo da educação como atividade humana e social ou, por outro lado, promover a particularização de ações educativas deslocadas de uma vida conectada com o mundo.

O fato de não se acatar a educação ou a formação como fontes para este estudo – e sim o programa de vida – justifica-se pela necessidade de se perceber esse objeto na sua forma parcial^[2]. Diz-se que tanto a educação quanto a formação se mostram como objetos totais quando são tomadas como representações de uma realidade completa – a educação pública, a educação secular, a educação profissional, ou a educação física, a educação especial, a educação ambiental. Do mesmo modo, a formação humana, a formação crítica, a formação fascista, a formação empreendedora etc.

Diante disso, abre-se caminho para uma incursão à produção da experiência educativa em contraponto a uma história evolutiva da formação que pode, em tese, levar ao surgimento de outro conceito, o programa de vida, que se apresenta, potencialmente, como saída ao sentimento de exaustão dos projetos de formação até então conhecidos.

Nos *Diálogos* entre Deleuze e Claire Parnet (1998), por exemplo, o filósofo francês, localiza, brevemente, a ocorrência do programa de vida no campo da literatura ao falar das escrituras de Bernd Heinrich W. von Kleist (1777-1811) e de Franz Kafka (1883-1924).

Kleist e Kafka passavam seu tempo fazendo programas de vida: os programas não são manifestos, e menos ainda fantasias, *mas meios de orientação para conduzir uma experimentação que ultrapassa nossas capacidades de prever* (do mesmo modo o que chamamos de música programada) (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 61).

Ao ser relacionado à literatura, o programa de vida pode ser entendido como um conjunto de elementos experienciais, fortes o suficiente para provocarem uma ruptura na linha perene que perpassa o *socius*, através das fissuras que encontra

no território que percorre e na multiplicidade molecular que atravessa, ainda que ela seja uma realidade circunscrita à narrativa literária ou à experiência do próprio autor. Em síntese, sobre essa matéria pode-se observar que “[...] só pode haver uma coisa, a experimentação-vida. Nunca se sabe de antemão, pois já não se tem nem futuro nem passado. ‘Eu sou assim’, acabou tudo isso” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 61).

A experimentação-vida, por sua vez, carrega consigo a prudência como elemento indispensável. Enfrentar os investimentos repressivos, interpretativos e subjetivos para provocar fissuras ou rupturas, exige lidar com o resíduo de uma pequena porção desses investimentos a fim de que não se perca de vista a compreensão das forças molares. Reterritorializar-se em outras posições deve ser uma ação prudente *a posteriori*. No limite, a experimentação, segundo Deleuze e Guattari (2012a), é o meio capaz de romper com a dependência da correlação entre sujeitos e objetos, condição de construção do pensamento, permitindo, com isso, relacionar-se com “seus fluidos, suas fibras, seus contínuos e suas conjunções de afectos, o vento, uma segmentação fina, as micro-percepções [sic] [...]” (2012a, p. 28), que verdadeiramente existem entre “os dois” conjuntos. Como anunciam Deleuze e Guattari (2012a) e, complementarmente, Deleuze e Parnet (1998):

Já não há senão explorações onde se encontra sempre no oeste o que se pensava estar no leste, órgãos invertidos. Cada linha onde alguém se solta é uma linha de pudor, por oposição à sacanagem laboriosa, pontual, presa, de escritores franceses. Já não há o infinito relatório das interpretações sempre um pouco sujas, mas processos acabados de experimentação, protocolos de experiência (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 61).

Assim, aos poucos, a modernidade limitou a experimentação-vida na medida em que “[...] a vida moderna não destituiu a segmentaridade, mas que ao contrário a endureceu singularmente” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 94), colocando a civilização, ou melhor, a sociedade capitalista, em uma linha segmentária dura em contraponto a uma segmentaridade flexível do *socius* primitivo, operando, incessantemente, o corpo social, por combinações binárias e relações biunívocas. Os protocolos de experiência[3] são, desde então, cada vez mais escassos diante da força de um “plano de organização suficiente” (p. 94) que investe permanentemente na inviabilização da experimentação livre. Talvez, seja por isso que

Kleist causava horror aos alemães, eles não o reconheciam como alemão: em longos passeios sobre seu cavalo, Kleist faz parte desses autores que, apesar da ordem alemã, souberam traçar uma linha de fuga brilhante através das florestas e dos Estados. Como também Lenz ou Büchner, todos os Anti-Goethe (DELEUZE; PARNET, 1998, pp. 55-56).

Kleist se negava a reproduzir os protocolos de organização para produzir os seus próprios, colocando suas experiências a partir dos programas de vida, como afirmaram Deleuze e Parnet (1998). Os protocolos de organização constituem a experiência referenciada, abstraída da estrutura molar e disseminada sobre a multiplicidade molecular, ou seja, protocolos de experiência que foram admitidos como válidos no conjunto molar, sendo o exemplo mais evidente a edipianização. Eles transmitem não apenas as diferentes formas de controle como também a mensagem de confiabilidade de aplicação, pois os protocolos de organização são a manifestação do investimento repressivo sobre o *socius*, ou seja, comportam-se como um componente suportável da dominação que precisa ser disfarçado para circular entre os indivíduos[4]. Ainda na mesma direção de resistência de Kleist a esse tipo de experiência, encontra-se Kafka e também o peruano Carlos Castañeda (1925-1998).

Conforme o filósofo francês,

Se há um mundo kafkiano, não é, com certeza, o do estranho e do absurdo, e sim um mundo onde a mais extrema formalização jurídica dos enunciados (questões e respostas, objeções, pleito, considerando, entrega de conclusões, veredicto) coexiste com a mais intensa formalização maquínica, a maquinação dos estados de coisas e de corpos (máquina-barco, máquina-hotel, máquina-circo, máquina-castelo, máquina-processo). Uma única e mesma função-K, com seus agentes coletivos e suas paixões de corpos, Desejo (DELEUZE; GUATTARI, 1998, p. 85).

O escritor peruano Carlos Castañeda (1925-1998), por sua vez, oferece o que Deleuze e Parnet (1998, p. 20) chamaram de uma “experiência programada da droga” em um processo dedicado a provocar o desmanche de todas as formas de dominação que tentam enquadrar a droga em protocolos de organização – a psiquiatria, a psicologia, a sociologia, a antropologia e, especialmente, a psicanálise e seu antídoto triangular. Mas o que faz o escritor peruano é dançar com as constantes interpretações, driblar o ímpeto do organismo, rir do despotismo da significância e emaranhar os traços de subjetivação, sem assumir o objetivo de resolvê-los, mas talvez, simplesmente percorrer à margem de todos eles. Nessa direção,

Se a experimentação de droga marcou todo mundo, até os não-drogados [sic], é por ter mudado as coordenadas perceptivas do espaço-tempo, fazendo-nos entrar num universo de micropercepções onde os devires moleculares vêm substituir os devires animais. Os livros de Castañeda mostram bem essa evolução, ou antes, essa involução [...] (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 34)

De acordo com Deleuze e Guattari (2012a), essa involução[5], ainda que seja uma síntese heteogênea, não carrega o ônus reacionário, pois não se trata de retrocesso, mas de desterritorializações, movimento de combate das diferentes formas de dominação e experimentação de novos territórios, o povo por vir, a nova terra, funcionando como ação criativa e contemporânea ou simplesmente do devir.

Quanto ao “programa”, há diversos registros do termo na obra deleuzeana, seja como alternativa à fantasia, seja como saída ao sistema ou a estrutura. Programa de Leibniz, programa de Bacon, programa de Espinoza, programa de Plutarco, programa do pequeno Hans, os já citados programas Kafka e Kleist, além é claro, dos programas marginais analisados por Deleuze e Guattari (2012a) – o masoquista, o drogado, o amor cortês, mas também o esquivo e todos os outros programas encontrados na multiplicidade molecular e que são postos a funcionar em meio aos fluxos e em busca da

produção de um corpo sem órgãos para outrem[6].

Em destaque, no *Anti-Édipo*, o termo corresponde à parte final da obra, na qual Deleuze e Guattari (2011a, p.503) propõem um balanço, não apenas memorialístico, mas, sobretudo, ativo, capaz de repercutir a profunda análise que fazem da psicanálise sem intercessores, além daqueles que se fizeram presentes na constituição do livro. *Anti-Édipo* comporta-se não como um livro manifesto, mas uma obra-programa executável, em certa medida, em uma realidade sempre carente por entender o funcionamento e a posição que ocupam as máquinas desejantes no *socius*.

Contudo cabe, além de produzir um conceito de programa de vida, questionar se todo e qualquer programa pode ser qualificado como tal. A advertência conhecida quanto à questão está presente em alguns dos registros variados do termo no decorrer das obras de Deleuze. Há, dentre os inúmeros programas tratados pelo filósofo francês, ações de programação que, à primeira vista, irrompem com o plano de organização, que ousam em não se identificar com as estruturas disponíveis, que vão, portanto, em direção à constituição de um corpo sem órgãos, que ensaiam o encontro de suas linhas de fuga, mas que, no limite, são ricocheteados, trazidos para o centro e acomodados dentro dos variados sistemas de interpretação. Isso ocorre, por exemplo, com o programa masoquista na medida em que é executado de forma alheia à interpretação psiquiátrica que lhe impõe censura segundo o entendimento de que o prazer é obtido por meio da dor. Na verdade, afirmam Deleuze e Guattari (2012a) que o masoquista não visa à dor, o prazer na dor, nem mesmo ao retardamento do prazer por meio de uma série meticulosa de atenuantes do gozo, mas sim a constituição de um outro corpo para que intensidades possam povoá-lo.

Quanto ao programa, há ainda outro ponto de que será necessário lidar, que é o evento improgramável, pois será ele o anunciador da produção de linhas de fuga. Mesmo o programa, certamente, fracassará, pois é característica desse tipo de prática uma espécie de disjunção interna pré-programada, uma inabilidade de se perpetuar sem a atualização sempre necessária. De outra forma, o programa se confundiria facilmente com os projetos de formação e até mesmo com ela.

Nessa direção, programa também pode ser oposição a projeto[7]. Nesse ponto, o problema da formação pode ser formulado segundo as bases da produção desejante. Isso, nesta investigação, assume a configuração de produção da experiência educativa, pela qual deve passar o desejo de aprender e também o de compartilhar esse ato que é singular por princípio.

Assim, ao propor analisar o problema da educação fora da imagem da formação, assumindo para isso a emergência de um outro conceito, dois princípios analíticos devem ser destacados como balizadores de tal iniciativa: a *produção* e o *processo* como compostos de um plano de imanência pré-filosófico. Tudo é uma produção e tudo se dá por meio de processos, pois, “[...] não há esferas nem circuitos relativamente independentes: a produção é imediatamente consumo e registro, o registro e o consumo determinam diretamente a produção...” (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 14). E ainda “um plano, um programa, ou antes, um diagrama, um problema, uma questão-máquina” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b p. 46) devem ser analisados na elaboração do conceito de programa de vida a partir desses dois elementos que perpassam essa filosofia.

Do mesmo modo, a análise deleuze-guattariana, em *O Anti-Édipo*, elege a fábrica como modo operativo em contraponto ao teatro[8]. Não poderia ser diferente, pois a própria inspiração do filósofo francês, a esquizofrenia, é uma decorrência da máquina capitalista, da indústria e do dinheiro como riqueza, da fabricação de bens e da mais-valia de fluxo. Valoriza, basicamente, uma tendência a identificar nos objetos, relações de produção e não condições de expressão ou meios de representação.

Nessas condições, a incursão ao programa de vida tenta se afastar da clássica representação da formação, ao mesmo tempo em que procura encontrar, na fábrica, o modelo de produção dessa experiência ao custo de repelir os modismos recorrentes à matéria educacional, como o psicologismo de rótulo e o marxismo de bolso.

A partir da afirmação de que “a produção como processo excede todas as categorias ideais” (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 15), o objetivo posto nesta investigação não poderia ser outro se não o de afastar qualquer tipo de idealismo sobre a questão da formação, o que, certamente, é uma tarefa delicada, pois ela não deixa de ser uma projeção, um teatro de sombras. De fato, é recorrente, na questão pedagógica, um primeiro homem educado, um educado ideal[9], que serviria de decalque a uma produção em série. Logo, cabe a esta investigação encontrar, no processo de produção da experimentação, os corte-fluxos de segmentação da experiência, as cadeias significantes da formação e os corte-resíduos que produzem o sujeito trabalhador-aluno.

Na obra *O Anti-Édipo*, volume inaugural de *Capitalismo e esquizofrenia*, o sentido de processo é explicado a partir de três empregos que exprimem relações de distinção: a ideia de processo está presente na superação da relação homem-natureza, ao passo que ela é determinada como meio de produção; na relação indústria-natureza, o processo se revela no seu registro como produção de distribuição; e, por fim, na relação sociedade-natureza surge no sentido residual da produção de consumo.

A defesa do *processo* tem a função de inibir a redução naturalista que pode incorrer qualquer análise. No caso dos filósofos franceses, a ideia de processo rompe com a possibilidade de ensejar a definição de um polo naturalista para a esquizofrenia, matéria que, para eles, aparece, inicialmente, apenas como “um modelo melhor do que o neurótico deitado no divã” (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 13).

Na obra *O Anti-Édipo*, a esquizofrenia é, fundamentalmente, processual. Como processo de produção desejante, ela é delimitada pelas condições sociais atuais, ou seja, as condições capitalistas que, por suas características intrínsecas, colocam-na no limite da produção social. Eis a “doença” dos homens modernos, disseram Deleuze e Guattari (2011a, p. 176-177), ao que completam argumentando ser este também o fundamento do próprio fim da história - “Nele se reúnem os dois sentidos do processo: como movimento da produção social, que vai até o fim da sua desterritorialização, e como movimento da produção metafísica, que arrasta e reproduz o desejo numa nova Terra”.

Já foi dito que o processo comporta a relação produção - distribuição - consumo. A primeira consideração a ser feita é que a função do processo é se apresentar como uma produção que acolhe, ao mesmo tempo, tanto a produção do registro quanto a produção de consumo no âmbito da produção da produção, ou seja, não há elemento sucessório, mas concomitante, lado a lado.

A segunda consideração diz respeito ao entendimento de que existe uma natureza comum que identifica tanto o homem quanto ela própria, desmontando qualquer possibilidade de oposição entre os dois termos. Há, portanto, uma identificação entre homem e natureza em prol do sentido de produção, pois “são uma só e mesma realidade essencial de produtor e do produto” (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 15).

A terceira e última consideração trata da advertência à costumeira ação de tomar o processo como conjunto de metas com um fim definido ou como projeção contínua em direção ao infinito. “O processo deve tender para a sua efetuação, não para alguma horrível intensificação” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 15).

Mas, parece ser a partir de *Kafka: para uma literatura menor*[10] que os filósofos franceses se apropriam decididamente da ideia de processo, advinda da obra homônima de Franz Kafka (1883-1924). Deleuze e Guattari se empenham na

desmontagem da crítica acerca do escritor tcheco, que teve seus romances alvos das mais variadas interpretações[11]. No livro *O processo*, obra que é analisada pelos filósofos, o foco é desmontar a aposta recorrente por parte dos críticos de que ela retrata a “transcendência da lei, a interioridade da culpabilidade e a subjetividade da enunciação” (DELEUZE; GUATTARI, 2003, p. 83).

Na iminência de apresentar um sentido geral do processo, a primeira consideração encontrada é aquela apresentada pelo amigo e biógrafo de Kafka, Max Brod, e reproduzida na análise deleuze-guattariana, de que *O Processo* tem como característica principal a abertura. “Segundo o que Kafka dizia, como o processo nunca devia conseguir chegar à instância suprema, o romance também se encontraria inacabado num certo sentido; podia prolongar-se indefinidamente” (DELEUZE; GUATTARI, 2003, p. 81).

A segunda característica do processo é sua função de “desmontagem minuciosa”. O escritor tcheco faz isso quando torna inoperantes os elementos evidenciados no processo – a lei, a culpa e a interioridade, engrenagens que estão por toda parte do corpo social, mas que não funcionam, efetivamente, no romance. “Kafka tenciona extrair das representações sociais os agenciamentos de enunciação (territorializantes) e os agenciamentos maquínicos (desterritorializantes), e de desmontá-las” (DELEUZE; GUATTARI, 2003, p. 85). Nessa direção, a desmontagem tem como objetivo desmontar a representação social, ou melhor, fazer fugir essa representação. Logo,

Este método de desmontagem ativa não passa pela crítica que pertence ainda à representação. Consiste, antes, em prolongar, em acelerar exatamente um movimento que já atravessa o campo social. [...] Não é numa crítica social ainda codificada e territorial que se descobre o agenciamento, mas numa descodificação, numa desterritorialização e numa aceleração romanesca dessa descodificação e dessa desterritorialização (DELEUZE; GUATTARI, 2003 p. 88).

Essa potência transgressora da desmontagem das máquinas produz um movimento de “desterritorialização do mundo”, uma atitude política de enfrentamento dos devaneios idealistas. Consequentemente, essa característica leva a outra, a de que o processo deve comportar linhas de fuga, não fugas do mundo ou da realidade – isso nada tem a ver com alienação, mas no sentido de um “fazer fugir”, como força condutiva que leva, incontrolavelmente, à fuga (DELEUZE; GUATTARI, 2003, p. 85).

Portanto, há aqui o desenho de um processo que comporta, necessariamente, três elementos: a ideia de uma saída, a operação de uma desmontagem minuciosa e o traçado de linhas de fuga. Deleuze e Guattari (2003), na análise profunda que empreenderam acerca da obra kafkiana elegem condicionantes pontuais ao processo que devem ser considerados. Na obra *O processo* há uma função de *contiguidade* do desejo, em que a transcendência da lei é substituída por uma imanência do desejo. Uma vez que a lei, não se deixando representar, só pode ser matéria do desejo, afirmam os filósofos, e, por isso, a sensação de “que o que se passa é sempre no escritório ao lado” (DELEUZE; GUATTARI, 2003, p. 91), a justiça precisa manter-se indecifrável fora do conjunto de códigos que ela mesma produz.

Não há nada a julgar no desejo; o próprio juiz é inteiramente moldado pelo desejo. A justiça é apenas o processamento imanente do desejo. O processamento é um *continuum* feito de contiguidades. O contíguo não se opõe ao contínuo. Pelo contrário, é a construção local, indefinidamente prolongável e, igualmente, por consequência, a desmontagem - o gabinete do lado, a sala contígua, sempre (DELEUZE; GUATTARI, 2003, p. 92).

O *contínuo* é a condição de processamento a que está submetido o processo e ele opera, na obra kafkiana, por meio do adiamento da sentença que acolheria uma absolvição aparente do personagem K no romance, em que “a justiça é esse contínuo do desejo com limites movediços e continuamente deslocados” (DELEUZE; GUATTARI, 2003, p. 92). O contínuo é o que atribui característica de movimento, ao passo que opera por avizinhamiento dos elementos constantes nos autos do *Processo*, fazendo com que o desejo seja constantemente maquinado. Esse atributo do processo acopla-se a outro determinante, o *ilimitado*.

[...] o adiamento é ilimitado e contínuo porque não para de juntar segmento após segmento, operando aos bocados para recuar continuamente o limite [...] ele faz corpo com a desmontagem da máquina, com a composição do agenciamento, uma peça sempre ao lado da outra. Ele é o próprio processo, o traçado do campo de imanência (DELEUZE; GUATTARI, 2003, p. 94).

Diante disso, o processo kafkiano é contíguo, porque coloca a justiça no campo do desejo e não acata a transcendência da lei. Seu processamento se dá, junto ao avizinhamiento, pelo aspecto contínuo que não objetiva simplesmente alcançar uma sentença que livre José K de uma acusação aparente, pois põe em suspeição toda a cena que se instala no tribunal. Isso, por fim, torna o processo ilimitado, mas não infinito. “É finito porque não há transcendência e porque opera por segmentos” (DELEUZE; GUATTARI, 2003, p. 94).

Não obstante, a produção da experiência educativa, tomada como processo no sentido deleuze-guattariano, tende a funcionar segundo os mesmos preceitos a começar por se apresentar como uma saída. Uma abertura ao mesmo tempo fuga do ditatorial agenciamento histórico, predominante no campo pedagógico e que, quer a todo custo, organizar os elementos desse campo segundo os seus critérios particulares. Como desmontagem minuciosa, esse processo deve ser capaz de encontrar os segmentos[12], sucessivamente, incluídos e excluídos, da série que é perceptível na síntese produzida pela pedagogia-máquina. Por fim, o processo deve ser capaz de comportar a produção de linhas de fuga, provocando desterritorializações do desejo (de aprender) e identificando resistências[13] do fluxo molecular frente ao investimento repressivo social, possibilitando a emergência dos programas de vida, por exemplo, como saída para o tempo presente.

Não obstante, como produção, o programa de vida só pode emergir a partir das relações individuais e coletivas dentro de modos de produção da experiência educativa – pequenas unidades da produção das subjetividades, sejam elas de incorporação, chamados de protocolos de organização, ou de resistência e ruptura, relacionadas à experimentação-vida de Deleuze, conhecidos como protocolos de experiência. Por fim, a expressão “programas de vida” alcançará a consistência de um conceito, ao passo em que as condições de emergência, a partir do passeio esquivo pela pedagogia provocar movimentos de desterritorialização do componente formação capazes de descobrir uma nova terra, pois, conforme Zourabichvili (2004, p.7), “cada conceito é a construção de um acontecimento sobre o plano” e é isso que é

determinante na sua efetivação. Assim, se há precipitações no fluxo molecular que procuram um sentido diferente para a educação, assinalando o esgotamento do modelo vigente, também haverá pontos de fuga, mesmo fissuras, abertas ao surgimento de novas ferramentas de análise, enfim, a emergência de novos conceitos.

O anti-Emílio, nesses termos, surge como resposta ao problema geral que levou a pedagogia a se tornar uma peça indispensável de uma engenhosa estrutura de produção de subjetividades. Para tanto, esse problema ganha contornos a partir do esboço de um cenário dual, em que há um Pequeno Emílio, originário, contudo, desprendido da ânsia pela formulação de um padrão subjetivo, ainda que aspectos de um naturalismo liberal sejam pertinentes a ele; e em que há um Grande Emílio, produto de uma pequena e, talvez, pretensiosa resposta ao problema do governo de si e dos outros por meio da pedagogia científica e suas variações, encerrada na ideia de formação plena de um corpo social que reduz a multiplicidade aos níveis produtivos economicamente.

O adeus à formação não é uma ironia, nem mesmo um manifesto, apenas a percepção resultante do sentimento de que esse conceito cumpriu sua missão. Não deve ser esquecido, mas, diante dos desafios hodiernos, constata-se que ele não responde mais ao que se espera produzir de um processo educativo. A crítica a esse conceito surge, justamente, da antiprodução do clássico personagem que delineou a pedagogia moderna, *Emílio* de Rousseau. Nesta pesquisa, a figura de um Anti-Emílio não quer ocupar o lugar da imagem romântica criada pelo filósofo genebrino, mas, com um pouco de humor, problematizar o que foi feito dessa imagem, como a ideia de criança, de aluno e de infância a partir da moralização da interação com as gerações mais novas, sobretudo, pela educação sexual ou do investimento religioso de um lado e, pelo discurso médico-psicológico-psicanalítico, de outro.

Referências

DELEUZE, G. (2011) **Crítica e clínica**. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34. Coleção Trans.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. (2013) **O que é a filosofia?** Trad. São Paulo: Editora 34.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. (2012a) **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia** 2. v. 3 trad. Aurélio Guerra Neto; Ana Lúcia de Oliveira; Lúcia Cláudia Leão; Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, Coleção Trans.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. (2012b) **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia** 2. v. 4, trad. Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, Coleção Trans.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. (2011) **O Anti-Édipo**. São Paulo: Editora 34.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. (2003) **Kafka: para uma literatura menor**. Trad. Rafael Godinho. Lisboa: Assírio & Alvim.

DELEUZE, G; PARNET, C. (1998) **Diálogos**. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Editora Escuta.

GALLO, S. (2012) Educação, devir e acontecimento: para além da utopia formativa. **Educação e Filosofia**. Uberlândia, v. 26, n. especial, pp. 41-72.

LARROSA, J. (2002) Notas sobre a experiência e o saber de experiência. trad. João Wanderley Geraldi. **Revista Brasileira de Educação**, jan.-abr., n. 19

ZOURABICHVILI, F. (2004) **Vocabulário Deleuze**. Vers. Eletr.: Centro Interdisciplinar de Estudo em Novas Tecnologias e Informação Unicamp.

Notas

[1] Sobre a criação de novos conceitos e o desuso de outros ver: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Trad. São Paulo: Editora 34, 2013. (Coleção Trans).

[2] A teoria dos objetos parciais foi desenvolvida por Melanie Klein (1882-1960). A adoção desse princípio leva em conta a crítica feita por Deleuze e Guattari às conclusões de Klein. Para eles, "todo 'objeto' supõe a continuidade de um fluxo, e todo fluxo supõe a fragmentação de um objeto". Cf. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo*. Coleção Trans. São Paulo: Editora 34, 2011, p. 16; 52-53.

[3] Esse tema faz parte do Capítulo 4, abordado no tópico 4.2 da obra: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2. v. 3 trad. Aurélio Guerra Neto; Ana Lúcia de Oliveira; Lúcia Cláudia Leão; Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012a. (Coleção Trans).

[4] Conforme Deleuze e Guattari: "[...] o investimento paranoico inconsciente incidia sobre o próprio *socius* enquanto corpo pleno sem órgãos, para além dos objetivos e interesses pré-conscientes que ele consigna e distribui. Acontece que um investimento como esse não suporta ser trazido à luz: é preciso sempre que ele se oculte sob objetivos ou interesses consignáveis e apresentados como gerais, conquanto eles só representem os da classe dominante ou da sua fração". DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo*. Coleção Trans. São Paulo: Editora 34, 2011, p.487. Nessa direção, o protocolo de organização funciona como a expressão suportável da violência que é incessantemente introduzida e reproduzida no *socius*. Sua sutileza faz com que seja aceito ainda que sob algum tipo de dúvida. Também pode se equivaler a plano de organização, contudo, este é mais amplo e engloba todas as formas de controle disponíveis no campo social.

[5] O emprego desse termo é especificado por Deleuze em *le pli. Leibniz et le baroque*, especialmente quando trata do conceito matemático de involução do francês Girard Desargues (1591-1661). Cf. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2. v. 3 trad. Aurélio Guerra Neto; Ana Lúcia de Oliveira; Lúcia Cláudia Leão; Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012a, p. 29 e 45. (Coleção Trans)

[6] O Corpo sem Órgãos, que também é registrado pela sigla CsO, é um conceito central na esquizoanálise deleuze-guattariana presente nos dois volumes de *Capitalismo e Esquizofrenia*. Foi criado a partir da referência radiofônica intitulada *Pour en finir avec le jugement de Dieu* 28/11/1947, de Antonin Artaud (1896-1948), dramaturgo francês. Deleuze e Guattari tomam o CsO como matéria sem lugar, sem origem, pura intensidade, que ocupará em graus variados os diversos espaços. Ele não é contrário aos órgãos, mas à organização a que se submetem e que por diante passam a funcionar. O CsO é "[...] conexão de desejos, junção de fluxos, *continuum* de intensidades". Ele tem como característica oscilar entre "as superfícies que o estratifica e o plano que o libera". Cf. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix.

Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2. v. 3, trad. Aurélio Guerra Neto; Ana Lúcia de Oliveira; Lúcia Cláudia Leão; Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012a, p.27. (Coleção Trans). Por fim, o CsO é simultaneamente um lugar, um plano e um coletivo, é a instância do desejo, pela qual ele é o próprio desejo e fonte desejante. (Ibidem, p. 32).

[7] A oposição entre programa e projeto aparece, ao menos duas vezes, em Deleuze. Cf. DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2011, p. 50-51. Coleção Trans.

[8] A crítica ao teatro, contudo, dirige-se mais a assimilação da representação pela psicanálise do que à prática artística. A fábrica, inspiração da análise deleuze-guattariana, remete à produção e ao processo, mas também à exploração uma vez que esse modelo é também uma prisão, prisão da qual alguns desejam manter-se presos. Cf. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo*. Coleção Trans. São Paulo: Editora 34, 2011, p. 494. Em *Mil Platôs*, os autores também utilizam do termo “usina” em alternativa à fábrica. Ver: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. 2. v. 1 trad. Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto, Cecília Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2011b, p.10. (Coleção Trans).

[9] Aqui, não é considerada a educação ideal prescrita por Platão, apesar de ser o ele o filósofo proeminente da idealização pedagógica, pois, no seu tempo, a pedagogia, propriamente dita, ainda não encontrava terreno ou não se constituía uma máquina ou agenciamento capaz de intervir em um tipo de formação tão complexa como a grega. Certo é que o desenvolvimento da pedagogia exigiu, sobremaneira, a simplificação desse processo, para assim, poder conduzir a massificação de seus objetivos e ações.

[10] O subtítulo da obra indica “para...” e não “por...” *uma literatura menor* em função da edição portuguesa utilizada nesta investigação.

[11] A maioria das críticas feitas às obras de Franz Kafka girava em torno de uma defesa revolucionária de sua escritura, mas Deleuze e Guattari desmontam esse argumento na medida em que percebem no escritor tcheco algo bem mais interessante do que a quebra de paradigmas, como a potencialidade de desmontar as máquinas que ele mesmo criava em seus contos, como ele partia de um território edipiano, mas empreendia “a instauração não humana de uma máquina literária totalmente nova [...] e desedipianizar o amor demasiado humano”. Cf. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo*. Coleção Trans. São Paulo: Editora 34, 2011, p.518.

[12] Esses segmentos vão desde o pueriscentrismo e a sociedade pedagogizada até o marxismo e a psicologia experimental.

[13] O conceito de educação menor é um desses movimentos de resistência a partir do contrainvestimento molecular, em busca de suas linhas de fuga. Cf. GALLO, Sílvio. Educação, devir e acontecimento: para além da utopia formativa. *Educação e Filosofia*. Uberlândia, v. 26, n. especial, 212.