

A deficiência como problema filosófico: o pensar “deficiente” e sua potência instituinte na instituição escolar

Disability as a philosophical problem: “disabled” thinking and its instituting power in the school institution

Pedro Ângelo PAGNI
PPGE/UNESP.
E-mail: Pedro.pagni@unesp.br

Resumo:

Este ensaio discute a deficiência como um problema filosófico. Circunscreve, para tanto, a perspectiva de sua enunciação, como uma resposta à sua interdição parcial enquanto campo problemático da Filosofia e da Educação, com o objetivo de interpelar até que ponto essas áreas, ao ignorá-lo, não teriam explicitado suas próprias deficiências. Recorre às filosofias da diferença, em sincronia com as tradições nietzschianas e spinozanas, para propor essa enunciação, e, provocativamente, procurar ensaiar uma resposta a tal indagação. Sugere haver uma filosofia da deficiência que desafia a educação inclusiva, na atualidade, em virtude de sua potência instituinte na instituição escolar.

Palavras-chave: deficiência; problema filosófico; educação inclusiva; filosofias da diferença.

Abstract:

In this essay we discuss the disability as a philosophical problem. We circumscribe the perspective of its enunciation, as a response to its partial interdiction as a problematic field of Philosophy and Education, with the aim of questioning to what extent these areas, by ignoring it, would not have made explicit their own deficiencies. We resort to the philosophies of difference, in synchrony with the Nietzschean and Spinozian traditions, to propose such an enunciation and, provocatively, to try to rehearse an answer to this question. We suggest that there is a philosophy of disability that challenges inclusive education today by virtue of its instituting power in the school institution.

Keywords: disability; philosophical problem; inclusive education; philosophies of difference.

A deficiência como problema filosófico: o pensar “deficiente” e sua potência instituinte na instituição escolar

O presente ensaio se propõe discutir a deficiência como um problema filosófico. Nesse sentido, antes de abordar a deficiência enquanto um fenômeno médico – porque associado à disfuncionalidade do corpo orgânico – ou sociológico – em razão dos efeitos da barreira para o seu desenvolvimento no corpo social –, procura pensá-la como uma problematização dos paradigmas científicos em vista dos quais vem sendo concebida, assim como discute outras possibilidades das formas como vem sendo tratada pela educação inclusiva. Na medida em que a deficiência se inscreve num corpo paradoxal, sem órgãos, formando parte de um *corpo comum*, nos termos sugeridos por Pagni (2023), o paradoxo desse corpo se insere num amplo problema filosófico, remontando a uma história de mais de vinte e cinco séculos, que o elabora e apresenta as mais diversas respostas sobre o modo como se relaciona com a alma, o seu cuidado e a hierarquização à qual é submetido, para ser identificado como pessoa e reconhecido como humano.

Em tais respostas, majoritariamente, salienta-se o lugar subalterno do corpo em relação à alma, para a caracterização de um ideal de homem, em torno do qual outros são descartados, numa disputa colonizadora, por assim dizer, a fim de definir qual corpo será estabelecido como o corpo da espécie humana. Roberto Esposito (2011) denomina esse dispositivo, que articula os esquemas de poder à subjetivação, *dispositivo da pessoa*, registrando aí as ambiguidades de uma inclusão-excludente nesse plano.

Embora tenha emergido com os Direitos Humanos e a filosofia personalista, sua genealogia histórica é mais antiga, retrocedendo ao antigo jogo de máscaras que perpassou a antiguidade, a diferença do direito romano da pessoa para o humano, até chegar à modernidade, quando, alinhada pela figura do sujeito, assume um ponto de vista transcendental, cujos ecos ressoam no presente para fazer vigorar como um dispositivo reificante, naturalizado. O maior exemplo, segundo o filósofo italiano, é quando se refere às personalidades que estampam as capas de revista, no presente, e o encanto que provocam em seus leitores. Essas imagens causariam no leitor a proximidade de certa excepcionalidade, uma vez que o aproxima da persona estampada na capa da revista, acercando-o desse universo – aparentemente comum – em que ela vive.

Em contrapartida, por infinitas táticas, exige que, para essa aproximação, o leitor apague sua singularidade, renunciando às diferenças inscritas em seu corpo e que corporificam sua individualidade, de sorte a assumir um rosto que a desfigura e com o qual se identifica. A sensação é a de que, frisa Esposito,

[...] ao dar a cada um a mesma “máscara”, acaba por traçar o signo sem valor de uma pura repetição, como se o resultado, inevitavelmente antinômico, de um excesso de personalização deslocasse o sujeito para o mecanismo de uma máquina que o substitui, ao empurrá-lo para a dimensão sem rosto do objeto (2011, p. 10, tradução nossa).

Dessa forma, o *dispositivo de pessoa* assume uma relação ambígua consigo mesmo e com o outro, determinando por vezes os atuais processos de subjetivação. Ora, tal dispositivo seria “[...] algo que está relacionado ao funcionamento geral do direito, quer dizer, a faculdade de incluir por meio da exclusão” (Esposito, 2011, p. 22, tradução nossa).

Isso significaria assumir que, ao se tornar uma *pessoa* e ser incluído juridicamente nos direitos que passariam a lhe assegurar uma vida qualificada, esse sujeito se imunizaria daqueles que não o são, de seus corpos e de suas diferenças, ainda que, para tal e para garantir a exclusão desse outro tenha, que negá-la em si, abrindo mão de sua singularidade por uma máscara, um rosto que, embora desajustado, procura conformá-lo ao seu corpo. Caso se siga essa interpretação de Roberto Esposito sobre o *dispositivo de pessoa*, verifica-se o quanto, em nome de certa regulação universal e segurança para se identificar a um rosto e se conformar a um modelo subjetivo qualquer, as diferenças inscritas em um corpo e os sentimentos suscitados pela presença de um outro são apagados, fazendo com que sejam incluídos mediante esse preço excludente.

Deficiência: um problema filosófico?

Conforme tais respostas, em geral, o corpo deficiente é o mais inumano dos humanos, por mover-se por forças vitais, por inclinações ingovernáveis ou por devires inexplicáveis, assim como é aquele que, mesmo revestido com a designação de pessoa, um dos que denunciam os excessos de seu modo singular de ser, incabíveis num rosto, em normas e regulações. Se os devires emergentes desse corpo um dia já foram exaltados, quando associado às formas de divindade ou descartado literalmente, para ser submetido ao governo de uma vida que não merece ser vivida, na longa história hegemônica da Filosofia, no presente, a perturbação que produzem é decisiva para que os atores que a encarnam sejam relegados à própria sorte ou, ainda, sejam alvo de um controle racional, normativo, colonialmente avassalador. Isso se dá justamente por materializarem suas diferenças em relação aos demais e, com isso, interromperem os códigos referenciais usuais, reavivando a memória de feridas e instando nesse outro como pensar os seus signos não codificados e, quem sabe, nem codificáveis. Nesse registro, salienta Michel Foucault:

A história do pensamento é análise do modo como um campo não problemático da experiência, ou um conjunto de práticas, que antes eram aceitas sem questionamentos, que eram familiares e não discutidas, tornam-se um problema e levantam discussões e debates, incitam novas reações e induzem uma crise no comportamento, no hábito, nas práticas ou instituições que, até então, eram silenciosos. A história do pensamento, compreendida desse modo, é a história do modo como as pessoas começam a se preocupar com algo, do modo como se tornam ansiosas com isso ou aquilo – por exemplo, com a loucura, com o crime, com sexo, com elas próprias ou com a verdade (Foucault, 2013, p. 46-47).

A deficiência aparece contemporaneamente como esse campo de problematização, inscrita em corpos e em movimentos que exprimem sua aberração ante a normalidade social e a homogeneização das singularidades existenciais, tornando-se um problema para os sujeitos que a encarnam, assim como para os demais, especialmente, numa conjuntura de inclusão na qual convivem com esse “outro”, sendo afetados por sua estranheza. Para além da contemporaneidade, nela ressoam vertentes da Filosofia que, didaticamente falando, vislumbraram na dissidência dos instintos corporais a grande razão de viver, como postulada no *Zaratustra* de Nietzsche (2018), e na potencialidade da liberação de suas forças movidas pelos encontros com outros corpos, como aspirou a *Ética* de Spinoza (2017), certa materialização das diferenças. Estas seriam para tais vertentes filosóficas não somente produtos de certa repetição, como também o rastro de uma denúncia de um domínio estéril e, ao mesmo tempo, modos de singularização das existências e de criação de modos de vida comum, independentemente de uma fôrma de humano e de sociedade elaborada aprioristicamente ou concebida discursivamente como verdade filosófica ou, mesmo, histórica.

No âmbito dessas tradições minoritárias da história da filosofia, no Ocidente – e que, em vários aspectos, flertam com cosmologias outras, se apropriam das ou são apropriados nas filosofias decoloniais –, a deficiência inscrita nesse corpo seria somente uma das diferenças que caracterizam esse processo da singularização de um modo de existência e de comunhão com outros corpos. Ela traria, em seus rastros, marcas expressas de outros modos de falar, de ver, de pensar e de se relacionar com o mundo – algumas acumuladas por centenas de anos, muitas vezes apagadas pela cultura hegemônica. A circulação dessas diferenças à flor da pele, as quais ganham visibilidade pela sua presença no mundo, poderia ser apreensível fenomenologicamente, tal como se observa de Merleau Ponty (1994) a Michel Foucault (2019), caracterizando em que aspectos a deficiência se diferencia dos demais e em quais se aproxima, tornando-a mais familiar e compreendendo a alteridade que provoca nos demais, largamente explorada como a de um outro – de Levinas (1988) a Butler (2019), passando por Derrida (1997).

O problema desse olhar fenomenológico e da alteridade que o pressupõe poderia ser o seu ponto de referência, mas não o é. Afinal, ele nem sempre é lançado do ponto de vista ontológico de um ser,

cuja essência é definida pela norma médica ou pelo enquadre da normalidade social; a existência no mundo supõe o domínio de um conjunto de capacidades a serem por ele apreendidas, a fim de que se equipare aos demais ou, ainda, a busca de uma identidade dentro de um espectro mais amplo de humano ou, então, do corpo-espécie da população. Esse olhar é, sim, guiado pela procura de uma singularidade que se dá, não por uma experiência interior impossível de ser acessada *a priori* e, principalmente, generalizada *a posteriori* ou universalizada graças à sua transcendência.

Todavia, ele é demarcado por sua relação com um fora, pelo mistério ou pela afecção desconcertante que fratura a fixidez desse ser, convidando-o à sua desconstrução e a uma experimentação que o deixaria fora de si: à deriva e em uma relação outra consigo, com o mundo e com os demais entes à sua volta. Essa experimentação poderia ser mobilizada por esse outro, tanto pela deficiência de outrem quanto do próprio corpo ou dos fantasmas que esse signo mobiliza em si, não fossem as interdições que o presente lhe impõe, estética e semiologicamente. E, se assim não fosse, poderia auxiliar a compor, na elaboração artística e decodificação conceitual que exige, elos comuns entre suas etnias – uma vez que, também, se singularizam por formar um mundo comum, em termos delignianos (Miguel, 2024).

São essas composições impessoais que, enfim, desenham outros modos de ser e de estar no mundo existente. Elas concorrem ainda com outras composições pessoalíssimas ou, mesmo, para contradizer uma estrutura dada, normalizada, regulada, para que seja impedida de fluir, assumir posições, se mover e alterar a gravidade daquelas que se fixaram, num jogo de poder e, ao mesmo tempo, de potencialização da vida nesse mundo. A potência dessa vida – como de qualquer outra –, em sua imanência, está em manter politicamente vivos os devires desse corpo, em um movimento cujo *start* constante é dado pelo acontecimento, suscitado pela presença de corpos singulares como aqueles que, ôntica ou somaticamente, são habitados pela deficiência. É a provocação junto aos demais corpos que, com a presença dessa singularidade somática, produz movimentos heteretópicos, heterocrônicos, formas de estar juntos, diante de uma afetação capaz de criar, num mundo estático, colonizador, dominante, os mesmos rastros ou feridas desse corpo deficiente: dobrando-o, de sorte a perceber que a deficiência está em si, não nesse outro. São aqueles acontecimentos que fazem desse corpo um paradoxo a ser pensado, em constante nomadismo, evocando esses fins éticos para e em si, decisivos para sua ação política no mundo.

Nesse sentido, a presença desses corpos singulares, o acontecimento que mobilizam na relação possível consigo e com outros corpos com os quais se encontram fazem da deficiência, como um signo que neles se inscrevem, um problema filosófico tão minoritário quanto as filosofias que o enunciam. Este seria o problema filosófico da deficiência, desde uma ótica menor, provocada pela presença dos corpos nos quais se inscrevem, pela sua visibilidade e pelas lutas por sua afirmação no tempo presente, que se

somaria àquela perspectiva da Filosofia, emergente com Nietzsche, Espinosa, prosseguida por filósofos contemporâneos, como Foucault, Derrida, Deleuze e Guattari, dentre outros, os quais revertem a tradição platônica e a filosofia moderna do sujeito. Dessa perspectiva filosófica, seria possível pensar numa filosofia da deficiência que, por si mesma, compreenderia a deficiência da Filosofia, ao se alinhar a esse registro minoritário, e, ao mesmo tempo, postularia as contribuições dessa área para pensar aquele problema?

Analogamente ao aleijamento epistêmico proposto pela Teoria CRIP para a antropologia (Mello; Aydos; Schuch, 2022), parece ser esse mesmo movimento que se faz aqui com a Filosofia da deficiência, talvez, pensando a partir do problema como essa área poderia aprender outras formas minoritárias de pensar, de ver, de falar, de se mover e se expressar, no mundo. Refere-se aqui aos modos de pensar, mesmo sendo deficiente intelectual ou autista; de ver na cegueira profunda, de dizer sendo surdo, dentre outros, pois há ainda uma racionalidade, uma linguagem e uma expressividade outras ainda pouquíssimo descritas, retratadas e cartografadas. Há, também, um acúmulo cultural, de saberes e de práticas em cada uma dessas respectivas comunidades, assim como filosofias que se formulam em função da singularidade de seus modos de ser, de seus mínimos gestos e de suas formas de estar no mundo – sem que se precise da anuência de Sócrates, analogamente com o que fez em *Ménon*, na interpretação de Platão (2001), para provar que possui uma alma humana e, quem sabe, para lhe autorizar o exercício da filosofia. Diversamente desse rito de passagem platônico para se ter o estatuto de humano e para merecer a atenção da Filosofia, por assim dizer, é preferível compreender o sentido criador dessa problematização, segundo argumenta Michel Foucault (2013, p. 114):

Uma problematização é sempre uma espécie de criação, mas uma criação no sentido de que, dada uma determinada situação, não se pode inferir que esse tipo de problematização se seguirá. Dada uma certa problematização, só se pode entender por qual razão esse tipo de resposta surge como uma resposta a algum aspecto concreto e específico do mundo. Aí está a relação entre pensamento e realidade no processo de problematização. E essa é a razão pela qual acho que é possível dar uma resposta, a resposta original, específica e singular do pensamento a uma determinada situação.

É essa resposta que se busca, numa conjuntura presente, na qual a aceleração do tempo, a hierarquização da ocupação dos espaços e o centramento da vida da produção se tornaram sinônimos de uma existência qualificada, com a eficiência como um imperativo da vida produtiva. Alguns filósofos contemporâneos já provaram as possibilidades dessa resposta, mesmo tendo inscrito em seu corpo ou

em seu entorno alguma deficiência. Na ontologia do acidente que a produz, como Catherine Malabou (2006) a descreve, e no acontecimento que os seus corpos encarnam, nos termos de Deleuze (2000), referindo-se ao poeta Joe Busquet, um potencial criador retoma esse sentido ético e político da filosofia como arte da existência, em especial, sua face transformadora em relação ao tempo presente, à luz das filosofias da diferença. Desse ponto de vista, quando o sujeito se ocupa da deficiência ou outra diferença que o habita acidentalmente, ele pode ou não qualificar o sentido dessa singularização e, em tal processo, expor o paradoxo, senão linguística, ao menos expressivamente, na cena pública na qual se presentifica.

Em outra ocasião, esse processo de qualificação foi designado como certa passagem do acidente que produz a deficiência à sua assunção, enquanto acontecimento, pelo próprio sujeito que o encarna como uma ferida, nada havendo de reativo nessa assunção, mas de ativo, como uma potência que se atualiza, todas as vezes que uma vida se firma (Pagni, 2023). Dessa maneira, a qualificação de deficiente é desviada aqui de qualquer viés de capacitação, segundo os padrões hegemônicos para os quais o problema exposto é ignorado ou passível de uma resposta rápida, para evitar excessivo tumulto. É esse movimento de afirmação da vida e que resulta em outro modo de existir no mundo, produzindo sentidos potencialmente criadores de certa comunhão com outros corpos e possibilidades de vida comum, que esse paradoxo pode produzir.

Em tal produção paradoxal, a presença desse corpo qualificado pela deficiência pode fazer seus atores se dobrarem sobre si, se abrirem aos demais, tocando-os por essa potência de vida e, corajosamente, convidando aos que ainda estão em carne viva a se ocuparem, cada qual ao seu ritmo, maneira e estilo, a fim de perceber aí certa multiplicidade que os atravessa, senão pela deficiência, ao menos por outra diferença que a torne familiar. São esses (des)caminhos dos processos de subjetivação que, ao se sentirem afetados pelo estranhamento do outro em si, provocam os atores a reconhecerem que algumas de suas diferenças também podem produzir essa intensidade de forças e afetos, para que se a module, derivando de seus excessos reativos um devir criativo, em busca de um elo comum em torno do qual os corpos podem gravitar. Neles, atores se mostram em suas forças mais abrasivas e mais frágeis, como se, no jogo que encetam, a fragilidade comum a ambos fosse vista como uma força coletiva, como um agenciamento mais intenso e amplo. Nesse terreno mais estético, no qual se encontram e que muitas vezes se revela nos contextos institucionais moralizantes, uma ética emerge, resultante desse encontro de corpos, sendo ela imprevisível, mas concernente à vida e comum às diferenças que os habitam, mesmo num ambiente homogeneizante ou homogeneizador, como ocorre nas instituições sociais, em especial na escola.

O paradoxo do corpo deficiente como um problema filosófico-educacional

Esse mesmo problema, como demonstrado em outras ocasiões (Pagni, 2019, 2023), pode ser enunciado, porém, de outro modo, ainda mais radicalmente, pela filosofia da educação. Se, nesses termos, esse problema se enuncia na sua relação com as tradições filosóficas mencionadas, dentre outras, em processo de escavação como as decoloniais, para esse campo da educação, tanto a presentificação desses corpos no cotidiano quanto os acontecimentos produzidos pelos seus encontros com os demais que habitam as instituições educacionais, promovidos – é bom que se diga! – pelas políticas de inclusão, aí se apresenta, analogamente, como um paradoxo. Isso acontece, porque a presença desses corpos – conjuntamente a outros cujos rastros materializam essa e, de uma perspectiva interseccional, outras diferenças –, é vista como um problema pelos atores escolares, em razão do estranhamento que produzem em relação ao que restou de seu mundo comum, totalmente normalizado, regulado, disciplinarmente controlado.

As tentativas de sanar ou minimizar esse problema, mas raramente de pensá-lo filosoficamente, têm sido as de recorrer aos acervos dos saberes acumulados em algumas áreas da educação, autodenominadas científicas e produtoras de tecnologias de subjetivação. Objetiva-se, com isso, isolar esse corpo categorizado como desviante, individualizando, tratando clinicamente esse organismo, segundo um modelo médico e, pedagogicamente, derivado de algum dos modelos sociais (Pagni; Martins, 2023). Em geral, após esse isolamento que contraria o princípio da inclusão, quando tratamos de estudantes com deficiência, em escola regular, o desvio é, quando possível, corrigido ou adaptado para aproximá-lo da norma médica. Ao mesmo tempo, algumas barreiras – especialmente as físicas e as curriculares, raramente as atitudinais – são enfrentadas para que a presença desses corpos cesse o incômodo suscitado e promova sua circulação relativa, similarmente aos que trazem inscritas outras diferenças, impedindo que os devires minoritários que as agenciam venham à tona e sua dissidência do poder das forças hegemônicas se expresse.

Isso implica admitir que, independentemente do modelo e do paradigma de inclusão adotado, ao que parece, há um limite adaptativo de corrigir os incorrigíveis, conforme diria Foucault (2010), sem se levar em conta que há déficits nesses corpos, não somente incorrigíveis, como insuperáveis pelo sujeito, para que se ajuste às normas e às regulações sociais, as quais os colocam nas fronteiras da biopolítica e fazem com que esses atores sejam vistos como uma ameaça ao corpo social governável.

Dar-se conta dessa analítica do poder tem sido uma das tarefas da interseccionalidade, assim como pode ser – guardadas as especificidades –, também, da filosofia da educação, ao se propor provocar o quão a área da Educação – desde as subáreas da gestão aos fundamentos da educação, passando pelo

currículo e pela pedagogia – é deficiente, ao compreender a presença desses corpos singulares, no contexto escolar. Muitas vezes, ao subordiná-los a uma ideia de formação humana à qual subentendem os seus rastros e as suas potencialidades, colonizam suas capacidades ou as diluem na ação comunicativa entabulada em relações intersubjetivas, supondo que essas se exercem sem violência. É preciso desafiar a filosofia da educação a dar conta de sua deficiência, para compreender tais questões com os recursos habituais dados por determinadas tradições, obrigando-a a olhar para o lado. Em especial, recomenda-se que a filosofia da educação mire naqueles atores escolares que vivem essa relação com a deficiência, seja em si, isto é, em seu próprio corpo e na produção subjetiva daí advinda, seja na sua relação com o corpo singular que suscita, afeta, que agencia essa dobra sobre si próprio, numa alteridade radical.

Provocativamente, é como se essa filosofia da deficiência **da** educação reconhecesse os limites da área de Educação, para abordar o paradoxo do corpo deficiente e discutir suas possibilidades mesmas para uma educação inclusiva que implicasse uma transformação radical das epistemes, subáreas e tecnologias pedagógicas que a compreendem. Contudo, parece ser preciso também conceber uma filosofia da deficiência **na** educação, isto é, para além da crítica das condições institucionais e da analítica do micropoder ou da micropolítica na escola. Nessa direção, faz-se necessário pensar como a deficiência, enquanto um problema paradoxal, poderia se converter, desde essa potencialidade, em um ato filosófico capaz de indicar os contornos das linhas de fuga decorrentes tanto da dissidência desses corpos nos quais ela se inscreve quanto dos acontecimentos decorrentes de seu encontro com os demais corpos.

A elaboração de tais contornos dessas linhas de fuga não se produz isoladamente de outros campos de saberes e de práticas, ao contrário, opera conjuntamente com uma etnografia que visa a decodificar os relatos de si expressos pelos sujeitos, em cujos corpos se inscreve a diferença, de uma literatura e de outras artes que possibilitem a fabulação de personagens conceituais em relação ao papel insurgente que representam, na cena escolar, assim como da etologia que mapeia a singular etnia decorrente dos encontros aí vigentes. A filosofia da deficiência **na** educação poderia propiciar, com isso, a produção de cartografias que, em conjunto com esses atores escolares em cujos corpos se inscreve a deficiência, colaborariam no trabalho ético, a fim de que as insurgências desses atores concorressem para sua transformação radical ou, mesmo, parcial, no sentido de mostrar outras possibilidades de pensar, de ver, de caminhar, de falar, enfim, de existir na escola.

Cumpriria, dessa forma, um sentido micropolítico na formação do corpo comum e crítico em relação à sua adaptação ao corpo social governável, por vezes, recorrendo menos a uma biopolítica da deficiência do que a um cosmopolítica, nos termos assinalados por Greiner, Godoy e Mello (2023). A filosofia da deficiência **na** educação não atuaria, assim, isolada, sem relação com as artes e com as ciências,

mas atuaria com os parceiros mencionados, quem sabe, contrariando a pedagogia, para que uma educação estética, nos termos do ab-uso cometido por Spivak (2017), emergisse com esse viés político.

Conforme se pode perceber, a atuação da filosofia da deficiência **na** educação, pressuporia uma ação coordenada com o modelo social da deficiência, com a interseccionalidade em especial, com vistas a agenciar as transformações provocadas pela presença dos corpos deficientes e pela formação do *corpo comum* na escola, assinalando-a como um paradigma instituinte. Para isso, é preciso lançar mão não somente das artes, mas também de certa cartografia dos desejos, ou seja, como diria Deleuze (2005), que enfoque a tendência de os instintos se tornarem instituições, revelando os movimentos aberrantes desses corpos, nos quais se inscrevem as deficiências, com outros corpos signatários de outras diferenças.

É essa cartografia alinhada à arte e à filosofia que poderia colaborar para que esse movimento instituinte, provocado pela presença desses corpos, em instituições como a escola – mas não só nela –, pudesse mobilizar seus atores, de maneira a reformular suas molaridades e se antepor a um controle molecular sobre suas existências, criando linhas de fuga para estas últimas e transformando radicalmente as primeiras. Essa é uma resposta possível, não utópica, até porque ela já ocorre pelo pulso da presença desses corpos nas instituições e pelos movimentos anárquicos que governam (?) seus encontros. Já está aí acontecendo, quando em rede se aglutinam, dando forma a um *corpo comum*, mediante processos de dissidência, de insurgência e de criação que habitam, em aliança com outros corpos, os lugares heterotópicos e a temporalidade heterocrônica dessas instituições, produzindo nesse território micropolítico uma luta para que os corpos singulares se afirmem, se visibilizem e se reúnam em torno de pautas comuns.

São processos de formação daquele corpo tão pouco visibilizados pela instituição empenhada com a formação desse corpo social governável que, ao invisibilizá-los, não se dão conta de sua potência instituinte, nos termos assinalados por Roberto Espósito (2021). Os sinais dessa potência estão em expressões que vão desde as relações interpessoais de amizade, exploradas em outra ocasião (Pagni, 2019), até movimentos anárquicos de ocupação de escolas, como os ocorridos em 2015, no Estado de São Paulo, num largo leque ainda pouco codificado em virtude da própria natureza de suas redes, de seus movimentos e de sua normatividade. Na ausência de um código normativo próprio de vidas que resistem a se imunizar do contágio do comum, nesse *corpo comum* vibram os encontros de corpos singulares com outros corpos, vislumbrando a possibilidade de viver e, principalmente, viver melhor do que antes, sem que isso implique uma subjugação à ordem e à racionalidade econômica. Nesse sentido, esse *corpo comum* faz comunidade, potencializando aos corpos singulares, aos seus movimentos aberrantes e aos atores que lhe dão forma se tornarem mais livres das amarras que os cativam, de sorte a instituir outros modos de

ser, de pensar, de sentir e de agir em contextos que podem até se iniciar no ambiente escolar, porém, se espalham por outras instituições.

O paradigma instituinte, de acordo com Roberto Esposito (2021), pode ser pensado a partir das ontologias-políticas da diferença. Para o filósofo italiano, instituir é, em determinadas condições históricas, “[...] a continua criação do novo, a capacidade de fazer existir o que não havia, de dar vida à novidade” (2021, p. 34), articulando historicamente o passado e o futuro. Para isso, repropõe a necessidade do sujeito ou, melhor, dos sujeitos, pois, segundo ele, “[...] sem uma subjetividade qualquer não se tem instituição, nem política” (Esposito, 2021, p. 35). Isso não significa retomar a figura moderna do sujeito, como algo previamente dado, e moldar a subjetividade, mas a considerar como constituída a partir de sua própria práxis, como um processo de subjetivação que a coloca em ato e a institui, ao criar algo novo para sua dinamicidade. Em suas palavras, “[...] o pensamento instituinte vê a subjetividade nascer dos próprios mecanismos institucionais dos quais participa” (Esposito, 2021, p. 35-36), pois ela remete a um sujeito impessoal, isto é, um sujeito formado na ação coletiva, múltiplice, plural – não redutível ao poder soberano ou estatal.

Não se reduz igualmente ao diálogo entre duas pessoas, uma vez que o impessoal sempre requer uma terceira pessoa, capaz de mediar os interesses díspares e o embate entre as afirmações das diferenças, como um diafragma, um filtro que “[...] medeia a imediatez do cara-a-cara, impedindo que o encontro possa degenerar em confronto violento” (Esposito, 2021, p. 36-37). Por sua vez, isso não se dá apenas com a substantivação de um sujeito cujo poder lhe confere a posição de um terceiro, com o qual se constitui um a gente, mas com a assunção de “[...] um ponto de vista que coloca o interesse ou o desejo de cada um num horizonte mais amplo, objetivando o que é puramente subjetivo” (Esposito, 2021, p. 37). É nesse ponto que aquele diafragma se abre, elucidando o embate simbólico entre o que excede os instintos, prejudicando a própria vida ou a vida em comunidade, o que dela se ausenta para alguns excluídos, o que impele a algo que os inclua e mobilize aquela potência excedida para aquilo que é comum a todos esses atores.

Nesse âmbito institucional, o pensamento instituinte emerge do impessoal, da suspensão de si, que cada qual opera como agente da instituição ou excluído dela, para encontrar um vácuo, um lugar vazio – sem qualquer utopia consensualista – onde a posição de um e de outro possa intercambiar e instituir outra posição, nova, atualizando a potência dos encontros das diferenças e a sua comunhão na comunidade. Nele, historicidade, impessoalidade e conflituosidade seriam as condições para que o biopoder prevalecesse sobre o tanatopoder, além de fazer emergir do que escapa a esse governo e territorialização de uma vida qualificada, a biopotência. Sem ignorar o passado, vislumbrando o comum e a intensidade dos encontros de corpos, fazer emergir o novo, nesse contexto institucional, no presente,

seria um dos desafios da filosofia, do direito, da política e da educação, pois mais do que ferramentas que evoquem resistências à resistência dos corpos, outras formas de subjetivação emergiriam do impessoal, catalisando a força e fazendo circular o vírus do comum.

Mas o que isso implicaria, em instituições que, convencionalmente, como a escola, antes dos conflitos, historicamente se ocupou de seu apaziguamento, embora pela força, para obter um corpo docilizado, um sujeito obediente como padrão universal de um corpo social governável ou, em outras palavras, da biopolítica da população? Mais do que isso, uma escola que, no mundo ocidental, muito após a Segunda Guerra, se pautou num governo pedagógico da infância, a fim de formar o cidadão, quase que integralmente sob a égide retórica da dignidade da pessoa e de seu dispositivo, sem admitir mesmo que essa fosse uma exigência que seu caráter público deveria compreender certa impessoalidade? E, justamente por isso, nas últimas décadas, uma escola se viu, por uma exigência dos organismos internacionais e de políticas transnacionais ou estatais-nacionais para aqueles até então considerados não pessoas (imigrantes, pessoas com deficiência, transgêneros, dentre outros, na educação básica; povos afrodescendentes ou indígenas, idosos no ensino superior), em alguma forma de governo das diferenças denominadas educação inclusiva ou, mesmo, mais recentemente, operando de modo mais severo com dispositivos de inclusão?

Em instituições como essa, evidenciou-se uma história da escola marcada pela desigualdade, com a consequente exclusão de setores inteiros, em especial, daqueles que agiam comunitariamente, provenientes de etnias, gêneros, orientações sexuais ou condições de deficiência. Tratava-se de povos que, quando não excluídos, eram integrados ao sistema escolar, desde que não lhes fosse dispensado qualquer dispositivo compensatório ou tratamento diferenciado, para, como um corpo singular, se submeter ao corpo social governável pela biopolítica, produzindo a imunização dos demais em relação às suas diferenças, de maneira que ficassem em paz, enquanto esse outro sentia na pele, assimétrica e simbolicamente, o peso para se normalizar.

Mais recentemente, quando incluídos – e não integrados –, ou seja, uma vez ofertados aqueles dispositivos que lhes asseguravam um acompanhamento diferenciado, como cotas raciais, serviços de atendimento especializado em razão de suas demandas, reivindicações e conquistas, viu-se ainda mais um movimento de captura, para que se identificassem as suas marcas sociais ou identitárias, alçassem a condição de sujeitos de direitos e se imunizassem como qualquer membro, desde que borrassem sua singularidade em nome de um corpo social no qual os traços do comum às diferenças ontológicas dos encontros aí ocorrido fossem apagados e neutralizados. Se essa brevíssima genealogia histórica da instituição sugere um apagamento forçado da impessoalidade e do conflito em que também a escola consistiu, a presença dos corpos singulares que hoje a habitam, as redes que constituem e os encontros

que propiciam com outros corpos, formando um corpo comum que afronta o corpo social, ela o desestabiliza e o coloca em conflito, fazendo circular um vírus contra o qual a sua autoimunidade procura prevalecer e, quase sempre, prevalece.

Esse lugar do conflito propiciado pela presença dos corpos deficientes ou em defecção e de suas alianças, o encontro com outros corpos em instituições como a escola (Pagni, 2023), para além dos seus dispositivos de pessoas ou, mesmo de inclusão, tem oferecido brechas para que, na instituição, se note o conflito e o pensamento instituinte emerja em sua potência, ou, melhor, uma biopotência. Essa noção não é usada aqui para restaurar um ato transformador, empreendido por algum novo sujeito da revolução, mas para, da impessoalidade dessas relações, do aprendizado de *ser-com* e de *ser-junto* e de uma troca simbólica (como dom), vislumbrar, enfim, uma comunidade por vir. Quem sabe, não seja possível desse ponto de vista esboçar para a inclusão educacional um paradigma menos imunitário, pessoal e apaziguador, mais comunitário, impessoal e conflituoso. Tal paradigma não se assume somente a uma nova utopia a ser levada a cabo por esse sujeito denominado multidão, mas como uma práxis histórica, na medida em que se tem o retorno desses corpos heterotópicos, suas diferenças e tensões produzidas por seus encontros com outros corpos, no território institucional. Talvez, esses mesmos corpos tragam inscritos, além de suas defecções, desvios e diferenças, o registro dos acidentes e, quem sabe, a virtualidade de um acontecimento a ser elaborado simbolicamente, a partir de suas singularidades, como também do que encontram de comum, graças ao seu intercâmbio.

Como fazer com que esse intercâmbio se realize mais como um dom, onde a reciprocidade seja seu mote, do que como uma troca que rende mais benefícios a uns que a outros, despertando a biopotência dos encontros, em torno desse acontecimento, ainda é uma incógnita. Contudo, poderia ser um ponto de intersecção, pois essa experiência do fora, comum a todos, abre uma fenda na pele que recobre esse corpo, evocando sua conexão com uma experiência interior, com os desvios, as defecções e diferenças que os habitam (signicamente), com os devires que aí circulam, quem sabe, ensinando a aprender a conviver com eles e produzir um *corpo comum* que, analogamente à *zoe* em relação ao *bios*, atrite constantemente o corpo social governado e governável pela biopolítica.

Isso implica visibilizar, em instituições como a escola, como esse *corpo comum* aí se apresenta ou não, juntamente com os saberes e performatividades colocados por ele em circulação, com vistas à sua formação num lugar que sempre o viu como alheio a sua constituição, mas que tendencialmente foi expressão de movimentos instituintes. Até porque se distingue, mas também evoca devires outros, produzindo um campo simbólico distinto e uma biopotência, senão implosiva, ao menos virtualmente enigmática, como um porvir cosmopolítico a ser instituído por uma multidão que aí está, agora, com

força redobrada e uma experiência de isolamento que lhe fez, mais do que curtir suas feridas, reconhecer suas forças e, quem sabe, aprender a gerir autonomamente seus excessos.

Em razão de sua persistência como fonte, objeto e meio de circulação pulsional e de energia vital, a corporeidade deficiente segue fluxos desviados pelo corpo orgânico ou minorizadas pelo estigma social que carrega, em função de sua capacidade de ser vista como útil à sociedade, fora da racionalidade econômica, tanto em seu singular modo de existência quanto em suas formas comuns de vida, as quais, anarquicamente, escapam ao corpo social governável pela biopolítica da população. Esse escape produz uma intensidade ímpar de vida, dirigindo os desejos advindos desses corpos singulares para outros objetos, no sentido de renovar a existência e, por sua vez, recriar formas de vida comuns em tempos e espaços outros, num outro regime estético de sensibilidade, de prazer e trocas pulsionais. Trata-se, muito mais, da percepção de uma vida que, ao derivar pelo seu acidente e devir acontecimento, afirma uma existência singular em um corpo que, por sua vez (e independente da consciência), produz em outros corpos certo estranhamento.

Embora possa parecer um ponto de tangenciamento da teoria *queer*, o enfoque das filosofias da diferença em relação a esse estranhamento parece ser mais agudo, menos conhecido, mais radicalmente pensado do que conhecido, compreendendo, senão uma cartografia, ao menos uma sismografia. Isso se dá porque, para tal enfoque, é a dissonância gerada pelo estranhamento que faz vibrar como *quantum* energético (*energeia*), em tonalidade distinta, ossos, músculos, órgãos e epidermes habituados ao registro normativo de seu funcionamento, à sua valoração na regulamentação social e à estruturação de uma subjetivação hegemônica. É tal vibração sentida pelo afeto do corpo alheio e estranho, no caso esse corpo deficiente, que faz com que os corpos afetados se inclinem e alterem seu eixo gravitacional, primeiro, voltando-se para si mesmos, de sorte a tornar familiar esse estranhamento e, segundo, ao encontrar outro eixo de translação e, mediante a relação dos devires minoritários evocados em si por e com os de outrem, um eixo de rotação comum a ambos.

Metaforicamente, essa rotação e gravidade possibilitam ao corpo deficiente deslocar-se, igualmente, dando-se conta do que a sua inscrição significa um acontecimento que, nesse duplo devir minoritário – em si e em outros corpos –, lhe garante, mais do que uma presença no mundo, uma órbita comum a múltiplos corpos, habitada pelas diferenças e pela (re)existência constante promovida por seus encontros. Nesse plano, a ocorrência dos encontros se dá nessa órbita comum, passível de ser registrada pela vibração, similarmente ao que ocorre com um diapasão de várias tonalidades (como se fosse possível) ou de um sismógrafo que registra esse entrecruzamento de forças e de afecções, com vista a certa equilibração rotativa, num movimento de translação singular para cada corpo e, portanto, diferente em

cada uma de suas atmosferas, cada qual com sua gravidade numa constelação ou, melhor seria dizer por analogia, comunidade.

Se essa sismografia – constituída como o *start* da cartografia – parece ter sido ignorada pelas tecnologias e dispositivos de biopoder, ela o faz, porque a biopolítica que governa esses corpos, desde a modernidade, com sua restrição à vida biológica como objeto de governo e a legitimação nos saberes científicos que os subjagam, invisibilizou o movimento dessa órbita e, por assim dizer, neutralizou a potência do *corpo comum* propiciado pelos encontros de diversos corpos singulares (Pagni, 2023). Tampouco o antropocentrismo filosófico abarcou essa dimensão sísmica, erosiva, produzida por essa energia dinâmica na qual pulsa esse *corpo comum*, obscurecendo-o pela configuração de um humano mais atinado à psique individual e à sua individualização ou a um corpo social circunscrito a uma corporeidade cêntrica, normalizada, excludente de todos os corpos que mobilizam o antropomorfismo e habitam a periferia.

Provocações finais

Analisar esse antropomorfismo, fazer a heterotopologia dos espaços e a heterocronia dos tempos habitados por essa corporeidade periférica nos territórios daquela corporeidade cêntrica, institucionalizada, atuar em suas fronteiras constituem tarefas estratégicas conjuntas da filosofia, da arte e das ciências. É nesse sentido que, mais além do sonho heterotopológico de Foucault (2019), maior abertura à cartografia dos desejos e certa sismografia das intensidades poderiam ser utilizadas como ferramentas, tanto pela filosofia quanto pelas artes, a fim de criar máquinas de guerra – para usar a expressão de Deleuze e Guattari (2012) –, com um claro sentido político ao seu uso. Uma vez conectadas a outras máquinas, essas últimas poderiam dar outros contornos à educação inclusiva nas escolas ou, quem sabe, nem precisar falar mais nela. Afinal, as diferenças inscritas no corpo são não somente marcas sociais da violência, como também excessos de uma potência não interdita, nem traduzível em signos, forças que, independentemente de sua fragilidade, transbordam sua significação linguística em busca de liberação e de sentidos que codifiquem sua existência, interpondo aí sua presença num *corpo comum*.

Muitas vezes, tal presença de um modo de existir qualquer, conferido por esse sentido outro, pode ampliar a sensação de maior liberalidade e de criação existencial, por vezes, perturbadora em relação tanto ao tempo e ao espaço quanto à gestão dos monocórdios processos de subjetivação e de desejo produzidos pelas instituições e pela maquinaria capitalística como um todo. O corpo singular do qual provêm processos múltiplos, com seus devires minoritários e anímicos, produz essas linhas de fuga, na

gestão tanto molar quanto molecular do corpo social, afrontando seus sentidos unificadores para fazer emergir os plurais, os ímpares que não pareciam e os pares que destoam do monocórdio da razão una, universal. Impedidos de emergir politicamente, em razão de sua depreciação ética e diminuição estética posta estrategicamente em operação, na micropolítica da subjetividade e do desejo, aquele corpo não deixa de existir: ele extravasa e, errantemente, cria linhas de fuga. Tampouco esse mesmo corpo deixa de encontrar outros corpos, em geral periféricos, vislumbrando aí certa conectividade que dê consistência aos sentidos entretecidos com esses últimos, entre eles, expressando traços e formando o *corpo comum*.

A questão é, porém, como formar esse *corpo comum* advindo da periferia ao centro da corporeidade institucionalizada, num contexto em que a individualização foi o resultado dessa estratégica biopolítica da população, a qual, por seu turno, levou ao isolamento individual e à imunização de tudo que possa trazer o contágio do vírus comunitário? De acordo com Roberto Espósito (2010), essa é sua atual estratégia de imunização, individualizando os corpos singulares e os isolando, no sentido de impedirem seus atritos com outros corpos e com a força contagiante de seus encontros ou, melhor seria dizer, da comunidade que os congrega, ao minar a capacidade do dom e, particularmente, a (bio)potência das trocas comunitárias, graças à formação de uma sensibilidade racionalizada e de uma imaginação prefigurada pela imagem, a ponto de se tornar respectivamente indiferente aos outros corpos e os imaginar somente como um objeto de amor-ódio, de ameaça ou redenção, de algo em cuja relação potencializa ou não a vida. Antes de um objeto que, na relação consigo ou com outrem, evoque uma demanda pelo que falta em si ou um déficit existencial, ao contrário disso, trata-se aqui de uma singular subjetivação, de uma forma de vida que provoca uma demanda por não caber nas fôrmas preexistentes, por transbordá-las e, justamente por esse excesso, agencia devires comuns em um e outro.

Hoje em dia, a percepção desses devires e agenciamentos comuns é nublada – limitando a percepção sismográfica e, portanto, evitando as cartografias possíveis – nem tanto pela ausência desses encontros ou pela falta de um, manifestada para o outro, mas muito mais pelo excesso em que ocorrem, muitas vezes apagando os mais significativos ou esvaziando de sentido a diferenciação dos alegres dos tristes, a ponto de produzir uma indiferenciação dos mesmos e uma indiferença a tudo que diz respeito a outrem. Na trilha aberta por Paolo Virno (2022), impera na atualidade um sentimento de impotência, vindo não da falta, mas do excesso de estímulos, de encontros com outros corpos e de afetos que são produzidos em nosso mundo, promovendo inúmeros acidentes sem que quase nenhum se torne acontecimento.

Essa conjuntura atual desafiaria ainda mais as cartografias produzidas pelos corpos deficientes, nos encontros com a corporeidade periférica e outras que evidenciem essa (bio) potência, exigindo de cada um de nós certa alteridade. Mesmo desgastada, a alteridade merece ser ressignificada, no sentido de

que, no limite, o que conseguimos descrever desse outro, quando não somos parte dessa corporeidade periférica ou, mesmo sendo, não tem referências representacionais afirmativas e um meio para se comunicar com o um, sendo a sua imagem fruto do imaginar como seria, a partir das próprias referências sensíveis à fragilidade.

No trabalho perlaborativo da ferida na qual esse outro nos toca é que a sensibilidade poderia fazer com que a potência de sua fragilidade se tornasse familiar, sendo essa uma das poucas saídas para que os processos de subjetivação escapassem de um mundo no qual esse imaginar foi capturado pela imaginação (Berardi, 2024) e pelos enquadramentos (Butler, 2017) da mídia e redes sociais. Nesse terreno estético e ético, em que esses meios se tornam máquinas de guerra, produzindo uma semiologia mista (a-significante e significante), nos termos de Guattari (1992), um dos caminhos para que essa alteridade se processasse seria mediante essa faculdade comum de imaginar (Garcés, 2022; Spivak, 2017) e, por que não dizer, da ferramenta literária mobilizada por Deleuze (1997), a fim de, enquanto não existir, criar *o povo que falta*. Acontece que, antes de fabulá-lo nessa direção criativa, porém, esse povo já está aí, os corpos deficientes já se encontram com outros corpos, no ambiente institucional e fora dele, já fazem filosofia, são filósofos que se agrupam na Filosofia e na Educação, como uma trincheira escavada com as mãos.

Trata-se de se trabalhar nesse terreno mais empírico, com as ferramentas disponíveis, tanto das filosofias da diferença quanto da interseccionalidade, compondo-as teoricamente como uma caixa flexível que se recria em cada experimentação. É esse processo criativo e de composição teórica que se recomenda, para que em cada trincheira institucional os corpos deficientes e todos aqueles cuja presença traz inscritas suas diferenças e singularidades avancem no sentido de formar um *corpo comum* capaz, não somente de dissentir do corpo social governável, como também de se insurgir nessa micropolítica institucional, concorrendo para que emergam daí movimentos potencialmente instituintes e transformadores de instituições como a escola.

Com isso, não se busca somente fazer as áreas da Filosofia e da Educação, da Filosofia da Educação reconhecerem sua própria deficiência, mas, principalmente, fazer pulsar suas práticas e propor aos seus saberes o encontro com uma experiência radical, decorrente de sua própria experimentação, seja com os acidentes que atravessam seus atores, seja a comunicação que entabulam com o acontecimento que encarnam. Nessa direção, o campo problemático se colocaria transversalmente a ambas as áreas e contribuiria para a reversão do paradigma científico no qual se apoia a educação inclusiva. Ao mesmo tempo, o pensar nos paradoxos inscritos nos corpos com os próprios atores que encarnam a deficiência e em sua presença em instituições seria crucial, estrategicamente, para as lutas que enfrentam na atual micropolítica, reconhecendo os saberes que criaram historicamente, as práticas e as tecnologias que

frequentemente vivenciam, na instituição escolar, usando-a para dissentir, para se insurgir e, também, para criar.

Vislumbrar nessa criação o potencial artístico-filosófico de uma instituição que acolhe, ao invés de expulsar, os movimentos instituintes que carregam, na imanência da vida cuja expressividade a transcende e por ela coloca em circulação, em instituições como a escola, é trazer para dentro dessa instituição conflitos, por vezes persistentes, mas à sombra dos quais se pode antever indícios concretos de sua transformação, para acolher esse povo que falta ou, melhor seria dizer, que faltava. Nessa conjuntura de lutas e de batalhar para tal acolhimento, pode-se sustentar que a inclusão não é substantiva, nem um adjetivo da educação, mas um verbo infinitivo onde se incluir é, mais que seu objetivo, um jogo de vida e morte.

Em tal jogo, a afirmação da singularidade dos corpos, de suas diferenças, é condição para uma existência eticamente democrática, mais livre, de sorte que, politicamente, a democracia social pleiteada impere não apenas como um governo (quantitativo) da maioria, como também de uma maioria que modifique sua configuração em relação ao modo com que exerce o poder, todas as vezes que a convivência com as minorias formar um *corpo comum* capaz de forçá-la a esse acolhimento e, conseqüentemente, à transformação do corpo social governável, suas normas e regulações. Aí estaria a força renovadora, vital, de toda democracia social, radicalizando essa última e vendo a educação inclusiva enquanto um dos vetores estratégicos do poder para efetuar-la, mais além da instituição, fazendo vociferar a singular etnia da deficiência e de outras diferenças, propondo circular o rosto desse povo que faltava e presentificar suas batalhas por uma vida melhor para qualquer ser, independentemente de sua qualificação, de seu valor socioeconômico.

É dessa forma que, nessa chave interpretativa, a educação inclusiva assumiria de vez a sua face eminentemente política, radical micropoliticamente e desejante, por parte daqueles atores que dela participam, por ela foram acolhidos, produzindo desde suas entranhas uma trincheira estratégica, positiva, potente e criativa, para o aprimoramento (constante e variável, por que não dizer) da democracia.

Referências

BERARDI, Franco B. *O terceiro inconsciente: a psicoesfera da Era viral*. São Paulo: Autonomia; GLAC, 2024.

BUTLER, Judith. *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

- BUTLER, Judith. *Vida precária: do luto e da violência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- DELEUZE, Gilles. A literatura e a vida. In: DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. São Paulo: Ed 34, 1997. p. 11-16.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- DELEUZE, Gilles. Instinto e instituições. In: DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta e outros textos: Textos e entrevistas (1953-1974)*. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Tratado de nomadologia: a máquina de guerra. In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. V. 5. 2.ed. São Paulo: Editora 34, 2012. p. 11-118.
- DERRIDA, Jacques. *El monolingüismo del outro*. Avellaneda: Manantial, 1997.
- ESPOSITO, Roberto. *Bíos: biopolítica e filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2010.
- ESPOSITO, Roberto. *El dispositivo de persona*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.
- ESPOSITO, Roberto. *Institutio: sobre crises e valores das instituições*. Florianópolis: Rafael Copetti, 2021.
- FOUCAULT, Michel. *Os Anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, Michel. Discurso e verdade: seis conferências sobre a parrhesia (Berkeley: outubro a novembro de 1983). *Prometeus: Filosofia em Revista*, Natal: UFRN, Ano 6, Número 13 – Edição Especial, 2013.
- FOUCAULT, Michel. *O corpo utópico: as heterotopias*. São Paulo: N-1 Edições, 2019.
- GARCÉS, Marina. Imaginación crítica. In: GARCÉS, Marina (coord.). *Ecología de la imaginación*. Artnodes, n. 29. UOC, 2022.
- GREINER, Christine; GODOY, Ana; MELLO, Fernanda. *Corpos CRIP*. São Paulo: N-1 Edições, 2023.
- GUATTARI, Félix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Editora 34, 1992.
- LEVINAS, E. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- MALABOU, C. *Ontologie de l'accident*. Essai sur la plasticité destructrice. Paris: Léo Scheer, 2009.
- MELLO, Anahi G.; AYDOS, Valéria; SCHUCH, Patrice. Aleijar as antropologias a partir das mediações da deficiência. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 28, n. 64, p. 4-19 (apresentação), 2022.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- MIGUEL, Marlon. *Fernand Deligny e as ecologias do humano*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2024.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

PAGNI, Pedro A. *Biopolítica, deficiência e educação: outros olhares sobre a inclusão escolar*. São Paulo: Editora UNESP, 2019.

PAGNI, Pedro A. *Retratos foucaultianos da deficiência e da ingovernabilidade na escola: do governo das diferenças a outro paradigma de inclusão*. Marília/São Paulo: Oficina Universitária/Cultura Acadêmica, 2023.

PLATÃO. *Ménon*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2001.

SPINOZA, Benedictus. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Una educación estética en la era de la globalización*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2017.

VIRNO, Paolo. *Sobre la impotencia: la vida en la era de su parálisis frenética*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2022.



PAGNI, Pedro Ângelo. A deficiência como problema filosófico: o pensar “deficiente” e sua potência instituinte na instituição escolar . *Kalagatos*, Fortaleza, vol.21, n.3, 2024, eK24059, p. 01-20.

Recebido: 08/2024

Aprovado: 09/2024