

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE EDUCAÇÃO FÍSICA E DESPORTOS**

MARCELO ADOLFO DUQUE GOMES DA COSTA

**EDUCAÇÃO FÍSICA, CORPO E LINGUAGEM: A RESPOSTA
CULTURALISTA A PARTIR DA VIDA EM SUA DESMESURA**

**VITÓRIA
2020**

MARCELO ADOLFO DUQUE GOMES DA COSTA

**EDUCAÇÃO FÍSICA, CORPO E LINGUAGEM: A RESPOSTA
CULTURALISTA A PARTIR DA VIDA EM SUA DESMESURA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Física do Centro de Educação Física e Desportos da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Educação Física, na área de concentração “Estudos Pedagógicos e Socioculturais da Educação Física” e linha de pesquisa “Educação Física, corpo e movimento humano”.

Orientador: Prof. Dr. Felipe Quintão de Almeida

VITÓRIA

2020

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

D946e Duque Gomes da Costa, Marcelo Adolfo, 1987-
EDUCAÇÃO FÍSICA, CORPO E LINGUAGEM : A
RESPOSTA CULTURALISTA A PARTIR DA VIDA EM
SUA DESMESURA VITÓRIA 2020 / Marcelo Adolfo Duque
Gomes da Costa. - 2020.
84 f.

Orientador: Felipe Quintão de Almeida.
Tese (Doutorado em Educação Física) - Universidade Federal
do Espírito Santo, Centro de Educação Física e Desportos.

1. Epistemologia. 2. Linguagem. 3. Corpo. I. Quintão de
Almeida, Felipe. II. Universidade Federal do Espírito Santo.
Centro de Educação Física e Desportos. III. Título.

CDU: 796

MARCELO ADOLFO DUQUE GOMES DA COSTA

**EDUCAÇÃO FÍSICA, CORPO E LINGUAGEM: A RESPOSTA
CULTURALISTA A PARTIR DA VIDA EM SUA DESMESURA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Física do Centro de Educação Física e Desportos da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Educação Física, na área de concentração “Estudos Pedagógicos e Socioculturais da Educação Física” e linha de pesquisa “Educação Física, corpo e movimento humano”.

Aprovada em 2 outubro de 2020.

COMISSÃO EXAMINADORA



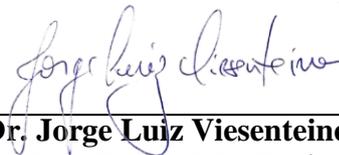
Prof. Dr. Felipe Quintão de Almeida
Universidade Federal do Espírito Santo
Orientador



Prof. Dr. Valter Bracht
Universidade Federal do Espírito Santo



Prof. Dr. Jaison José Bassani
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Dr. Jorge Luiz Viesenteiner
Universidade Federal do Espírito Santo



Prof. Dr. Fernando Hiromi Yonezawa
Universidade Federal do Espírito Santo

AGRADECIMENTOS

A defesa desta tese é o “fim” de um processo de graduação que iniciou nesta instituição em 2006. Desde então passaram-se 14 anos. Mais de uma década em um processo de formação que foi tanto extensivo quanto intensivo. Sou muito grato pela oportunidade de ter estudado em uma universidade pública e ter conseguido cursar desde a formação inicial até a Pós-Graduação. Gostaria de deixar aqui registrado minha gratidão a Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) e ao Centro de Educação Física e Desportos (CEFD). Dentro desse espaço-tempo que foi estar no CEFD, gostaria de agradecer especialmente ao meu principal loco de aprendizagem, de formação acadêmica e profissional, o Laboratório de estudo em educação física (LESEF). Esse espaço que por quase 10 anos foi praticamente minha segunda casa. Houve momentos em que estive mais nele do que em casa. Sempre tive orgulho de ter a oportunidade de ocupar esse espaço, de poder conviver com as pessoas que por ali passaram ao longo desse tempo. Uma importante parte daquilo que sou hoje devo as pessoas que conheci e convivi no LESEF. Lá aprendi que é importante valorizar o trabalho, tanto o meu quanto o dos outros, mas que ele não pode vir antes das pessoas que os produzem. É preciso valorizar a vida e sua diversidade, construir relações afetivas, dar as condições para que possamos expressar nossas potências, a partir daí que o trabalho deve ser tocado. A todos os encontros que o LESEF me proporcionou, o meu mais sincero obrigado!

Se essa trajetória no LESEF me é hoje tão cara, ela foi possível porque a vida me proporcionou o encontro com o meu (des)orientador, Felipe. Não tenho dúvidas em dizer que não teria chegado até aqui se não fosse sua amizade e parceria. Desse encontro só tirei coisas boas e isso me fez uma pessoa melhor! MUITÍSSIMO obrigado!!!

Por fim, gostaria de carinhosamente dedicar esse trabalho também a minha família.

RESUMO

O debate proposto nesta tese é, a partir do desenvolvimento de uma pesquisa teórica, o de pensar quais os elementos que impactam na produção de nossa subjetividade, mais especificamente os condicionantes que nos tecem quando nos mobilizamos e colocamos-nos perante o mundo a partir das práticas corporais. Pretendo, assim, pensar em quais elementos distanciam-nos daquilo que podemos e não nos permitem construir um plano de imanência a partir das práticas corporais. Procurando compreender a imanência como superfície que permite uma ação que toma para si a potência de criação. Por aquilo que podemos, faço referência à efetuação da nossa existência via a tomada da potência de criação em nós, ou seja, é sermos os agentes produtores de nossa existência ao agirmos para a efetuação de nossa desestratificação. Os temas trabalhados serão: como pensar a relação entre a cultura e a produção de novos significados; a relação entre afeto e autonomia e como eles podem impactar a expressão de nossa liberdade; a possibilidade de tomar a ação para algo que está além das “minhas propriedades” e a relação entre as concepções de linguagem adotadas por dois importantes autores do campo (Mauro Betti e Valter Bracht) e sua influência em nossa potência de agir. Esses temas estão dentro do contexto daquilo que o professor Mauro Betti chamou do dilema das respostas culturalistas. Ao final do trabalho procuro argumentar sobre o árduo papel que a Educação Física tem para tecer as condições necessárias a fim de que possamos ser produtores de nós mesmos. Encontrar as linhas de fuga exige uma musculatura afetiva, uma sensibilidade que dê conta de encontrar e/ou produzir rachaduras neste maciço altamente estratificado que nossa vida tornou-se.

Palavras-chave: epistemologia; desejo; potência; corpo.

ABSTRACT

The debate proposed in this thesis is, from the development of a theoretical research, to thinking about the elements that impact the production of our subjectivity, more specifically the conditioning factors that weave us when we mobilize and place ourselves before the world from the bodily practices. Thus, I intend to think about which elements distance us from what we can and do not allow us to build a plan of immanence from bodily practices. Seeking to understand immanence as a surface that allows an action that takes the power of creation for itself. For what we can, I refer to the realization of our existence via the taking of the power of creation in us, that is, it is to be the producing agents of our existence when we act to effect our de-stratification. The themes worked on will be: how to think about the relationship between culture and the production of new meanings; the relationship between affection and autonomy and how they can impact the expression of our freedom; the possibility of taking action for something that is beyond "my properties" and the relationship between the conceptions of language adopted by two important authors in the field (Mauro Betti and Valter Bracht) and their influence on our power to act. These themes are within the context of what Professor Mauro Betti called the dilemma of cultural responses. At the end of the work I try to argue about the arduous role that Physical Education has to weave the necessary conditions so that we can be producers of ourselves. Finding the escape lines requires an affective musculature, a sensitivity that is capable of finding and/or producing cracks in this highly stratified massif that our life has become.

Keywords: epistemology; desire; power; body.

SUMÁRIO

1. NOTA INTRODUTÓRIA.....	9
2. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS	17
2.1 UM PONTO DE PARTIDA: A CAMINHADA FEITA NA DISSERTAÇÃO. 20	
2.2 A FILOSOFIA DE GILLES DELEUZE: UM OLHAR A PARTIR DE JOSÉ GIL	32
2.3 DO PARADOXO DA REPETIÇÃO AO CAMPO DE IMANÊNCIA	44
3. A RESPOSTA CULTURALISTA E O DISTANCIAMENTO DAQUILO QUE PODEMOS	54
4. IMPRESSÕES FINAIS	78
5. REFERÊNCIAS	81

1. NOTA INTRODUTÓRIA

Um salutar ponto de partida para este trabalho talvez seja o de comunicar que ele constitui a continuação de outro trabalho: minha dissertação de mestrado, defendida no ano de 2014 no Programa de Pós-Graduação em Educação Física na Universidade Federal do Espírito Santo (PPGEF/UFES), com o título “Corpo, linguagem e educação física: o limite culturalista sob a perspectiva do filósofo José Nuno Gil”. Com isso, gostaria de antecipar que muitas questões que foram trabalhadas naquele momento serão retomadas aqui, porém abordadas de uma forma mais breve, para dar base a alguns debates, mas para, aqui, seguir em outra direção. Isso porque o debate proposto neste momento é o de pensar quais os elementos que impactam na produção de nossa subjetividade, mais especificamente os condicionantes que nos tecem quando nos mobilizamos e colocamo-nos perante o mundo a partir das práticas corporais. Pretendo, assim, pensar em quais elementos distanciam-nos daquilo que podemos e não nos permitem construir um plano de imanência a partir das práticas corporais. Procurando compreender a imanência como superfície que permite uma ação que toma para si a potência de criação. Algumas questões estão no pano de fundo como, por exemplo, qual o preço que pagamos para nos tornamos indivíduos? E quais as consequências dessa taxa para a tessitura de nossa subjetividade? Qual o impacto de tal cenário para a forma como lidamos com as práticas corporais? Colocando em outros termos. Por aquilo que podemos, faço referência à efetuação da nossa existência via a tomada da potência de criação em nós, ou seja, é sermos os agentes produtores de nossa existência ao agirmos para a efetuação de nossa desestratificação. É, como veremos mais adiante no texto, estar preenchido por mais potência de agir do que padecer.

Tais questões terão como seu principal vértice de análise os trabalhos de José Gil e Gilles Deleuze. Procuraremos traçar um caminho em que há o intuito de mostrar como uma determinada forma de se produzir o pensamento (aqui estou fazendo referência ao pensamento representacional)¹, teve como efeito o fomento de uma subjetividade que lida mal (pois os negligencia) com importantes temas de nossas vidas, como, por exemplo, o afeto. Isso ocorre, pois o modelo representacional de pensamento tem como característica a necessidade de se reconhecer o objeto ao estabelecer para ele uma

¹ Debate mais claramente do que estou chamando de “modelo representacional” mais à frente no texto.

identidade. Dentro do modelo representacional, este é um exercício essencial a ser feito: a produção da identidade tanto para mim quando para o outro. Sem a produção de identidades, nossa relação com o mundo praticamente se esvazia, pois as relações que estão para além daquilo que posso conscientemente reconhecer são ou dadas como algo de menor monta, ou consideradas, de alguma forma, perigosas para nós. Por exemplo, é possível citar a oposição entre um determinado tipo de racionalidade e os sentimentos, na qual o segundo é nocivo ao primeiro, uma vez que o turva, impedindo-o de ver com clareza, incapacitando-o de realizar o melhor julgamento possível da realidade. Os sentimentos, os afetos, comprometeriam, assim, o exercício de nossa autonomia, já que eles distorcem a capacidade de exercermos a nossa jurisdição de nós mesmos.

O trabalho realizado durante a dissertação foi o de, em certa medida, mapear como o campo da Educação Física ecoou o movimento de “redescoberta” do corpo que procurou dar a ele outro lugar ontológico, em que ele não é somente *loco* da aplicação de teorias produzidas pela racionalidade científica e que visavam a melhorar o funcionamento orgânico de seu objeto de estudo. Tendo como pano de fundo um dualismo hierárquico em que a mente (ou alma) tem uma posição de privilégio, por ser responsável pelo pensamento, e o corpo é relegado a um segundo plano, por ser o lugar do fazer. Esse movimento de redescoberta procura, como diz Orlandi (2004), encontrar o corpo como questão que se impõe às variações de todo e qualquer modo de pensar.

Diferentemente da perspectiva que compreendia o corpo como sendo um estrito objeto da ciência, ou de conceitos filosóficos que faziam dele um instrumento da alma e que têm, por exemplo, Platão e Descartes como importantes expoentes, o movimento de redescoberta do corpo, ou “body turn”, para usar o termo de José Bartolo (2007), ao invés de considerar Descartes como ponto de partida moderno para uma variedade de soluções relacionadas à questão da relação entre alma e corpo, leva em conta a ignorância que a alma teria no que diz respeito aos poderes do corpo (ORLANDI, 2004). Importante referência dentro dessa perspectiva, o filósofo holandês Baruch Espinosa, com seus trabalhos, é uma grande influência para outras importantes figuras, como Nietzsche e Deleuze. Para Orlandi (2004), é possível agrupar esse movimento de

indagação do “lugar” do corpo em três² linhas filosóficas. A primeira diz respeito à experiência fenomenológica do corpo próprio, na qual encontraríamos as obras de autores como Edmund Husserl, Martin Heidegger, Merleau-Ponty, entre outros. A segunda linha seria aquela em que o corpo procura saídas em meio a saberes e poderes e estaria organizada no entorno dos trabalhos de Michel Foucault. Por fim, a terceira linha seria a dos corpos sem órgãos que somos capazes de produzir a partir das intensidades de nossos encontros com o outro e com o mundo. Nesta, estão os trabalhos dos filósofos de que nos valemos para realizar nossas análises, a saber, as obras de Deleuze e Guattari e as de Gil.

Para o campo da Educação Física, esses dois movimentos, o de colocar o corpo como objeto a ser explorado e o da indagação do “lugar” do corpo, tiveram impactos diferentes. O primeiro é legitimado a partir do saber médico-científico acerca do corpo e acaba por se tornar a referência para as possibilidades de intervenção sobre ele, procurando cumprir a função de apoiar a construção de corpos dóceis e saudáveis que permitissem, por meio de uma educação “corporal”, uma normatização do comportamento humano para adequá-lo ao processo produtivo ou a uma perspectiva de política nacionalista. Assim, o olhar para o corpo esteve, por bom tempo, ligado fortemente ao saber físico-anatômico. O corpo era vislumbrado apenas como uma rede de número de cálculos a serem obtidos por um saber e métodos científicos ligados a determinados campos do conhecimento. O corpo é, como diz David Le Breton, um corpo supranumérico, ou seja, é a expressão de um corpo objeto, carregado de significados que estão sob a égide dos números. Em outras palavras, o corpo, assim como o mundo (e a realidade), deve ser encarado como uma máquina, um feixe de números (de informações) a serem analisadas por uma inteligibilidade mecanicista. Nessa esteira, viver não é mais do que acumular dados. E essa influência mantém-se muito forte até hoje. É possível citar, como exemplo de tal predomínio, que ao investigar os estratos superiores do Qualis-CAPES da área, nota-se a hegemônica representação da identidade epistemológica ligada ao campo das Ciências Biológicas, especialmente o campo médico, como mostram So e Betti (2016, p. 109):

² Além dessas três linhas de indagação sobre o corpo, é possível destacar ainda os trabalhos desenvolvidos pelos frankfurtianos, que também procuraram questionar o lugar no corpo na constituição subjetiva, e, em um registro mais psicanalítico, os trabalhos Jacques Lacan, importante para alguns estudos sobre a educação do corpo.

A área é reduzida aos referenciais das ciências médicas e biológica, que não apontam à Educação Física à possibilidade de tornar-se uma ciência integradora, nem a caracterizam como uma área de intervenção profissional ou valorizam seu caráter multidisciplinar.

Já o segundo movimento só ganha força a partir da década de 80, do século XX, quando o modelo físico-anatômico passa a ser posto em xeque. Para a temática do corpo, isso significou o seu processo de “desnaturalização”. Falar do corpo passou a levar em conta outros aspectos, pois os elementos que estavam ao redor começaram a pesar e a dimensão cultural passou a fazer parte das abordagens de pesquisa que tomavam o corpo como tema. Um exemplo desse deslocamento pode ser notado com o surgimento do conceito de “cultura corporal” (SOARES, 1992). A emergência desse conceito deve-se ao fato de a ideia de “atividade física” não caber mais para se referir ao que se pretendia dizer sobre o corpo e o movimento que, agora, estava também sob a influência de outros saberes e poderes, como a Sociologia, a Antropologia, a Filosofia, entre outros. O movimento humano, dentro dessa abordagem mais “sociocultural”, passa a ser demarcada por outro conceito: o de prática corporal (FILHO et al., 2010). Com isso, nossa perspectiva de movimento não estava mais tão atrelada ao deslocamento de um corpo no espaço ou ao gasto calórico despendido para a sua execução. Deslocamos nosso olhar para o que estava ao redor do movimento, em quais contextos eles são produzidos, quais relações eles constroem, quais processos de subjetivação eles produzem em nós, entre outros.

É com a efervescência produzida por esta nova trama de conhecimentos que se fomenta e apresenta, na obra “Metodologia do ensino de educação física” (SOARES et al., 1992), o conceito de “cultura corporal”. Para Bracht (2001), essa noção representa um avanço, pois indica a construção de nosso novo “objeto”: a cultura. Podemos, assim, dizer que “[...] é ele o que melhor expressa a ressignificação mais importante e a necessária desnaturalização do nosso objeto e que melhor reflete a sua contextualização sócio-histórica” (BRACHT, 2006, p. 97). Deixamos um cenário em que a visão acerca do corpo pautava-se, especificamente, por conhecimentos das áreas físico-anatômicas, para outro, em que os aspectos culturais também são amplamente valorizados. Analisando esse movimento em retrospectiva, pode-se dizer que o processo pode ter levado, como consequência, a uma excessiva valorização da dimensão puramente

cultural do corpo; com isso quero dizer que pouco consideramos haver uma dimensão do corpo que operasse aquém das significações, das representações que deles fomentamos. Assim, para usar os termos da semiótica, o corpo, em suas mais diversas representações, só existiria a partir do momento em que se tornasse signo para um determinado significante.

Para o campo da Educação Física mais ligada às Ciências Sociais, isso quer dizer que o corpo só passa a ter valor quando é pensado (representado) a partir, por exemplo, dos saberes da Antropologia para analisar as relações entre corpo e movimento, entre corpo e gênero, entre outros. O corpo estaria impregnado de tal forma pela cultura que o acesso a ele só se daria por meio das suas representações e dos signos que a ele atribuímos, pois os mais diversos regimes de poder sobre o corpo tentam apagar as mais diversas intensidades que nos perpassam, em um esforço de produzir um corpo unitário, sensato, finalizado das práticas e das representações sociais que lhes são necessárias.

A dimensão corporal seria sempre resultado de discursos (sócio e historicamente situados) acerca do corpo, desconsiderando a possibilidade de haver algo que pudesse estar aquém das suas significações. Isso quer dizer assumir que tanto para a perspectiva mais social quanto para a mais biológica da Educação Física, o corpo não deixou de assumir o mesmo lugar, o objeto a ser representado por determinado saber. Gil (1997) argumenta que os discursos sobre o corpo parecem enfrentar uma resistência. Isso se deve a uma característica da linguagem; ela esquiva-se à intenção de definição, cada tentativa pertence a um ponto de vista parcial, determinado por um domínio epistemológico ou cultural particular. Da mesma forma que estamos relativamente condenados a falar de diferentes tempos ou temporalidades, também não podemos fazer mais do que esclarecimentos parcelares sobre o corpo. O filósofo ainda ressalta que uma abordagem de cunho mais ontológico não teria melhores resultados, pois em algum momento descobrir-se-ia os limites de uma espécie de teologia negativa, em que não poderíamos dizer muito mais do que o corpo não ser nem um organismo, nem uma máquina, nem isto, nem aquilo. A verdadeira questão, para Gil (1997), parece ser de outra ordem:

Ela manifesta-se na profusão, não das significações do corpo, mas do emprego metafórico deste termo. Ele está em todo o lado, tudo forma um

corpo, gostar-se-ia que cada grupo, associação, produção, criação fossem assimilados a uma unidade corporal. A esta docilidade da linguagem equivale uma violência sobre o corpo: quanto mais sobre ele se fala, menos ele existe por si próprio (GIL, 1997, p. 13).

Para usar os termos de Gil, na Educação Física, tem predominado o “corpoinscrição”. Nesse contexto, “[...] o corpo sozinho não significa, nada diz; apenas fala a língua dos outros (códigos) que nele se vêm inscrever” (GIL, 1997, p. 24). Assim, a linguagem do corpo não difere do que dizem dele os discursos imperativos de todos os gêneros que moldam seus movimentos. De acordo com Gil (2002), quando temos um corpo próprio, autônomo, localizado no espaço e pelos poderes e saberes que o investem, por exemplo, o corpo empírico da medicina, do esporte ou dos modelos, “[...] com contornos bem definidos e funções impostas pelo trabalho social – entramos na desgraça dos corpos” (GIL, 2002, p. 146). Ficamos condenados a habitar o corpo. Nas palavras do autor,

Quando o corpo insiste na sua presença e na sua corporeidade ou identidade corporal; quando delas não nos podemos livrar, quer na doença, quer nas mil armadilhas das formas do corpo (da dietética à cosmética e à estética), quer nos emblemas do corpo sexuado: quer dizer, quando estamos na plena posse do nosso corpo identitário, então ficamos condenados a habitá-la e – perversão maior – a amá-la, talvez (Gil, 2008, p. 196).

Para o filósofo português, o corpo foi feito para desaparecer: “o corpo existe mais quando ele não existe”. Com isso, o pensador lusitano está querendo, a partir de seus referenciais, potencializar uma análise que procura realizar um “apagamento do corpo” – especialmente a partir de três aspectos: a consciência, o tempo e o espaço – para, assim, termos, em nosso horizonte, mais as forças dos corpos e menos as formas do corpo. Isso modifica a maneira como compreendemos nossa existência, pois devemos criá-la a partir de nossas potências. Com isso quero dizer que, inspirado em Luiz Fuganti (2013), se existir implica em criar existência e se a nossa essência é uma potência de criar existências, é preciso encontrar essa razão de potência sem a qual não há razão de existência e cuja criação de existência retorna sobre a nossa própria essência em forma de mais potência de criar existência. Isso cria um círculo virtuoso. As práticas corporais seriam, assim, como uma potência de mover. Quanto mais potência de mover mobilizamos, mais potência de mover temos/conquistamos.

A pergunta “o que pode o corpo?”, formulada por Espinosa, teria como uma possível resposta, a partir dos referenciais do próprio filósofo, algo como produzir os meios mais

potentes para se aproveitar os bons encontros da vida, ou seja, os momentos em que aumentamos a potência de nossos corpos. Sua resposta não caminha para uma tentativa de se fomentar uma linguagem que possa ser mais “libertária” ao corpo, dando a ele mais condições de se expressar, pois ela fornece melhores ferramentas para a sua leitura. O exercício de Espinosa, assim como aqueles que escreveram influenciados por ele (Nietzsche, Deleuze, Gil...), não é exatamente sobre o processo de produção de uma nova linguagem (embora procurem mudar o entendimento do conceito), mas o de procurar fornecer elementos para que possamos tentar viver uma vida até o “máximo” de nossa potência. Como aproveitar nossa potência até o seu “máximo”? É conseguir ser artesão de si, ou seja, ter condições de traçar um plano de imanência no qual a capilaridade das intensidades tem mais condições de circular por meio de uma consciência mais porosa que lida com a produção e a ocupação dos seus espaços, caracterizando o que podemos chamar de um “apagamento do corpo”.

A produção desse “apagamento do corpo” é o efeito de um movimento em que procuramos produzir outra relação com nossa forma de impactar e ser impactado pelo mundo, ou seja, reolocamos a forma como agimos no mundo. Isso nos leva a pensar: Como construir uma relação com as práticas corporais de modo que elas possam ser fruto de uma ação afirmadora da diferença que nos constitui e que tal diferença possa produzir a eternidade na existência? Por “eternidade na existência”, estou referindo-me ao uso que Luiz Fuganti (2013) faz do termo, ao dizer que tal processo leva-nos a produzir mais força, na força que me constitui, isso a partir da maneira em que vivemos e dos usos que fazemos daquilo que nos acontece através na maneira em que vivemos. Com isso, como veremos mais adiante no texto, estamos preenchendo-nos com mais potências de agir do que com as de padecer. Para que tal movimento possa ocorrer, é preciso deslocar o modo como compreendermos o que é o pensamento e a maneira em que ele se constitui. É preciso também, a partir desse primeiro deslocamento, tecer outra relação com o tempo, com a forma como entendemos o eu que nos compõe e a consciência vigil que lhe dá forma.

A reboque dessa primeira questão, outras vão apresentando-se com intuito de apresentar e explorar os elementos que compõem esse cenário de uma aposta na constituição do plano de imanência como a criação de si. Pensa-se, por exemplo, que tipo de

consciência pode dar condições para sua constituição? Como as práticas corporais podem corroborar para uma vida mais potente? As concepções de linguagem adotadas pelo campo influenciam de que maneira em nossa potência de agir? Essas são algumas questões que possibilitaram pensar a prática corporal como fruto de uma ação que não é somente de um eu reflexivo, mas que também tem em seu cerne um inconsciente que nos passa e nos move. Resultando, assim, em uma ação que vem do movimento da vida³ em sua desmesura. Nessa esteira, procurarei debater o limite das respostas culturalistas, proposto pelo professor Mauro Betti, sob o prisma do referencial teórico proporcionado tanto por Gil quanto por Deleuze. A escolha desses autores deve-se ao fato de eles terem sido, até o momento, pouco explorados para enfrentar os problemas postos pelo dilema culturalista.

Sobre o referido dilema, é possível dizer, a partir da compreensão de Betti (1996), que, ao valorar o discurso científico e filosófico, a Educação Física corria o risco de perder sua especificidade, tornando-se um discurso “sobre” a cultura corporal do movimento, algo que outras áreas também poderiam fazer, como a Sociologia ou a Psicologia. Nas palavras do autor:

O dilema de que a Educação Física não deve tornar-se um discurso sobre a cultura corporal de movimento, mas uma ação pedagógica com ela, apontado por Betti (1994), e corroborada por Bracht (1999), persegue como um fantasma a teoria crítica da Educação Física, mas não poderá ser facilmente resolvido, pois se trata de uma ambigüidade inerente à Educação Física como disciplina escolar (BETTI, 2006, p. 80).

O que Betti quer apontar, com a sua crítica à “perspectiva culturalista”, é que a concepção de corpo operada pela Educação Física brasileira não dá conta de tematizar, de forma satisfatória, o que está aquém da racionalidade discursiva. Para Betti (2006), a ambigüidade é melhor compreendida quando nos valem da diferenciação entre significação existencial (que se refere aos vividos intuitivos, pré-reflexivos, cujo sentido equivale à existência) e significação conceitual (que agrega outros sentidos, na medida em que é um saber intersubjetivo), uma vez que é a esta última que se refere a abordagem culturalista da Educação Física, quando almeja a “[...] apropriação crítica da cultura corporal de movimento” (BETTI, 1994). Ainda segundo Betti (1994), ao

³ Por “movimento da vida” estamos falando de uma vida que, a partir da paisagem conceitual deleuziana, arranca o sujeito do território do Cogito e da consciência reflexiva, uma vida que está repleta de contingências e caoticidades.

escolher a língua como signo ideal, estaríamos a provocar um maior distanciamento entre a teoria e a prática, pois a teoria manifesta-se pela língua (no plano do discurso, da escrita), enquanto a prática ocorre no plano do corpóreo: “[...] as teorias da Educação Física estariam condenadas a falar sobre o corpo e o movimento, sem jamais atingi-los” (BETTI, 1994, p. 28). Dessa forma, a aula de Educação Física “[...] torna-se uma aula sobre o movimento e não mais uma aula com o movimento” (GHIRALDELLI, 1990, p. 198), ou uma aula com o movimento nas condições da Educação Física “tradicional”, agregada ao estudo e ao discurso crítico.

A título de organização, a tese encontra-se da seguinte forma: na introdução, apresento de maneira geral o cenário em que o trabalho está situado e qual o intuito geral da pesquisa; os aspectos metodológicos em que apresento as obras selecionadas para o desenvolvimento do trabalho e as justificativas para suas escolhas. Na sequência, apresento alguns conceitos de Gil para a composição do cenário conceitual que possibilite uma perda da identidade do Eu, ou um “Eu dissolvido”, para usar os termos de Deleuze; posteriormente, com base nesse cenário conceitual, procuro articular algumas questões que mobilizam o campo da Educação Física a partir do debate do limite culturalista à luz de determinados conceitos deleuzianos e retomando, quando necessário, as concepções de Gil a fim de apontar elementos no nosso campo que acabam de alguma maneira por produzir um distanciamento daquilo que podemos; por fim, teço minhas impressões finais.

2. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS

O trabalho, do ponto de vista metodológico, dar-se-á dentro dos moldes traçados por Demo (1994) para o que seria uma pesquisa teórica. Em sua perspectiva, tal espécie de pesquisa consiste em reconstruir teorias, conceitos, ideias, ideologias ou modelos explicativos. O rigor conceitual que é requerido, nesse caso, corresponde a uma análise técnica dos conceitos, o que exige um zeloso tratamento do pesquisador interessado em apreender o pensamento de outro autor. É nesse sentido que podemos ver que os conceitos podem adquirir diferentes significados, inclusive dentro da obra de um mesmo autor. Podemos dizer que o que caracteriza o processo é o cuidado com os conceitos (que muitas vezes partem de um corolário diferente do nosso), a apresentação

de uma “[...] estrutura bem ‘amarrada’, sólida, coerente, consistente, bem argumentada e questionadora, onde os enunciados se desdobram concatenada, criativa e profunda” (DEMO, p. 26, 1994). Isso deve implicar em uma abertura à paisagem conceitual dos autores que nos propomos a estudar.

A intenção inicial do trabalho era tentar construir um diálogo entre José Gil e Gilles Deleuze a fim de explorar as potencialidades de suas obras para debater algumas questões relevantes para o campo da Educação Física. Contudo, com o decorrer do desenvolvimento do texto, mais do que realizar um diálogo, acabamos por tecer mais possíveis aproximações desses dois filósofos a temáticas recorrentes dentro do debate do limite culturalista e utilizá-los para apontar como alguns aspectos do campo que podem nos distanciar do que podemos.

Um destaque a ser feito, dentro do primeiro movimento de tecer o diálogo, é o livro: “O imperceptível devir da imanência: sobre a filosofia de Deleuze”, pois é nele em que Gil busca explicitar sua leitura da filosofia de Deleuze ao mostrar duas fases e como, ao longo do desenvolvimento, a construção do conceito de plano de imanência apresenta-se como um fundamental movimento. Para Gil, o fomento desse conceito é crucial à estruturação do pensamento do filósofo francês, pois ele é o resultado de um movimento em que Deleuze procura repensar nossa relação com o sensível, o que o leva a questionar a maneira como estruturamos nosso pensamento. “O que é pensar?” passa a ser uma importante questão para ele. Nesse processo, uma grande e complexa teia de conceitos é fomentada. A própria noção de conceito deve ser modificada. Deixando de ser o fruto de uma consciência que visa ao sentido do objeto na percepção, criando o que Deleuze chamará de um conceito reflexivo, para ser muito mais o resultado dos movimentos da vida, pois ele resulta de uma consciência mais porosa, compreendida como uma instância de recepção de forças do mundo graças ao corpo, dessa forma, uma instância de devir as formas, as intensidades do mundo. É com essa noção da obra de Deleuze que enfrentamos duas de suas produções: “Diferença e repetição” e “Lógica do sentido”, livros que estariam dentro do que Gil (2008) chamaria de uma primeira fase do pensamento de Deleuze, na qual a pergunta sobre “o que é pensar” ainda está sendo perseguida e surgem os primeiros passos para a constituição da sua ontologia

transcendental, que se relaciona intensamente com a teoria da univocidade do ser e com a do eterno retorno.

Enfrentamos também livros como “O que é Filosofia” e o “Mil platôs”, obras da segunda fase que procuram, segundo Gil (2008), enfrentar outras questões: “como pensar uma coisa?”, “como pensar o sentido extra ou infra-proporcional?”, “como pensar o sentido unívoco do ser?”. Essa fase é construída junto com Felix Guattari e eles procuram responder o que, de acordo com Gil (2008), é uma questão essencial ainda sem resposta nas duas primeiras obras de Deleuze (“Diferença e repetição” e “Lógica do sentido”): “como pensar o espaço e o tempo dos elementos diferenciais pré-individuais?”. Essa questão levará a uma progressiva construção do conceito do corpo-sem-órgãos (CsO), depois do plano da imanência ou consistência. E a construção desse conceito interessa-nos particularmente, pois acreditamos em sua potência para o campo da Educação Física, pois ele nos permite trazer o movimento da vida para a produção do conhecimento.

Para o texto desenvolvido, trabalhamos com a potente abordagem de Deleuze sobre o plano de imanência e de desejo. Além disso, outros conceitos foram sendo trazidos à baila por parte da filosofia deleuziana, como, por exemplo, representação, reconhecimento, as três sínteses do tempo, experiência real, paradoxo da repetição, entre outros. Da filosofia fomentada por Gil, operamos com: consciência do corpo, pequenas percepções e pós-pré-verbal, para citar alguns. Tais conceitos compõem a teia conceitual fomentada por Deleuze e Gil e ajudam a compreender algumas questões do campo da Educação Física, das quais podemos citar: como se dá a produção de novos significados dentro de um cenário que fomentou uma forte relação com a dimensão culturalizada do corpo, a ponto de desconsiderar sua existência fora de tal dimensão e, nessa esteira, como podemos lidar com o entrelaçamento entre corpo e linguagem e sua relação com as práticas corporais, com o objetivo de vislumbrar as condições para a exploração dos mais distintos mapas intensivos a fim de dar cada vez mais consistência ao plano de imanência que traçamos.

2.1 UM PONTO DE PARTIDA: A CAMINHADA FEITA NA DISSERTAÇÃO

A ideia, aqui, é a de contar o movimento do meu pensamento ao apresentar o caminho que fizemos na dissertação e retomar alguns importantes conceitos de José Gil e ideias operados naquele momento. Isso porque esses conceitos e ideias serão resgatados ao longo deste trabalho. A partir das questões levantadas no campo da Educação Física por meio do impacto causado pelo movimento de “redescoberta” do corpo, procuramos, por meio das obras de Gil, vislumbrar as possíveis contribuições que o autor poderia dar ao campo da Educação Física. As produções do autor selecionadas para a investigação foram todas aquelas a apresentar o corpo como escopo de estudo. Dessa forma, os livros escolhidos foram: “Corpo, Espaço e Poder” (1988); “O Espaço Interior” (1994); “Os Monstros” (1994); “A Imagem-Nua e as Pequenas Percepções” (1996); “Metamorfoses do Corpo” (1997); “Movimento Total – O Corpo e a Dança” (2001); “O Imperceptível Devir da Imanência” (2008). Essas são as obras em que encontramos reflexões realizadas por Gil a partir das quais ele tinha como intuito explorar a temática corpo e sua relação com temas que nos interessavam, como, por exemplo, a linguagem e a experiência estética. O cenário que construímos, a partir das leituras, indicou a importância para a produção de uma abertura do corpo, que seria, para Gil (2004, p. 26),

[...] abrir o espaço de agenciamentos de fluxos de intensidades, para que estes fluam segundo as vias mais adequadas. Agenciar é tecer, atar, anexar, forjar, os dispositivos apropriados às intensidades das forças, numa palavra, é dar consistência à osmose para que não se transforme numa sopa psicótica.

Esse processo de abertura do corpo acaba por nos tornar hipersensíveis, “aflorando” nossa capacidade de hiperpercepção, pois estamos mais sensíveis às capilaridades intensivas que nos atravessam. Esse seria um relevante passo para a reativação do que Gil chamará de “corpo paradoxal”. Tal conceito foi o primeiro a mostrar-nos, mais claramente, a influência que a filosofia deleuziana exerce sobre a obra de Gil. Isso se deve ao fato de que, para Gil (2002), a construção do CsO passa, primeiro, pela abertura do corpo produzida pelo corpo paradoxal. Para o filósofo português, isso resolveria uma aporia no conceito deleuziano. Sobre ela, Gil irá perguntar-se: “[...] qual o estatuto do corpo comum, do corpo trivial, dentro do quadro da grande teoria do corpo-sem-órgãos?” (GIL, 2002, p. 131). Para Gil (2002), há obscuridades que surgem no texto

“Como produzir para si um corpo-sem-órgãos?”, de “Mil platôs”, de Deleuze e Guattari, as quais não aparecem claras no pensamento dos autores. Gil questiona-se, por exemplo, qual seria o corpo a que Deleuze e Gattari fazem referência? Seria o corpo da Medicina? O corpo empírico da “experiência natural”? Fato é que, ao final do texto, para o leitor, a passagem do corpo com órgãos para o CsO permaneceria misteriosa. Como elabora Almeida (2012), formulada de outro modo, a questão, para Gil, é saber como alcançar o corpo-sem-órgãos que habita as profundezas de cada indivíduo, “[...] como acordar no nosso corpo empírico comum, aprisionado, de mil maneiras, às intensidades do corpo-sem-órgãos que já lá está, que sempre esteve lá, antes do corpo empírico?” (GIL, 2002, p. 145). Os corpos empíricos seriam atualizações reduzidas e ficções realizadas segundo imperativos da saberes e poderes. A verdade é que a nossa condição habitual é essa, a de existir, sobretudo como corpo empírico funcional, orgânico, que recusa a intensidade e os paradoxos. Habitamo-nos a ver nosso corpo comum, como não intensivo e entrópico por meio de camadas e camadas de saberes e práticas que moldam o nosso olhar, de tal forma que temos a ideia de um corpo “normal”, como o corpo morno, somente intensificado por meios técnicos (aí é possível situar as diferentes ginásticas e desportos ao “body-building”).

Para Gil, para se fazer um corpo-sem-órgãos, é necessário fazer funcionar a lógica do paradoxo e do corpo paradoxal. Pode ser por meio da arte, da dança, do afeto, da palavra e do corpo. Mas, para que o paradoxo se desencadeie, é necessário criar um vazio interior (ou espaço interior) por onde os primeiros movimentos paradoxais possam exercer-se fora dos modelos sensório-motores habituais que enclausuram o corpo. É o espaço interior como vazio que permitirá esses primeiros movimentos. Assim, se uma fração do sentido habita na profundidade em que os jogos de linguagem revelam-se inábeis de nomear, “[...] é necessário descrever enfim o processo de formação da superfície a partir do sem-fundo dos corpos. É preciso retraçar o movimento pelo qual o som produzido pelos corpos se liberam deles para os poderem exprimir” (GIL, 2008, p. 125). Tal movimento realiza-se quando a lógica do corpo paradoxal consuma-se. Assim, deve-se criar um vazio interior em que os movimentos paradoxais possam preencher-se aquém dos modelos sensório-motores habituais que encarceram o corpo. Em suma, o corpo paradoxal é virtual e latente em toda a espécie

de corpo empírico que nos forma e habita. É por meio dele que a dança e a arte em geral são possíveis.

Vale ainda destacar que o virtual é utilizado por Gil em sentido semelhante ao que Deleuze faz do conceito. Do virtual, segundo Deleuze (2000, p.342), é importante recordar a fala de Proust ao dizer dos estados de ressonância: “Reais sem serem atuais, ideais sem serem abstratos”, e simbólicos sem serem fictícios, complementa o filósofo francês. O virtual precisa ser mesmo definido como uma estrita parte do objeto real, como se o objeto tivesse uma de suas partes no virtual e aí mergulhasse como em uma dimensão objetiva. A realidade do virtual traduz-se nos elementos e relações diferenciais e nos pontos singulares que lhes correspondem. A estrutura é a realidade do virtual. Aos elementos e às relações que formam uma estrutura, devemos evitar, ao mesmo tempo, atribuir uma atualidade que eles não têm e retirar a realidade que eles têm. Vimos que um duplo processo de determinação recíproca e de determinação completa definia essa realidade: em vez de ser indeterminado, o virtual é completamente determinado. Quando uma obra de arte suscita uma virtualidade em que mergulha, ela não evoca uma determinação confusa, mas a estrutura completamente determinada, constituída por seus elementos diferenciais genéticos. Os elementos, as multiplicidades de relações, os pontos singulares coexistem na obra ou no objeto, na parte virtual da obra ou do objeto, sem que se possa assinalar um ponto de vista privilegiado sobre os outros, um centro que seria unificador de outros centros.

Deleuze (2000) questiona-se sobre a possibilidade de se falar em determinação completa e, simultaneamente, de apenas uma parte do objeto. Para ele, a determinação deve ser uma determinação completa do objeto e, todavia, formar apenas uma parte dele. É que, segundo as indicações de Descartes, deve-se distinguir com cuidado o objeto como completo e o objeto como inteiro. O completo é apenas a parte ideal do objeto, a que participa, com outras partes de objetos, da Ideia (outras relações, outros pontos singulares), mas que nunca constitui uma integridade como tal. O que falta à determinação completa é o conjunto das determinações próprias da existência atual. O virtual é a realidade relativa à potência ou à força do objeto, na medida em que o atual reporta-se ao presente estipulado por uma realidade presa às dimensões de espaço e tempo. E por ser relativo à potência, o virtual não é o possível, pois a ele falta a tessitura

da ação. A projeção especulativa daquilo que podemos estar sempre aquém do real sem o seu encontro com a ação. Esse encontro com outros corpos, ou pelo encontro com outros tempos em mim, ou, ainda, os dois ao mesmo tempo, proporcionado pela ação, pode levar-nos a lugares que nunca imaginei ou julguei serem possíveis.

Outro importante conceito para o processo de compreensão da filosofia de Gil é o de consciência do corpo. Essa é a concepção que melhor nos apresenta um importante intuito que Gil herda de Deleuze: a desconstrução egoica. Isso porque, para o autor, dentro da consciência do corpo, a consciência de si dissolve-se ou, mais precisamente, entra em processo de dissolução. Uma vez que não é capaz de se centrar unicamente sobre si, vê o seu centro (o eu) repartir-se e deslocar-se em uma multiplicidade de outros centros (pontos de contemplação). Perde suas propriedades que, segundo a tradição filosófica, definiam a sua essência própria, como a clareza, a distinção, a autossuficiência, a reflexividade, a autonomia. Já não tem o poder de refletir o mundo inteiro, já não garante a sua coesão, a sua unidade e o seu sentido; pode-se dizer, partindo dessas referências, que a consciência é uma consciência “obscura e confusa” (segundo Gil, essa é uma descrição dada pela tradição filosófica no século XVII). Isso significa assumir que nossa relação com o mundo vai além daquilo que somos capazes de conscientemente perceber. Assim, podemos assumir que essa consciência “obscura e confusa” adquiriu a capacidade de apreender muito mais profundamente seu “objeto”, o corpo. Isso se deve ao fato de que

[...] a sua obscuridade e confusão provinham pretensamente do facto de nela se misturarem sentimentos, «paixões», componentes emocionais em suma, tudo o que podia turvar a transparência da consciência em si. A consciência confundia-se com a potência de conhecimento cujo modelo era a razão. A introdução dos afectos na consciência do corpo significa a presença irrecebível da irracionalidade⁴ no interior da razão [...]. (GIL, 2001, p. 160).

Dentro do cenário mais próximo ao da Educação Física, o da dança, Gil dirá que a obscuridade torna-se a condição do conhecimento do corpo. Para que a consciência apreenda o mais perto possível o seu objeto, faz-se necessário impregnar-se dele. Isso equivale a aceitar deixar de opor uma força de resistência à sua penetração, a deixar-se

⁴ Irracionalidade nessa citação é utilizado por Gil no sentido de que para um determinado de razão, que procura se afastar do afetos, a aproximação com eles deve ser entendida como problemática, pois isso é das espaço para o que seria irracional em nós, uma vez que não pode ser conhecido e, por consequência, dominado.

invadir pela sua sombra, ao dos afetos e dos movimentos corporais, para, dessa forma, melhor os captar e, portanto, melhor conhecê-los sob outro tipo de clareza. Para Gil (2001, p. 161), “[...] com a dança moderna, foi o modelo do conhecimento que mudou: nem objeto físico nem corpo biológico, mas um corpo energético, feixes de forças”. A impregnação pelos afetos é um importante ponto a ser explorado, pois, como veremos mais à frente, eles guardam relação com a maneira como podemos vislumbrar nossa autonomia e, por consequência, aquilo que consideramos como expressão de nossa liberdade, como a capacidade de fazermos escolhas sob a jurisdição de mim mesmo. Um olhar mais atento aos afetos também é relevante para o campo da Educação Física, pois, como destaca Correia (2017, p. 21),

Mesmo Bracht (2012), buscando pensar a relação entre corpo, experiência e estética; Almeida (2012) e Costa (2014), que buscaram contribuições na noção de corpo intensivo; bem como Pich, Silva e Fensterseifer (2015), que pensaram uma EF para a potência do movimento, não houve uma reflexão mais atenta e detalhada (muito devido ao alcance que os referenciais teóricos possibilitaram aos autores) sobre um elemento que, além da linguagem, também é central para se pensar o corpo e o movimento a partir da produção do comum: o afeto.

Vislumbrar a consciência a partir desse outro tipo de ângulo foi um importante momento para que eu pudesse pensar em algumas questões para a Educação Física, como, por exemplo, a relação entre pensamento e movimento. Como aborda o próprio Gil (2001), ao tentar pensar a expressão “movimento de pensamento” não como uma metáfora do movimento do corpo físico como um algo que se desloca no espaço devido a uma alteração psíquica, mas como expressão, dentro de outro registro ontológico, mais profundo e original ao fazê-lo expressão de um movimento virtual não definido pela distância e que se atualiza no espaço e no tempo. Nessa esteira, é possível compreender que o pensamento movia-se já no espaço virtual, ou seja, ao não se definir por parâmetros físicos, pois eles são virtualmente indeterminados, e, também, não ser definido por fatores da ordem do espiritual ou dos inteligíveis, a impregnação do pensamento pelos movimentos do corpo ocorre em um espaço virtual que perpassa pela atualização dos movimentos corporais dos movimentos de pensamento. Nas palavras do Gil,

Para usar uma imagem simples e simplificadora, diríamos que, quando, num estado de transe ou de grande intensidade de criação artística, por exemplo, a consciência se deixa invadir pelos movimentos do corpo, os dois elementos

transformam-se e convergem para o espaço único em que a osmose se produzirá. O mesmo processo de actualização do movimento virtual em movimento do corpo no espaço em movimento de pensamento ocorre na impregnação da consciência pelo corpo (GIL, 2018, p. 63).

O processo é o de evidenciar que não apenas a consciência pode vir a ser corpo de consciência (quando, por exemplo, os movimentos da consciência sabem do seu espaço tão imediatamente quanto o corpo sabe dos seus gestos), como também, o corpo torna-se consciência, hábil a captar os mais íntimos, invisíveis e inconscientes movimentos dos outros corpos. Gil (2018) comenta que a consciência comporta, assim, dois regimes: um seria a transformação da consciência vigil intencional, e o outro é fruto da mudança do corpo em uma espécie de órgão capaz de captar as mais finas vibrações do mundo. O primeiro regime guarda também uma relação com o movimento de crítica que Gil faz da fenomenologia, especialmente de Husserl e Merleau-Ponty, este último uma relevante influência para o campo da Educação Física nos estudos sobre o corpo. A referência de intencionalidade para Gil é “toda a consciência é consciência de algo”, uma frase que Merleau-Ponty (1999) diz ser uma descoberta frequentemente atribuída à fenomenologia, muito embora o próprio filósofo francês admita não ser algo novo, pois Kant já havia apresentado algo nessa direção em “Refutação do Idealismo⁵”, ao argumentar que a percepção interior é inviável sem percepção exterior, que o mundo, enquanto conexão dos fenômenos, é antecipado na consciência de minha unidade, esse seria o meio para nossa realização como consciência. Para Merleau-Ponty (1999), o que difere a intencionalidade da relação kantiana a um objeto possível é que a unidade do mundo, antes de ser posta pelo conhecimento em um ato expresso de identificação, é vivida como já feita ou já dada.

Para Gil, é preciso definir a consciência de forma diferente da feita pela fenomenologia, sendo o avesso da intencionalidade. Esse avesso não seria o componente de uma consciência irrefletida que faria o corpo mergulhar em suas raízes. O que Gil chama de avesso da intencionalidade é de outra ordem, pois não teria a consciência reflexiva como referência reflexiva e não se trata de uma obscuridade fruto da perda ou negação das propriedades da reflexão, como a clareza ou a distinção. Isso se refere à diferença de tessitura da consciência que permite dar pregnância ao que, na consciência reflexiva

⁵ Um dos capítulos de seu livro: “Crítica a razão pura” (2001).

(intencional e reflexiva), está sempre presente, embora ofuscado por uma suposta luz natural presente no intelecto: os movimentos do corpo.

Gil (2018) argumentará que as transformações e regimes a que a consciência submete-se demandam uma definição diferente das propostas pela reflexividade e da intencionalidade. É preciso compreender que a consciência do corpo não nasce de uma operação que modifica o regime normal da consciência vigil. A consciência do corpo é uma espécie de regime subjacente a todo o estado de consciência, mesmo para aqueles entendimentos que apostam na existência de uma consciência puramente reflexiva. Segundo Gil (2018, p. 64), “[...] não há consciência sem consciência do corpo. Não há consciência sem que os movimentos corporais intervenham nos movimentos da consciência”.

O coreógrafo americano Steve Paxton, inventor da técnica de Contato-Improvisação, relata que a consciência (intencional) que possuímos de nossos movimentos está cheia de “buracos” (“gaps”), uma vez que tais movimentos ocorrem em demasia velocidade para que a consciência clara capte-os. Gil argumentará que para a consciência que a consciência tem de si, não haveria “gaps”, mas sim uma ininterrupta continuidade. Há uma corrente preenchida por percepções, sensações, impressões, imagens, pensamentos. Se possível fosse aumentar a escala dos elementos que passam essa corrente, notaríamos que a consciência intencional ou reflexiva, de fato, é intervalar. E neles os movimentos corporais sucedem-se tão rápido que acabam por passarem despercebidos.

Quando a consciência toma ciência de um objeto é porque há um devir-objeto em que a consciência desposa, de uma maneira ou de outra, o objeto em questão. “Desposar” é empregado por Gil como uma alusão que recobre os processos de cognição e contágio, por meio dos quais se conta a captação das formas e das forças que animam o objeto. Para que a consciência capte determinadas características do objeto, é preciso que ocorra, primeiro, um processo de impregnação da consciência pelo corpo; na sequência a consciência impregnada pelo corpo (ou o corpo impregnado pela consciência) conecta-se com o mundo. Esse corpo intensivo passa a ter suas forças confluindo com as do objeto. Esse devir-objeto significa, em termos deleuzianos, que o corpo cria uma zona intersticial em que corpo e objeto acabam por ser indiscerníveis, isso porque, nesse

processo, o corpo transfere alguns de seus traços para o objeto, e, de maneira recíproca, certos elementos do objeto transmitem-se para o corpo. Uma criança que brinca com o seu avião de brinquedo não faz a distinção entre seu corpo e o brinquedo, os sons que ela produz para simular o voo do avião não são somente os sons da criança, mas de ambos. A criança está em um devir-avião. Ou ainda, como mostram Yonezawa e Caliman (2017) na reflexão sobre a experiência de mergulhar, o corpo de um mergulhador pode desconstruir as estratificações cotidianas ao se abrir a uma experimentação do mar regida por outros campos de sensibilidades. Segundo os autores,

Num mergulho, se ficamos conectados ao espaço marinho, com olhos atentos, mas sem medo, é possível ter a alma pintada pela visão de um peixe-trombeta, ou uma lula que, ao ser vista, também nos encara com grandes olhos e inicia uma ondulante mudança de cores a lhe salpicar o corpo. Quando encaramos a lula e ela nos encara, transformamo-nos temporariamente também num corpo leve e suspenso, silencioso e paralisado, na intenção de prolongar ao máximo o encontro com um ser que, sendo selvagem, facilmente se assusta e foge; cria-se uma duração microvibrátil, que admira e lentifica para poder manter um encontro de olhares que é, ao mesmo tempo, tenso e doce. A lula muda de cor, tenta crescer e silenciosamente se fazer indócil apenas com seus inúmeros pontinhos de pigmento cutâneo, enquanto nós tentamos parecer inofensivos. O interior do nosso corpo também se torna pele ou superfície aquática, tecido esticado e atravessado de vibrações, seda sensível à fragilidade deste encontro. Lá embaixo, o peso do corpo perde a gravidade e, no entanto, é difícil se mover. Já não há o organismo do homem branco, dominador e explorador: os órgãos do corpo aí estão substituídos por linhas de afetos do fundo do mar. O corpo se dilui, passa a vibrar segundo uma modulação afetiva distinta da forma terrena, mas também não chegando a estabelecer-se como vida aquática: estamos agora 'na borda do vilarejo, ou entre dois vilarejos' (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p.28), estamos em devir. (YONEZAWA; CALIMAN, 2017, p. 877-878).

Elemento pertinente para esse processo de captação das intensidades pela consciência é o conceito de pequenas percepções. As pequenas percepções, dirá Gil (1996), desempenham um papel semelhante ao de um operador ou código de tradução, preparado para traduzir imediatamente o não-verbal em linguagem não-verbal. Referem-se, em todos os casos, ao fundo de sentido como “[...] se ele não se apresentasse no estado amorfo, mas microarticulado pelas pequenas percepções” (GIL, 1996, p. 100). Esse conceito permitiu-me uma aproximação com o debate acerca da relação entre o corpo e a linguagem, isso porque, tendo as ideias de Lévi-Strauss como mote norteador, Gil (1996) vai argumentar: uma vez que o sentido linguístico conserva uma relação necessária com o sentido não-linguístico, temos a todo o momento um excedente de significados ou de conteúdo virtual relativo aos significantes disponíveis

da linguagem. Tal conteúdo virtual corresponderia a um infinito expressivo virtual que seguiria com a língua. O “corresponde” quer, aqui, dizer, destaca o autor, que os significantes disponíveis ou virtuais poderiam teoricamente expressar todo o significado, todo o conteúdo não manifesto verbalmente: como testemunha a função metalinguística universal da linguagem. Esse conteúdo linguístico infinito virtual é por definição inesgotável, e como para os significantes é necessário que se refiram a um não-verbal constituído, este surge como uma necessidade da função significante da linguagem: a correspondência entre a camada expressiva virtual infinita e o conteúdo virtual atualiza-se de fato na relação do verbal com o não verbal, fechando o círculo infinito graças às pequenas percepções. Em outras palavras,

[...] o mundo oferece sempre muito mais sentido virtual do que o significado atualmente nele pela linguagem, mas também por todos os significantes disponíveis. Há significado flutuante infinito transbordando o mundo que é exprimido, e são as pequenas percepções que encarregam de o significar. (GIL, 1996, p. 99).

E, dessa forma, as pequenas percepções suprem a falta de uma metalinguagem não-verbal. Ao mesmo tempo, e graças a esta propriedade de preencher certas funções metalinguísticas sem nunca constituir-se em (sistemas de) signos de uma metalinguagem, religam o não-verbal ao verbal, porque se imbricam em certas franjas expressivas da metalinguagem articulada.

A tomada de consciência das pequenas percepções, para Gil (1996), não ocorre como um acontecimento psicológico, mas depende de um curto-circuito na semiose dos signos visíveis (faz-se sentir um apelo ao sentido a partir de algo que falta à imagem-nua). Dessa forma, poderíamos lembrar-nos de já ter sentido, visto, tocado e, assim, tomarmos consciência de que não nos apercebemos algo que, entretanto, já fora apreendido. Continua a autor dizendo que o “[...] intervalo entre a percepção actual e a sua falta conecta-se com o intervalo entre a percepção actual e a percepção passada, *puxando* as pequenas percepções para a superfície da consciência” (GIL, 1996, p. 105). Portanto, devemos assumir dois momentos na apreensão das pequenas percepções: quando impressionam os sentidos sem impressionar a consciência e quando se fazem lembrar a memória.

No movimento das pequenas percepções, tocar a memória está ligado ao modo como Gil compreende a relação entre corpo e linguagem, mais especificamente do processo de criação de significado na relação entre o verbal e o não-verbal. Com isso, quero destacar um conceito e uma ideia: as imagens-nuas e o pré-pós-verbal. Sobre a ideia de imagem nua, Gil (1996) vai dizer que todas as representações, todas as imagens disjuntadas dos seus correspondentes verbais contêm qualquer carga de não consciente de sentido. O filósofo chamará a esse tipo de imagem de imagem-nua, despojada da sua significação verbal. Para o autor, estamos mergulhados em um mundo de imagens-nuas, no qual a maior parte de nossas percepções é composta de imagens-nuas. Elas formam o material imagético das técnicas publicitárias, do cinema e de todas as artes. A cada momento, nas relações entre seres humanos, são milhares de imagens-nuas que constituem a percepção do rosto e do corpo do outro que transportam significações mudas e informações muito mais ricas do que as mensagens verbais. Quando analisadas, tais imagens revelam características insuspeitadas: arrastam consigo conteúdos não conscientes de sentido. Elas são produtoras de pequenas percepções, o que implicaria em toda uma semiótica particular, pois elas não se adequariam tão facilmente nas diferentes classificações conhecidas de signos. Desta forma, Gil (1996), à luz dos dizeres de Leibniz, observará que

As pequenas percepções encontram-se associadas a forças, a percepção das imagens-nuas provoca um apelo de sentido, como se estimulasse o espírito à procura da significação verbal ausente. [...] A visão de um vestígio arqueológico, ou de uma forma de que se desconhece a finalidade suscita um ‘apelo de ar’ por falta de sentido, para que este venha preencher a nudez ou o vazio da imagem-nua (GIL, 1996, p. 15).

A imagem-nua é indissociável da linguagem, porque precisamente é dela dissociada. De maneira paradoxal, é porque há linguagem verbal que existem as imagens-nuas e, de uma maneira geral, estratos não-verbais de expressão, como as artes visuais. A dificuldade está em pensar um não-verbal que seja não um pré, mas um pós-verbal, pois é por retroação e ruptura que a linguagem verbal compõe o não-verbal que se diz como efetivamente detentor de sentido não exprimível por signos verbais. O não-verbal é realmente um pós-pré-verbal: se o gesto corporal, exemplifica Gil, é capaz de exprimir nuvens de sentido (ou seja, é capaz de tornar-se espaço do corpo⁶), é porque o corpo diz,

⁶ Segundo Gil (2001), o espaço do corpo é o corpo tornado espaço, resultado de uma espécie de reversão do espaço interior do corpo em direção ao exterior. Tal reversão transforma o espaço objetivo,

nos seus movimentos próprios, um sentido indizível verbalmente que está aquém da linguagem, que se revela, desse modo, como anunciador da/ou apelando à linguagem. Contudo, vai elucidar Gil (1996, p. 19), esse corpo não-verbal ou pré-verbal da gestualidade “[...] só se constitui como (e só faz) sentido porque a linguagem o (e se) constitui como tal; só projetados no campo linguístico se abrem as «lacunas» de sentido dessas «nuvens» corporais”. Somente porque a linguagem faz-se como sistema de signos é que tais lacunas podem constituir-se como quase-sistemas singulares, não-verbais (que escapam sempre ao sistema).

A imagem-nua não pertence a um mundo pré-verbal, mas faz parte do mundo da linguagem. Resulta de operações que consistem em cortar o laço que une as palavras. Para Gil (1996), não devemos, assim, ver no pré-verbal uma camada de sentido dando-se em uma compreensão antepredicativa de um sujeito constituinte ou de um corpo-sujeito operador de sínteses originárias, camada sobre a qual se ergueria a linguagem e suas idealidades. O pré-verbal não surgiria se não retrospectivamente, por retroação da linguagem; não se poderia dizer haver uma massa amorfa de sentido antes da linguagem, uma vez que o sentido surge somente devido à relação semiótica. Não obstante, tal afirmação só é feita pois a própria linguagem descobre essa massa não formada retrospectivamente, depois da sua própria formação enquanto sistema de signos.

Para Gil (1996), não há um pré-verbal antes da linguagem que exista só por referência a si própria. Enquanto o pré-verbal organiza-se em sistema de signos (falar-se-ia, então, de uma “linguagem pré-verbal”), e na medida em que se semiotiza, a referência sempre será à metalinguagem que os descreve (a linguagem articulada) e onde são apreendidos os seus signos e as suas significações. O pré-verbal e o antepredicativo “puros” seriam como a coisa em si kantiana e, para o autor, estariam vulneráveis aos mesmos argumentos contra eles usados. Em contrapartida,

proporcionando ao corpo textura próxima à do espaço interior. A ele podem ser atribuídas duas funções: a. aumentar a fluência do movimento, criando um meio próprio, com menos viscosidade possível; b. tornar possível a posição de corpos virtuais que multiplicam o ponto de vista do bailarino, por exemplo. Assim, o seu corpo “[...] já não tem de se deslocar como um objetivo em um espaço exterior, mas desdobra doravante os seus movimentos como se estes atravessassem um corpo (seu meio natural)” (GIL, 2001, p. 59).

[...] se concebermos o pré-verbal como um pós-pré-verbal, talvez possamos superar estas dificuldades. Seria realmente enquanto pré que ele se constituiria após ou com a linguagem: esta segrega e expulsa, para se estabelecer como autônoma, toda uma ganga não-verbal (gestual, prosódica, sensorial) que se deixa flutuar à sua volta e de que continua a alimentar-se. (GIL, 1996, p. 97).

É com a constituição da linguagem que, argumenta o filósofo, forma-se uma camada expressiva verbal que possui extensão infinita. Na massa das sensações e das percepções que pertencem ao conjunto do significado, apenas uma pequena parte é apreendida pelo nível expressivo verbal, porque a seleção e o recorte a que ela opera referem-se somente a “exigências da vida”, sempre em número finito. A linguagem modifica a massa amorfa do sentido: em primeiro lugar, impõe uma clivagem entre o conteúdo linguístico e o conteúdo não linguístico para, em seguida, imprimir, neste último, marcas (quase articulações) que tornam disponíveis a verbalização.

Tal laço é indispensável à formação do sentido linguístico, que não poderia existir sem relação com a ação, com o corpo, com a vida. Para o autor, o sentido do significado ou do conteúdo linguístico não se esgota na sua esfera própria, mas pressupõe um horizonte translinguístico sempre preparado a entrar na língua. Mas por existir um corpo e um mundo-para-o-corpo e porque o infinito do sentido deve ser dado em cada ocasião de linguagem e da ação, há, por consequência, a produção de linguagens não-verbais que fecham o círculo do sentido. Assim, um infinito de sentido é expresso pela linguagem e por seus sistemas de signos não-verbais.

O recorte da massa amorfa de sentido faz, portanto, aparecer um conteúdo linguístico e um conteúdo não linguístico em potência de verbalização, mas não significado, ainda, pela linguagem. Tal laço deve, também, uni-los preservando simultaneamente a autonomia do conteúdo linguístico. Esse laço é garantido por meio das pequenas percepções. Sendo invisíveis, não se vê a sua ação mediadora entre as duas esferas, verbal e não-verbal, e quando a linguagem finalmente põe-se a nomear, é para descobrir, retrospectivamente, imagens-nuas ou linguagens não-verbais que se arquetam no horizonte, por detrás delas, como se elas aí estivessem para as assinalar à linguagem (uma expressão do rosto que não notara, um som que ouvira sem se dar por isso, etc.). Em suma,

[...] constituindo, e mais particularmente autonomizando a sua esfera de conteúdo graças à instauração da função semiótica que a desprende da esfera não-verbal, a linguagem constituía esta última como pré-verbal, quer dizer, como disponível para a semiotização verbal (GIL, 1996, p. 98).

Enquanto o corte instalava-se, entre o verbal e o não-verbal (tornado pós-pré-verbal), o laço entre as duas esferas atua em outro nível, não semiotizado e, todavia, não amorfo, não se situando nem do lado verbal nem do não-verbal, mas ao nível das pequenas percepções.

Os conceitos apresentados até aqui são um conjunto panorâmico para compreensão dessa paisagem conceitual que Gil procura construir visando a uma maior porosidade da consciência. Com essa consciência porosa, é possível fazer referência a diversos aspectos nas obras tanto de Gil quanto de Deleuze, como, por exemplo, falar de uma consciência que opera melhor com as capilaridades intensivas, no caso daquele. É possível, também, falar, no caso de Deleuze, de um “Eu dissolvido”, ou de uma perda da identidade do Eu. Com isso, entende-se que enquanto agente unificador das sínteses cognitivas, o Eu ainda está distante de ser deslocado de uma posição central da nossa noção de identidade. É preciso pensar a identidade por outra via, uma em que ela difira-se das figuras macroscópicas do idêntico na pessoa, no indivíduo ou no sujeito. Essa outra forma de definir nossa existência dissolvendo a importância do Eu é um relevante elemento para se conseguir traçar o plano de imanência. E são alguns elementos que estão na filosofia deleuziana e foram tecidos no entorno da construção do plano que iremos abordar no próximo tópico.

2.2 A FILOSOFIA DE GILLES DELEUZE: UM OLHAR A PARTIR DE JOSÉ GIL

Antes de se pensar o estatuto ontológico do corpo para Deleuze, é preciso, primeiro, repensar a própria produção do conhecimento, a constituição do que é pensar. Assim, iremos operar com algumas obras desse filósofo francês tendo como ponto de partida a abordagem que Gil faz à obra de Deleuze que é, como o próprio português admite, feita por um ângulo pouco usual. E ela é assim porque há, segundo a avaliação de Gil, na obra do filósofo francês, dois momentos no pensamento.

No que Gil chama de “primeiro Deleuze”, o foco principal é a construção de uma filosofia transcendental e de uma ontologia. Tal processo é motivado, principalmente, porque Deleuze dispõe-se a enfrentar a questão “o que é pensar?”. Ou, mais especificamente, “como pensar o sensível?”. Aqui, o intuito era investigar como pensar o concreto, o mundo concreto que parece escapar as tentativas do pensamento filosófico que aspiram captar o sensível. Dessa forma, Deleuze acaba por construir duas linhas de interrogação que constantemente se entrelaçam e irão fomentar a arquitetura de seu livro “Diferença e repetição”, publicado em 1968. A primeira linha traça o que Gil vai chamar de um percurso crítico, sendo orientado, de uma maneira geral, pelas questões: por que é que tantos filósofos que tentaram “salvar o sensível” não conseguiram? Que tipo de conceitos empregavam, como os construíam e que ideia tinham do pensamento, para que sua empreitada falhasse? Deleuze, nessa fase, dialoga com Aristóteles, Leibniz, Kant e Husserl. Segundo Deleuze (2000), é possível que o engano da filosofia da diferença, de Aristóteles a Hegel, passando por Leibniz, tenha sido o de confundir o conceito da diferença com uma diferença simplesmente conceitual, contentando-se a inscrever-se no conceito em geral. Enquanto se relaciona à diferença no conceito em geral, não se tem nenhuma ideia da singularidade da diferença, permanecendo-se somente no espectro em que a diferença encontra-se mediatizada pela representação. Ficamos, assim, conforme o filósofo, diante de duas questões: qual é o conceito da diferença que não se reduz à simples diferença conceitual, mas que exige uma Ideia própria, como uma singularidade na Ideia? Qual é, por outro lado, a essência da repetição que não se reduz a uma diferença sem conceito, que não se confunde com o caráter aparente dos objetos representados sob um mesmo conceito, mas que, por sua vez, dá testemunho da singularidade como potência da Ideia? Essas questões procuram desnaturalizar e realizar o encontro de duas importantes noções para o autor: a ideia de diferença e a essência da repetição.

Por essência da repetição, Deleuze (2000) argumenta tratar-se de saber por que a repetição não se explica apenas pela forma de identidade no conceito ou na representação. Para exemplificar, o filósofo usa o processo de criação do artista, no qual o procedimento dinâmico da construção acaba por produzir um desequilíbrio, uma instabilidade, uma dissimetria, uma espécie de abertura, e tudo isso só será possível no efeito total, ou seja, o processo acontece na medida em que ele se atualiza ao ganhar sua

tessitura. Dessa forma, na causalidade artística ou natural, o que se valoriza não são os elementos de simetria presentes, mas sim aqueles que faltam. Do contrário, a causalidade manter-se-ia eternamente hipotética, uma simples categoria lógica, se tal possibilidade não fosse efetivamente preenchida em determinado momento. Eis porque não se pode separar a relação lógica de causalidade de um processo físico de sinalização⁷, sem o qual essa relação não passaria ao ato. Deleuze (2000) relata que, mesmo na natureza, as rotações isócronas não seriam somente ciclos revolutos abstratos, mas também levariam consigo um movimento mais profundo, que ao serem postos em relação, revelam ciclos de evolução, espirais de razão de curvatura variável, nos quais a trajetória tem dois elementos dissimétricos, como a direita e a esquerda. É nessa abertura que as criaturas tecem sua repetição, ao mesmo tempo em que recebem o dom de viver e morrer. Outro exemplo é o da rima que é, sem dúvida, uma repetição verbal, contudo a repetição que apreende a diferença entre duas palavras e a inscreve no âmago de uma Ideia poética, em um espaço por ela determinado. Além do mais, ela não tem o sentido de marcar intervalos iguais, mas sim o de empregar valores de timbre a serviço do ritmo tônico, tal qual em uma concepção da rima forte, contribuindo para a independência dos ritmos tônicos em relação aos ritmos aritméticos. Quanto à repetição de uma mesma palavra, não devemos concebê-la como a rima de uma repetição reduzida, mas como uma “rima generalizada⁸”. Aqui, o exercício a que Deleuze propõe-se é o de cambiar a repetição horizontal, em que as palavras ordinárias repetem-se, por outra repetição, onde os pontos relevantes são mais valorizados. Uma repetição vertical a remontar o interior das palavras. Substitui-se a repetição por falta, a repetição por insuficiência da representação verbal, por uma repetição positiva, uma repetição por excesso de uma Ideia linguística e estilística.

Em um exemplo mais próximo do campo da Educação Física, Deleuze (2000) dirá que a reprodução do Mesmo não é um motor dos gestos, pois até mesmo a mais simples imitação comporta uma diferença entre o exterior e o interior. A imitação teria um papel secundário na regulação da montagem do comportamento, permitindo não instaurar, mas corrigir movimentos que estão em vias de se realizar. A aprendizagem não estaria

⁷ Deleuze (2000) entende o “sinal” como um sistema dotado de dissimetria, provido de absurdas ordens de grandeza.

⁸ Segundo Deleuze (2000), existe uma grande diferença entre a generalidade, que sempre assinala para uma potência lógica do conceito, e a repetição, que testemunha a impotência ou o limite real do conceito.

ligada somente a uma relação de representação com a ação (como reprodução do Mesmo), mas à relação do signo com a resposta (como encontro com o Outro). O signo compreende a heterogeneidade de pelo menos três formas: a primeira ocorreria no objeto que emite ou que é seu portador e que necessariamente apresenta uma diferença de nível, como, por exemplo, duas ordens de grandeza; a segunda ocorreria em si mesmo, porque o signo envolve um outro, por assim dizer, “objeto”, na fronteira do objeto portador e encarna uma potência da natureza ou do espírito, e, finalmente, na resposta por ele solicitada, não havendo semelhança entre o movimento da resposta e o movimento do signo. Em outras palavras,

O movimento do nadador não se assemelha ao movimento da onda; e, precisamente, os movimentos do professor de natação, movimentos que reproduzimos na areia, nada são em relação aos movimentos da onda, movimentos que só aprendemos a prever quando os apreendemos praticamente como signos. Eis por que é tão difícil dizer como alguém aprende: há uma familiaridade prática, inata ou adquirida, com os signos, que faz de toda educação alguma coisa amorosa, mas também mortal. Nada aprendemos com aquele que nos diz: faça como eu. Nossos únicos mestres são aqueles que nos dizem ‘faça comigo’ e que, em vez de nos propor gestos a serem reproduzidos, sabem emitir signos a serem desenvolvidos no heterogêneo (DELEUZE, 2000, p. 73).

Podemos dizer, à luz de Deleuze (2000), que para a aprendizagem não há ideomotricidade, apenas a sensório-motricidade. O corpo, ao conjugar seus pontos relevantes com os da onda, instaura o princípio de uma repetição que não é a do Mesmo. Entranto, compreende o Outro, percebe a diferença e, no movimento de uma onda e de um gesto a outro, transporta a diferença por um espaço repetitivo assim constituído. Aprender é permitir a construção desse espaço em que no encontro dos signos com o espaço e os pontos relevantes possam se retomar uns nos outros, deixando a repetição formar-se ao mesmo tempo em que se disfarça. Os signos são os verdadeiros elementos do teatro. Eles testemunham potências da natureza e do espírito, potências que funcionam à sombra das palavras, dos gestos, dos personagens e dos objetos representados. Eles significam a repetição, compreendida como movimento real, em oposição à representação, entendida como falso movimento do abstrato.

Deleuze (2000) chama a atenção para algumas das principais características do modelo da representação, como o senso comum e o comprometimento do pensamento com a busca de verdades universais e atemporais. O senso comum, para o filósofo francês,

acaba por fomentar uma imagem do pensamento⁹, na qual o conhecimento apresenta-se como um caminho natural. Assim, a partir do senso comum é possível construir-se uma representação universalizante do que seria o pensamento. Essa representação universal está fundada em um pressuposto em que o pensador, de antemão, possui uma “boa vontade” de conhecer as coisas, sendo que essa boa vontade é precisamente aquilo que lhe garantiria um exercício natural do pensamento. Quando o filósofo francês faz menção a um exercício natural do pensamento, está referindo-se à crença de que esse possui como característica principal uma propensão a buscar o verdadeiro. A principal consequência da ação do senso comum na Filosofia seria, então, a construção deste modelo em que pensamento e verdade encontram-se profundamente relacionados.

Além desse pressuposto contido no senso comum, outra importante característica observada na imagem dogmática do pensamento é a reconhecimento ou o modelo da reconhecimento. Dentro desse modelo, Deleuze (2000) afirma que conhecer é, na verdade, reconhecer, “[...] a forma da reconhecimento nunca santificou outra coisa que não o reconhecível e o reconhecido, a forma nunca inspirou outra coisa que não fossem conformidades” (DELEUZE, 2000, p. 133). Para o reconhecimento dos objetos e do mundo em geral é preciso fazer um uso congruente das faculdades, em que cada uma delas transmite às outras uma identidade do objeto a ser conhecido ou reconhecido.

O pensamento representacional, por meio da reconhecimento, tem por característica tecer com o mundo uma relação em que há o objetivo de reconhecê-lo, ou seja, uma relação puramente contemplativa. Tal contemplação seria produzida por um pensador que, tendo valores transcendentais como base, buscaria atingir a verdadeira natureza das coisas, sua identidade, sua essência. Dessa forma, a reconhecimento proporcionar-nos-á tocar o elemento principal do modelo da representação para Deleuze: a identidade. Em “Diferença e repetição”, Deleuze (2000, p. 35) dirá: “O primado da identidade, seja qual for a maneira pela qual esta é concebida, define o mundo da representação”; isso representa que, nessa imagem do pensamento, conhecer fica fortemente relacionado a reconhecer aquilo que permanece idêntico a si mesmo ao longo do tempo e do espaço.

⁹ Para Deleuze, a “imagem do pensamento” não deve ser compreendida apenas como um método de pensamento, mas como certa imagem implícita e pré-filosófica, quase uma espécie de inconsciente filosófico que o pensamento dá de si mesmo e que subjaz a toda tentativa de pensar. Tal imagem afirmou-se, de forma hegemônica, ao longo da história da Filosofia, até chegar à grande crise nietzschiana (BIANCO, 2002).

Há, por parte de Deleuze, a intenção de escapar da representação expressa em sua obra pelo que ele chama de “espaço da imagem do pensamento”, pois esse seria: dogmático; metafísico; moral; racional e transcendente. Tecer as condições para o fomento do espaço do pensamento sem imagem (que por sua vez seria: pluralista; ontológico; ético; imanente e trágico) é um de seus objetivos, pois o espaço da imagem do pensamento é o espaço da representação e o espaço do pensamento sem imagem é o espaço da diferença. É a partir da diferença que Deleuze procura criar sua ontologia. Ele procura dar a ela um novo lugar, em que ela não está sob o jugo da identidade. A tarefa da filosofia da diferença seria a de tirar a diferença de seu estado de maldição, pois ela surge apenas como um conceito reflexivo. Com isso, a diferença não poderia

[...] tornar-se um organismo harmonioso e relacionar a determinação com outras determinações numa forma, isto é, no elemento coerente de uma representação orgânica? Como ‘razão’, o elemento da representação tem quatro aspectos principais: a identidade na forma do conceito indeterminado, a analogia na relação entre conceitos determináveis últimos, a oposição na relação das determinações no interior do conceito, a semelhança no objeto determinado do próprio conceito. Estas formas são como que as quatro cabeças ou os quatro liames da mediação. Diz-se que a diferença é ‘mediatizada’ na medida em que se chega a submetê-la à quadrupla raiz da identidade e da oposição, da analogia e da semelhança (DELEUZE, 2000, p. 83).

O filósofo argumentará que, a partir da impressão “a diferença é o mal”, busca-se uma salvação para a diferença, por meio da representação e, para representá-la, relacioná-la às exigências do conceito em geral. A diferença aparece apenas como um conceito reflexivo. Como conceito de reflexão, a diferença apresenta-se como um elemento plenamente submisso a todas as exigências da representação, que se torna, precisamente graças a ela, “representação orgânica”. No conceito de reflexão, a diferença mediadora e mediatizada submete-se à identidade do conceito e à semelhança da percepção, reencontrando-se, assim, com o carácter quadripartito da representação. Para Deleuze (2000), a questão estaria em saber se todos esses aspectos reflexivos acerca da diferença não a fariam, paradoxalmente, perder seu conceito e sua realidade. A diferença só deixa de ser um conceito reflexivo e só reencontra um conceito efetivamente real na medida em que designa catástrofes, mantendo, assim, seu carácter “amaldiçoado”. Se levarmos em consideração uma abordagem pelo viés da filosofia da representação, ela só deixaria de ser reflexiva para tornar-se catastrófica e, para o filósofo francês, nenhum desses dois

lugares, nem o do conceito reflexivo e nem o da catástrofe, é o ideal para a diferença. Entretanto, como catástrofe, a diferença dá indícios de um fundo rebelde irreduzível que opera para além dos saberes e poderes fomentados pela representação.

Para Deleuze (2000), a representação deixaria escapar o mundo afirmado da diferença, pois ela teria somente um centro, uma única perspectiva que tudo mediatiza por meio de uma falsa profundidade que não mobiliza e não move nada. A contrapelo disso, o movimento implica uma pluralidade de centros, uma imbricação de pontos de vista em uma coexistência de momentos que deformam essencialmente a representação. Ao mencionar essa pluralidade de centros, Deleuze não está referindo-se a uma multiplicação das representações. Isso acabaria por recair no que ele chama de representação infinita que compreende a infinidade de representações, seja porque possibilita a convergência de todos os pontos de vista sobre um mesmo objeto ou um mesmo mundo, seja porque engendra, todos os momentos, as propriedades de um mesmo Eu. Nessa esteira, é possível dizer que a representação infinita guarda um único centro que recolhe e representa todos os outros como uma unidade de séries que ordena e organiza os termos e suas relações.

Conforme argumenta Deleuze (2000), a representação, sobretudo quando elevada ao infinito, é atravessada por um pressentimento do sem-fundo. Contudo, ao transformar-se em infinita para assumir a diferença, ela passa a representar o sem-fundo como um abismo completamente indiferenciado, um universal sem diferença. Ainda segundo o autor, a representação passou a estabelecer uma ligação entre a individuação à forma do Eu e a matéria do eu. Dentro da representação, o Eu não é apenas forma de individuação superior, mas o princípio de reconhecimento e de identificação para todo juízo de individualidade que incida sobre as coisas. Assim, “[...] é preciso que toda individualidade seja pessoal (Eu) e que toda singularidade seja individual (Eu)” (DELEUZE, 2000, p. 439). Nessa esteira, para o filósofo, quando se deixa de dizer “Eu”, deixa-se também a individuação; e onde cessa a individuação, interrompe toda singularidade possível. Logo, o sem-fundo é representado como sendo destituído de toda diferença, pois não apresenta individualidade nem singularidade.

A segunda linha é chamada por Gil de “plenamente positiva”. Ela diferencia-se da primeira por ser menos analítica e mais propositiva, pois ao enfrentar as questões “o que é o sensível?” e “o que é o concreto?”, Deleuze encontra a resposta: o concreto é o diferente. Com isso o francês quer acenar para a importância da singularidade, uma vez que ela só pode ser apreendida se for no que a torna diferente de todas as outras, é a realidade primeira. O desafio coloca-se em como pensar o diferente por si mesmo e não relativamente a outro diferente, pois, assim, ele perderia a sua singularidade.

O processo de crítica de Deleuze às outras teorias do sensível e à maneira como ele (o sensível) é apreendido, pensado e capturado por conceitos, o levam à própria crítica à noção de sensível. Para Deleuze, há também um sensível que não é apreendido pelos sentidos. Um sensível que não perdeu a sua singularidade ao articular-se com outros sensíveis. “Existe um sensível mais profundo, um insensível que só pode ser sentido, um inimaginável que só pode ser imaginado (e não, também, sentido)” (GIL, 2008, p.14). Com isso, Deleuze pretende abandonar a noção de sensível e de inteligibilidade que lhe corresponde, colocando de lado as teorias que unificam o sensível ao inteligível do conceito ou da ideia. O que ambos os autores propõem-se a fazer é a elaboração de um arcabouço teórico que procura desconstruir a forma como se dá a produção do conceito, ao reorganizar a racionalidade que o concebe.

E por ser uma teoria que propõe construir uma filosofia transcendental, em que o empírico da experimentação está mais em foco, Deleuze vai questionar a que tipo de experiência remete a experiência do diferente em si, do insensível além do sensível. Esse tipo de experiência deve vir de um campo em que se dá o diferente em si. Tal campo não pode ser o da experiência empírica, pois nesse dá-se o sensível. O que se pretende é procurar determinar como pensar, ou o que de direito deve ser pensado, ou seja, “[...] é preciso determinar as condições de possibilidade do pensamento do concreto singular, do diferente em si. Trata-se, pois, de um campo transcendental.” (GIL, 2008, p.14). Aqui, vale destacar que Deleuze, segundo Gil, vai definir o campo transcendental de uma forma distinta da noção kantiana, ao não estabelecer as condições da experiência possível, mas da experiência real. A experiência real é a experimentação. Algo semelhante ao que a arte proporciona por meio das experimentações artísticas. E é por buscar nesse tipo de experimentação empírica os requisitos para a determinação de

seu campo transcendental que Deleuze irá chamar a sua filosofia de um empirismo transcendental. Esse é um traço que Gil também herda de Deleuze e isso pode ser visto com o seu esforço de fomentar diversos conceitos que remetem a esse tipo de experimentação. Por exemplo, a forma como ele vai fomentar o seu conceito do corpo paradoxal, à luz de análises feitas às experimentações artísticas que a dança pode proporcionar.

Outro aspecto da obra de Deleuze em que Gil está interessado são as condições em que a experiência real é possível. Isso se deve ao fato de o filósofo francês estabelecer o conceito de experiência real como a base de sua crítica às noções de “representação”, “conceito reflexivo” ou “Ideias” (conceitos vinculados a Platão, Kant e Hursstel) enquanto noções incapazes de captar o real diferencial em si mesmo. Para Gil, isso leva Deleuze à destruição de uma imagem do pensamento que procurava constituir a ossatura de muitas filosofias. Essa estrutura levava-nos a uma imagem estática do Ser, um edifício bem arquitetado, com suas distribuições bem definidas por categorias rígidas das regiões do Ser, onde pensar é, antes de mais nada, fundar-se através do mesmo e do idêntico (GIL, 2008). Seríamos

‘Um universo «sedentário», como ele (Deleuze) o designa. Ao que Deleuze contrapõe um universo «nómada», em movimento, deslocação, devir incessantes. O ruir daquele edifício estático ou definido por relações bem determinadas vai pôr a descoberto o mundo das diferenças e das singularidades. Ao mundo das Ideias-modelo, Deleuze vai opor o mundo das Ideias-problemas’ (GIL, 2008, p. 15).

Neste processo, dois elementos são particularmente importantes para o movimento do pensamento da diferença para se pensar a experiência real: a descoberta do movimento diferencial e a descoberta das intensidades (ou forças). Novamente, vale destacar o quanto Gil também se vale desses dois elementos. O movimento diferencial pode ser representado, dentre outras coisas, pelas pequenas percepções e as intensidades são a base para toda sua filosofia do corpo. O corpo paradoxal é fruto do movimento das intensidades.

Pensar a experiência real é mais um dos muitos caminhos que Deleuze usa para tecer sua crítica à representação. Ao contrapormos a representação a uma formação de outra natureza, veremos que seus conceitos elementares são as categorias definidas como

condições da experiência possível. E, por isso, acabam por se tornarem gerais em demasia, amplas demais para o real. Isso acaba por produzir uma rede tão frouxa que apreendemos as maiores intensidades e acabamos por perder as intensidades mais capilares produzidas pela experiência real. Para Deleuze (2000), não é de se espantar que a Estética separe-se em dois domínios irreduzíveis: o da teoria do sensível, que só preserva do real a conformidade com a experiência possível, e o da teoria do belo, que recolhe a realidade do real na medida em que ela reflete-se em outra parte.

Tal cenário muda quando se determinam as condições da experiência real, que não são mais amplas que o condicionado e, por natureza, distinguem-se em duas categorias diferentes: os dois sentidos da Estética confundem-se a tal ponto que o ser do sensível revela-se na obra de arte ao mesmo tempo em que a obra de arte aparece como experimentação. Para a representação, é difícil deslocar-se do estado em que a identidade permanece na dupla relação da coisa vista e do sujeito que vê; para Deleuze, isso é altamente condenável, pois tanto a identidade é conservada em cada representação componente quanto no todo da representação infinita (DELEUZE, 2000). Segundo o filósofo francês, a representação infinita poderia multiplicar os pontos de vista e organizá-los em séries, mas nem por isso essas séries são menos submetidas à condição de confluir sobre um mesmo objeto, sobre um mesmo mundo. A representação infinita pode multiplicar as figuras e os momentos, organizá-los em círculos capazes de um automovimento, mas, ainda assim, esses círculos não deixariam de manter um único centro, o grande círculo da consciência. Na contramão desse movimento, é possível citar o momento em que a obra de arte moderna desenvolve suas séries permutantes e suas estruturas circulares; ela indica à Filosofia um caminho que conduz ao abandono da representação. Para Deleuze, faz-se necessário que a cada perspectiva ou ponto de vista corresponda uma obra autônoma, dotada de um sentido suficiente: a relevância está no descentramento dos círculos e das séries. O conjunto dos círculos e das séries é, pois, um caos informal, a-fundado¹⁰, que não tem outra “lei” além de sua própria repetição, sua reprodução no desenvolvimento do que diverge e descentra. Tal descentramento significa que quando o aspecto identitário das coisas é capilarizado, esvaece o ser, não restando qualquer identidade que seja previamente estabelecida.

¹⁰ O que Deleuze (2000) quer dizer por “afundamento” trata-se de compreender a liberdade não mediatizada do fundo, a descoberta de um fundo atrás de qualquer outro fundo, a ligação do sem-fundo com o não-fundado, a reflexão imediata do informal e da forma superior que constitui o eterno retorno.

Deleuze vai pensar em unidades diferenciais “subrepresentativas”, pré-individuais, em todos os domínios do saber e da existência, mais precisamente, o Eu, o Mundo e Deus, a fim de desfazer-se do fundamento que elas representam. Para tal, Deleuze vale-se das pequenas percepções, unidades diferenciais intensivas usadas para pensar o tempo e a gênese do mundo. Dessa forma, Deleuze consegue adicionar o acaso à forma como construímos o mundo, fazendo dele o espaço das diferenças no qual fervilham singularidades pré-individuais, que se movem de forma aleatória. Sobre as pequenas percepções, é interessante ressaltar que tanto Gil quanto Deleuze fazem uso de apropriações do conceito de Leibniz. Enquanto Deleuze irá, com o tempo, abandonar o conceito em benefício de outro (o conceito em questão é o “molecular”), Gil seguirá valendo-se do conceito, mas ampliará seu entendimento.

As apropriações dos dois autores (Deleuze e Gil) das pequenas percepções irão diferenciar-se da cunhagem feita por Leibniz ao dar menos peso à escala quase cartesiana feita pelo filósofo alemão. Isso porque, para Leibniz, a percepção seguia um caminho retilíneo obscuro-claro-confuso-distinto, no qual as pequenas percepções que ainda estão obscuras para a consciência são, por meio das relações diferenciais, clarificadas (tocam a consciência), muito embora não estejam completamente “absorvidas” e significadas, em um primeiro momento, para então tornarem-se distintas (significadas, codificadas). O próprio Leibniz irá dizer, na introdução de seu livro “Novos ensaios sobre o entendimento humano”, sobre essa escala de percepção das pequenas percepções, que elas são percebidas confusamente em suas partes e claramente no seu conjunto. Para Gil (2005),

A percepção confusa não possui elementos suficientes para que possamos defini-la, ainda que possamos distingui-la das outras. A ideia confusa não se opõe à ideia clara, mas à ideia distinta. Há, então, ideias (ou percepções) simultaneamente claras e confusas; claras porque possuem ao menos um elemento que permite distingui-las das outras, mas não elementos suficientes para que saibamos o que elas contêm: o que permitiria defini-las (caso das únicas ideias claras e distintas) (GIL, 2005, p. 22).

O que Deleuze faz é dar mais caoticidade às pequenas percepções de Leibniz ao inserir outro entendimento do tempo, não retilíneo. As pequenas percepções não precisam, necessariamente, seguir a escala em um único sentido, elas podem, simplesmente, não

chegar ao nível da distinção, por exemplo, mas seguir junto a outras pequenas percepções de volta para a obscuridade para, mais tarde, talvez, tornarem-se distintas. Gil também segue em linha semelhante. Seu conceito de pequenas percepções também se mantém na mesma categoria de tempo de Deleuze; entretanto, procurará investir em outra categoria, o espaço. Como afirma o próprio Leibniz em relação às pequenas percepções, são

[...] elas que formam este não sei quê, esses gostos, essas imagens das qualidades dos sentidos, claras no conjunto, porém confusas nas suas partes individuais, essas impressões que os corpos circunstantes produzem em nós, que envolvem o infinito, esta ligação que cada ser possui com todo o resto do universo (LEIBNIZ, 1988, p. 8)

Ainda remetendo a Leibniz, dirá ele que as pequenas percepções são como “essas impressões dos corpos vizinhos que envolvem o infinito”, compondo o que ele chamará de nuvens ou “poeiras”. Gil irá preferir chamar tais poeiras de atmosferas. Isso porque, para ele, as pequenas percepções fornecem impressões confusas, contudo globais, em constante movimento. E, antes de compor macropercepções, há uma espécie de tendência anunciada e pressentida no turbilhão das pequenas percepções: isso é a atmosfera. Essa tendência é, na verdade, uma força. Ela possui uma intensidade e uma direção. Percebemos a natureza da força na atmosfera que anuncia o que irá mostrar-se ao atingir a consciência.

Se a atmosfera é feita de tensões entre micropercepções é porque resulta de investimentos de afeto que abrem os corpos. Na verdade, é o corpo que ‘percebe’ a atmosfera, sua densidade, seus porosidade, sua rarefação, seu teor de acolhimento ou de exclusão, sua velocidade de transformação, sua rugosidade ou, às vezes, seu aveludado que nos atrai como uma doença. Se o corpo percebe todas essas modulações da força é porque está aberto, ou seja, suas próprias forças entraram em contato com as forças da atmosfera. Pois a atmosfera induz à abertura dos corpos, convidando à osmose. Ela constitui um meio que impregna imediatamente os corpos, quebrando a barreira que separa o interior do exterior, um corpo de outro corpo, os corpos e as coisas. (GIL, 2005, p. 27).

É procurando desconstruir o pensamento edificado por um doxa onipresente, onde pensar o diferente e o acaso não é uma tarefa fácil, que Deleuze, a partir de sua leitura de Nietzsche, vai abrir o futuro como dimensão ontológica do tempo. Assim, por meio do eterno retorno, cria-se o absolutamente novo. Ou seja, é pela ideia de que o mundo é, simultaneamente, eternidade e devir, ao mesmo tempo uno e vários. Contudo,

precisamente, o mundo é apenas um, um só grande devir, que faz com que ele seja um grande paradoxo, retornando eternamente por força dos devires.

Para que possamos entender melhor o significado do eterno retorno como uma dimensão do futuro a abrir a possibilidade do novo, é preciso compreender algo que para Gil está presente na filosofia da diferença: a lógica do excesso.

2.3 DO PARADOXO DA REPETIÇÃO AO CAMPO DE IMANÊNCIA

Para autores como José Gil e Gilles Deleuze, o corpo foi feito para desaparecer. O corpo existe mais quando não existe. E, para operar com esse “apagamento do corpo”, eles procuraram, ao longo de suas obras, desconstruir a forma como lidamos com outros três elementos da nossa vida, a saber, o tempo, o espaço e a consciência. Nessa aposta, podemos dizer que

Quando a identidade das coisas é dissolvida, o ser se evade, atinge a univocidade e se põe a girar em torno do diferente. O que é ou retorna não tem qualquer identidade prévia e constituída: a coisa é reduzida à diferença que a esquarteja e a todas as diferenças implicadas nesta e pelas quais ela passa (DELEUZE, 2000, p.136)

Os dois filósofos fazem isso lançando mão de diversos conceitos. Para citar dois exemplos, poderíamos mencionar o Corpo-sem-Órgãos (CsO) e o corpo paradoxal, pois ambos têm, em seu cerne, a construção do plano da imanência e, por isso, procuram colocar em xeque a noção de corpo empírico por apostar na sua latente potência, que resiste às cotidianas estratificações ao investir em outro entendimento do corpo. Uma compreensão de corpo que não se encerra em seus contornos corporais, de um tempo que não é linear e nem cronológico e uma consciência menos centrada na figura do Eu consciente (remetendo a um eu no sentido da filosofia clássica) e mais porosa e impregnada pelos movimentos do corpo. São corpos intensivos mais ocupados com as forças do que com as formas do corpo. E, para tratar dessa noção de corpo, é preciso assumir algo que está implícito à noção das intensidades: a lógica do excesso. Esse excesso não é uma “[...] quantidade a mais, uma medida que ultrapassa o que é dado, marcando uma diferença quantitativa a qual pretendemos tratar nesse texto” (GIL, 2008, p.71).

Trataremos do excesso como uma diferença de intensidade e que leva o ente intensivo a mudar de natureza e ultrapassar a doxa do corpo. Representa as intensidades ainda livres dentro de um padrão do senso comum, da mediana não intensiva dentro do estado de coisas na “banalidade do cotidiano”. É possível dizer que o excesso, ou a intensidade, já faz parte do próprio empírico, contudo, encontra-se recoberto de um jeito em que só há excesso porque o empírico domina as grandes formas da vida. Assim,

[...] a própria noção de intensidade contem a de excesso. Se é preciso exercer a violência para pensar, se é preciso pensar as faculdades além do seu exercício empírico, é porque há um excesso de forças no pensamento e nos corpos, excesso que se encontra bloqueado e que se deve liberar. A intensidade é o «desigual em si», com ela compreende, em si, a diferença como excesso (GIL, 2008, p. 70).

Para Gil (2008), há não apenas na obra de Deleuze, mas na filosofia da diferença, uma, por assim dizer, filosofia do excesso. É do excesso que nasce a força para mover o tempo do eterno retorno. Com isso, Gil faz referência a três sínteses do tempo que implicam em três tipos de repetições e são a maneira como Deleuze concebe o presente, o passado e o futuro. A primeira e a segunda sínteses estão relacionadas com a maneira com a qual compreendemos o presente e o passado, em especial, como lidamos com a passagem de um para o outro. O presente constitui-se como fundação do tempo, sendo um presente vivo. Presente que “[...] não se sustém como tal se não passa, para que um outro presente venha ocupar o seu lugar – e para que o presente passe é preciso que, de certo modo já tenha (ou seja) passado” (GIL, 2008, p. 68). Dessa forma, é possível dizer que a passagem do presente supõe uma coexistência entre o presente e o passado, pois o segundo não pode se constituir como a mera passagem sucessiva de presentes. Nesses termos, o presente é presente e passado. A melhor forma de explicar a passagem do presente em passado é pressupor um passado imemorial, ou seja, um passado que não passa, que nunca se constitui como presente. Que representa a densa carga daquilo que vivemos, mas não pode (ou não se pode) ser capturado pela representação do passado.

Para Deleuze, as duas sínteses do tempo, desse presente vivo e do passado transcendental, já que nunca foi presente, não são suficientes para explicar todas as dimensões do tempo, bem como também não têm a potência necessária para penetrar no passado imemorial, pois só é representável o passado que já foi presente. Nessa esteira,

a passagem do tempo deixa de estar fundada somente em sua noção cronológica. Do contrário, a permanecer atrelado à passagem do tempo de maneira cronológica, o tempo não penetrará adequadamente em nosso pensamento, pois, no fundo, permaneceremos inevitavelmente estrangeiros ao fundamento da sua passagem. Para Gil (2008, p. 69), “[...] jamais o tempo entrará no nosso pensamento – o qual, como pensamento do tempo, ficará submetido ao movimento das coisas no tempo (lembranças passadas de um tempo que foi presente)”.

Para a terceira síntese do tempo, Deleuze irá recorrer à ideia de eterno retorno de Nietzsche e é por meio dela que será possível introduzir o tempo no pensamento. Isso permitirá a criação de um sem-fundo como espaço da diferença, ou seja, a criação de um espaço interior do corpo em que é possível a circulação das intensidades movidas por meio da diferença em si (a diferença não atrelada a identidades e analogias). Tal movimento dar-se-á tendo consigo os seguintes questionamentos: “como criar o novo sem se desfazer do passado que carrega consigo infinitos elementos que se reencontrarão no ser a inventar, desnaturando o seu ser único?”, ou, ainda, “como afirmar o novo sem admitir uma transformação do homem presente que recua diante da incumbência de executar a sua completa reinvenção?”.

Estas questões implicam para a criação de um projeto para o futuro, para uma ação que o abre enquanto dimensão temporal do novo. Pensar a singularidade única é pensá-la por meio de um novo tempo. Um tempo que, ao ser introduzido no pensamento, destrói as imagens do passado e modifica o presente, construindo uma realidade do futuro que procura não repetir as sínteses dos tempos anteriores. Para tanto, faz-se necessário “[...] pensar – viver, na ação – diferentemente o tempo: é necessário desligá-lo dos fenômenos empíricos que nele se sucedem, para o conceber como forma vazia, de forma a poder criá-lo com o surgimento de conteúdos novos” (GIL, 2008, p. 72).

O tempo esvazia-se, desligando-se do mundo empírico, deixando de ser pulsado pelos seus conteúdos cronológicos. É um tempo que deixa de rimar, de se repartir simétrica e igualmente em passado e futuro. É o excesso enquanto possibilidade do novo que explica a força para mover o tempo do eterno retorno que é o tempo da imanência, um tempo não-cronológico movido por uma lentidão ontológica.

Para Gil (2008), a nossa produção do novo não se dá senão pela repetição pelo menos uma vez do passado, outra no presente aberto ao processo de metamorfose, ou seja, o presente voltado para o futuro. O resultado dessas repetições, o absolutamente novo, não é nada mais do que a repetição, a terceira repetição, dessa vez por excesso, a do futuro como eterno retorno. Somente o novo que é produzido sob a condição de falta e por intermédio desse processo de metamorfose, do passado e do presente, é afetado pelo eterno retorno. É a repetição por excesso, que nada deixa da falta e do devir igual. A falta evidencia-se no fundamento, impossibilitado de fundar o novo por retirar as suas determinações do fundado, aqui o novo. O devir-igual é o devir igual à ação que se desdobra em uma cesura com a projeção do eu em um eu ideal desmesurado. Com isso,

Excesso de empírico ou excesso que se exerce sobre o empírico: há uma violência de um ‘fora’ do pensamento que ‘força’ a pensar – como se o excesso de sensação, de imaginação, do próprio acontecimento (como a morte) levasse o pensamento a exceder-se e criar os seus sistemas excessivos (GIL, 2008, p. 76).

A repetição por excesso não seria apenas uma reprodução no sentido de refazer várias vezes a prática corporal a partir da abertura do corpo. Essa repetição é antes uma repetição que se dá no tempo, na relação que temos com ele. Permitindo a produção do novo por meio da retomada do passado sobre um presente que já o carrega. Uma linha fronteira pode ser traçada a partir do excesso. De um lado poderíamos colocar o empírico e, do outro, o campo transcendental. Como o excesso é criação e é por meio dele que o excesso de intensidade do virtual tem por vocação atualizar-se, encarnando-se dentro do sem-fundo da diferença, expressado pelo CsO ou pelo corpo paradoxal. Assim, essa compreensão do corpo e sua relação com o tempo dá à Educação Física a possibilidade de pensar suas práticas dentro de outro ritmo. Um em que ela pode lidar com uma lentidão que não é apática e passiva, mas que sabe tratar a densidade do tempo ao encarar o paradoxo da repetição, pois ao mesmo tempo em que a concebemos como algo fadigoso, lugar do mesmo, ela é, também, o lugar da diferença, a possibilidade de presentificar o único, o novo.

Então, dentro de um típico cenário, dentro do campo da Educação Física, no qual executamos repetidamente os mesmos movimentos – como, por exemplo, os exercícios

feitos para o aumento de massa muscular realizados na musculação ou as longas sessões de refino técnico de alguma prática esportiva –, um exercício comum de análise é o de apontar para o adestramento dos corpos. Contudo, o que podemos dizer, a partir do paradoxo da repetição, é que, mesmo nesse processo de refino técnico, há um espaço, um tempo em que o movimento da diferença faz-se presente. Como a ação é sempre o lugar do acontecimento¹¹, somos diferentes a cada repetição e ela pode suscitar diferentes tempos, evocando, por meio das pequenas percepções, esse passado imemorial que nos constitui e, assim, junto com o presente, possibilitar o novo ao, por exemplo, produzir outra maneira de realizar determinada atividade ou, ainda, conseguir mobilizar outras intensidades dentro da mesma atividade.

Ao perguntar “como pensar a diferença?”, “como pensar o aleatório, não determinista não finalizado que move os diferenciais?”, Deleuze acaba por se deparar com outras questões como, por exemplo, “o que é uma singularidade, o que é uma coisa, um ser singular?” e “como dizê-lo em sua singularidade, evitando a equivocidade da linguagem?”. Dessa forma, pela lógica da tarefa a que se propôs, tenta responder à pergunta “do que é pensar” por meio de sua própria lógica. A procura pela resposta leva Deleuze à construção de seu pensamento como uma filosofia transcendental e como ontologia. Para Gil, Deleuze não completa a construção de sua ontologia em seus primeiros livros, “Diferença e repetição” e “Lógica do sentido”, e a razão disso provém da ausência do conceito de plano da imanência, noção que terá ganhado mais consistência ao longo de seu trabalho, em especial nos livros “Mil platôs” e “O que é filosofia?”. A construção desse conceito será a tônica da segunda fase do pensamento de Deleuze.

Dentro da primeira fase do pensamento do autor, a questão essencial, para Gil, era: “como pensar o espaço e o tempo dos elementos diferenciais pré-individuais?”. O processo de procura por uma resposta levará Deleuze à paulatina construção do conceito de corpo-sem-órgãos, o qual o levará, depois, ao conceito de plano de imanência. A noção de imanência torna-se central dentro do pensamento deleuziano de tal maneira

¹¹ Ao referir-se ao conceito de acontecimento, o intuito de Deleuze é demarcá-lo como um efeito de superfície, um incorporal, uma “quase-causa”, alguma coisa que acontece e que, por sua vez, não se reduz nem às coisas nem às proposições, mas só podendo ser apreendido no instante mesmo em que acontece.

que, com o desenvolvimento de sua obra, e mesmo depois de sua parceria com Guattari, ambos parecem pensar sempre a partir do plano da imanência.

A construção desses dois conceitos (CsO e plano de imanência) implica a reformulação da maneira como se fomenta a noção de “conceito”, pois tanto o CsO como o plano de imanência designam, antes de mais nada, uma prática que de maneira alguma remete a um conceito reflexivo. E esse é, talvez, o grande exercício que ambos os filósofos propõem-se a fazer, construir uma filosofia em que o empirismo transcendental esteja na ordem do dia e que a reflexão sobre a experimentação ocorra junto a ela.

Deleuze e Guattari, em “O que é filosofia?”, destacaram que o plano de imanência não é um conceito nem o conceito de todos os conceitos. O plano de imanência é um gigantesco tear, que faz e desfaz o pensamento. O plano de imanência é o mar em que queremos navegar, o deserto que queremos atravessar. Nós não o vemos, mas ele está lá, esperando para ser traçado, vivenciado, percorrido. Ele oferece um mapa, mas não um caminho, oferece um platô, mas não uma direção. E a composição do plano é importante porque, como destacam Deleuze e Guattari (2010, p. 45), “a filosofia é um construtivismo, e o construtivismo tem dois aspectos complementares, que diferem em natureza: criar conceitos e traçar um plano”. Se os conceitos são ferramentas criadas para resolver problemas, significa que eles habitam um plano de imanência, onde esses problemas colocam-se. As coordenadas intensivas dos conceitos deslocam-se nesse platô diagramático que é o plano da imanência tecido por Deleuze e Gattari. Os conceitos são acontecimentos que têm no plano de imanência seu horizonte e é ao potencializar essa ressoante relação que se objetiva traçar dar mais consistência possível aos nossos planos imanentes. Como relatam os autores, os conceitos filosóficos

[...] são totalidades fragmentárias que não se ajustam umas às outras, já que suas bordas não coincidem. Eles nascem de lances de dados, não compõem um quebra-cabeças. E, todavia, eles ressoam, e a filosofia que os cria apresenta sempre um Todo poderoso, não fragmentado, mesmo se permanece aberto: Uno-Todo ilimitado, omnitude que os compreende a todos num só e mesmo plano. É uma mesa, um platô, uma taça. É um plano de consistência ou, mais exatamente, o plano de imanência dos conceitos, o planômeno. Os conceitos e o plano são estritamente correlativos, mas nem por isso devem ser confundidos. (DELEUZE; GUATARRI, 2010, p. 45).

É pelo plano de imanência que orientamos o nosso modo de pensar, ele é o primeiro recorte do caos, e é ele, o caos, que opera as conexões entre os inúmeros conceitos que habitam o plano de imanência. E por terem essa conexão com o caos que é preciso assumir que o plano deve ser fluído. Plano, conceitos e o caos ajustam-se mutuamente. É nesse processo de se traçar o plano que se faz possível envolver a velocidade infinita dos conceitos. Para Deleuze e Guattari, a Filosofia cria conceitos para enfrentar o caos, ela precisa colocar-se como tarefa construir um plano que dê conta dessa responsabilidade sem perder o infinito. Traçar o plano da imanência é habitar um mundo em que o movimento tomou conta de tudo. O plano de imanência não oferece verdades fixas, somente diagramas de intensidades.

O plano da imanência é esse contínuo intervalar entre a transcendência e o caos. Segundo Gil (2008), para se traçar o plano da imanência é preciso entrar no tempo da imanência; é esse tempo aiônico. Ele é um tempo de fundo, pois sustenta tudo o que se move e se desloca, tempo contínuo e imóvel, alterando-se a uma velocidade infinita e por isso não se move senão em uma lentidão infinita. O tempo assim compreendido configura-se como uma lentidão ontológica que abarca virtualmente todos os tempos (passado, presente e futuro), por isso ele não passa, uma vez que, na sua lentidão contínua, cada acontecimento tem sempre o mesmo tempo, que se insere na espessura da imensidão do plano. Esse é o tempo da imanência, ele não passa; no entanto, ele não é uma espécie de eternidade que sobrevoa, imóvel, a passagem do tempo, não há um além nem um detrás. A eternidade faz-se no presente, durante o eterno retorno.

O plano envolve movimentos infinitos que o percorrem e o retornam, mas os conceitos são velocidades infinitas de movimentos finitos, que percorrem cada vez somente seus próprios componentes.

Gil (2008), ao abordar o plano de imanência, irá destacar que ele implica uma espécie de experimentação tateante, e o seu percurso invoca meios pouco confessáveis, pois não seriam, por assim dizer, muito “racionais” e razoáveis. Isso porque é preciso realizar o exercício de pensar a partir de uma tênue e perigosa linha em que se faz necessário destruir os estratos do bom senso. Desconstruir o pensamento normalizado e sair da doxa ao se lançar no caos para nele operar esse primeiro corte é traçar o plano de imanência.

Traçar esse primeiro corte para sair da doxa implica realizar uma violência à existência comum. Esse mergulho no caos pode ser, destaca Gil, perigoso. Ele se vale da figura do filósofo que deseja caminhar e produzir essa vertigem em seu pensamento a partir da imanência, pois para o filósofo não é só uma ameaça à sua própria capacidade de pensar ao colocá-lo em xeque sobre suas condições de traçar o plano. Há outro aspecto perigoso que o traçar do plano imprime ao pensamento, um movimento intensivo, desmesurado, e isso o leva aos limites de sua própria potência. O campo dessa desmesura lhe é desconhecido e penetrá-lo exige um movimento duplo: ao mesmo tempo em que se entra em um espaço que atrai para si o mundo inteiro, mas um mundo caótico, sem nexos e sem referências, projeta para fora de si tudo que não é ele. Essa desconstrução egoica permite a capilarização dos mais diversos devires que passaram a ter um campo mais poroso para sua circulação.

Essa experimentação tateante que é traçar o plano de imanência tende a aproximar-se da linha fronteira que separa a destruição dos estratos pelo caos e o apelo fortíssimo de outra reterritorialização, processo que permitirá, segundo Gil, o nascer de uma nova transcendência na imanência. Isso porque ela não está à procura de um fora para sua realização, a transcendência ocorre na atualização do virtual, ou seja, ocorre na experimentação, quando aquilo que é virtual, essa nossa potência de criar existência, em nós, toma o mundo via nossa ação perante a ele. Esse espaço entre o caos e a transcendência é infinito, pois o infinito vem do caos, e com ele se construirá o plano absoluto, o horizonte absoluto e infinito do plano de imanência. Esse espaço entre, em que será traçado o plano, é infinito porque é ao mesmo tempo caotizante e capaz de produzir a consistência de que o plano precisa para os outros conceitos ficarem de pé para que possam, assim, ressoarem e combinarem-se.

Traçar para si o campo da imanência é dar consistência às nossas potências de agir. Quanto mais condições de abertura do corpo produzimos, mais alargadas são as possibilidades de ação no mundo por diferentes vias. Como destaca Gil, um compositor constrói um plano a partir de sons; o escritor tem a escrita como o elemento de sua experimentação; o pintor vale-se das cores e dos espaços. Se consigo traçar o campo da imanência a partir das minhas práticas corporais, é possível, por meio das

experimentações tateantes, produzir uma relação mais potente, mais intensiva, a partir, também, de outras ações no mundo. Dessa forma, vamos traçando múltiplos planos de imanência que vão ganhando cada vez mais consistência.

Vale aqui ressaltar, também, que um importante elemento para o plano de imanência é a captura do desejo e a relação entre eles interessa-nos, pois ela afeta a construção de uma ação para algo que está além das “minhas propriedades”. Isso porque o desejo está estratificado de tal maneira que acaba por ficar atolado dentro do seu processo de captura, isso afeta nossa condição de agir, pois diminui nossa potência. Exploreemos mais essa ideia de desejo na obra de deleuziana na sequência.

É tendo como base o pensamento de Nietzsche e Espinosa que Deleuze fomenta uma concepção do desejo completamente diferente do senso comum; para ele, o desejo é sempre malvisto e mal compreendido. Deleuze compreende que o desejo não é, ao contrário do que a herança platônica mostra-nos, falta. E foi ao longo dos anos ganhando outros adeptos como, por exemplo, a filosofia idealista (Hegel) e a psicanálise (Freud e Lacan). A falta não é parte constitutiva do desejo. Ela não é real, ela foi, ao longo dos séculos, sócio e filosoficamente produzida, fabricada por certos mecanismos de captura¹², de poder, que nos farão acreditar que é possível uma vida sob o signo da falta. Antes de ser falta, o desejo é produção; não é carência, mas excesso que ameaça transbordar. Como dizem Deleuze e Guattari (1995), não falta nada ao desejo, não lhe falta o seu objeto. É o sujeito, sobretudo, que falta ao desejo, ou é ao desejo que falta sujeito fixo; o sujeito só é fixado por uma produção subjetiva repressora que produz no vazio sua forma de condução da vida para um estado mais rebaixado e impotente. Nas palavras dos dois filósofos,

A falta é arrumada, organizada, na produção social. É contraproduzida pela instância de antiprodução que se assenta sobre as forças produtivas e se apropria delas. Ela nunca é primeira: a produção nunca é organizada em função de uma falta anterior; a falta é que vem alojar-se, vacuolizar-se, propagar-se de acordo com a organização de uma produção prévia. É arte [36] de uma classe dominante essa prática do vazio como economia de mercado: organizar a falta na abundância de produção, descarregar todo o desejo no grande medo de se ter falta, fazê-lo depender do objeto de uma produção real que se supõe exterior ao desejo (as exigências da

¹² Como exemplo, é possível citar a noção de que somos sujeitos incompletos e por isso precisamos buscar algo fora de nós para nossa realização.

racionalidade), enquanto a produção do desejo é vinculada ao fantasma (nada além do fantasma) (DELUZE; GUATTARI, 2011, p. 45).

O desejo não aprisiona, o desejo liberta porque é o aspecto da força criadora que possuímos. O desejo não carece de objeto. Ele cria o objeto que o preenche como acontecimento de si e a ele nada falta. Ter esse desejo criador como importante elemento para traçar o plano de imanência é relevante para a produção da eternidade na nossa essência. E, como já dissemos, baseados em Luiz Fuganti, isso significa produzir mais força na força que me constituí a partir de um uso mais ativo dos nossos afetos. Esse uso ativo dos afetos coloca o desejo em primeiro plano; isso nos leva em um lugar mais adequado para lidar com a desmesura da vida para que possamos traçar nosso plano de imanência, cortando a realidade com experimentação de nossa ação, movidos por esse desejo que é potência criativa e pode romper com o que está normalizado por meio de seu poder agenciador.

Promover esse desejo enquanto força constitutiva da nossa existência deveria ser um dos deveres dos mais diversos processos educativos. Para a Educação Física, essa promoção deve dar-se via o estímulo da experimentação, pois se o desejo não é algo no interior do inconsciente, então ele é acima de tudo social, produz-se no encontro com outros corpos. Trata-se, portanto, da intensificação e da promoção mútuas. Trata-se de proliferar ação, de proliferar o desejo, o desejo prolifera o pensamento, o pensamento faz crescer a ação. Isso nos ajudaria a tecer a arte da criação de si, ou seja, a fomentar esse contínuo intervalar entre a transcendência e o caos para traçar o plano de imanência que só pode acontecer por conta da abertura do corpo, via as experimentações tateantes.

Com essa captura do desejo e a situação rebaixada (longe do que podemos) em que ele nos coloca, ignoramos o movimento mais amplo e extensivo da vida e vamos pulando de efeito em efeito de produções desejantes que estão fora de nós, de ideia inadequadas que nos distanciam do que podemos. Assim adotamos, por exemplo, uma determinada prática corporal para atendermos a certo discurso de saúde. O consumo dessa prática satisfaz não porque ela é o resultado do meu ganho de potência perante o mundo, mas sim porque, enquanto consumidor, dou conta de consumir determinado tipo de saúde e posso posar para o outro tal condição. E, dessa forma, vamos de efeito em efeito reforçando nossa rebaixada condição. E são alguns reflexos dessa captura do desejo, de

distanciamento do que podemos, produzido por um determinado tipo de produção de subjetividade, que procuro explorar mais especificamente do campo da Educação Física e como ela acaba por produzir afastamentos daquilo que podemos.

3. A RESPOSTA CULTURALISTA E O DISTANCIAMENTO DAQUILO QUE PODEMOS

Não pretendo, aqui, apresentar e explorar o dilema culturalista em todos os seus aspectos ao refazer um resgate histórico de seu processo de desenvolvimento no campo¹³. O exercício será mais o de debater alguns elementos que são o reflexo de uma produção subjetiva e que, ao capturar nosso desejo, distanciam-nos daquilo que podemos e acabam, por consequência, diminuindo nossa capacidade de ação no mundo. Esse exercício será feito à luz das obras de dois importantes autores sobre o tema, Mauro Betti e Valter Bracht. A escolha desses dois pesquisadores justifica-se por serem eles que, até o momento, têm o maior número de produções sobre a temática da reposta culturalista¹⁴. É claro que há outros¹⁵, mas eles procuram desenvolver questões que, primeiramente, foram postas por Betti e Bracht em nosso campo. Os temas que pretendo trabalhar neste tópico são: como pensar a relação entre a cultura e a produção de novos significados; a relação entre afeto e autonomia e como eles podem impactar a expressão de nossa liberdade; a possibilidade de tomar a ação para algo que está além das “minhas propriedades” e a relação entre as concepções de linguagem de adotadas por Betti e Bracht e sua influência em nossa potência de agir.

O limite das respostas culturalistas mostra-se como um interessante ponto de partida, pois, como afirma Mauro Betti, em um texto de 2016, a Educação Física não deve ser reduzida somente a um plano científico ou filosófico. A intenção é trazer à baila a importância de se debater que tipo de influência a Educação Física tem tido, em suas intervenções, no plano estético, a fim de pensar sobre as possibilidades da educação estética a partir do movimentar-se humano e como isso pode ser incorporado a uma teoria pedagógica da Educação Física. Tal perspectiva foi problema de pesquisa em

¹³ Para melhor compreensão da evolução dos debates acerca do dilema, recomendo a leitura de Ghidetti (2018), Costa e Almeida (2018) e Costa (2014).

¹⁴ Betti (2006, 2007a, 2007b) e Bracht (1999a, 2001, 2019).

¹⁵ Como Fensterseifer e Pich (2012), Almeida (2012), Costa (2014), Correia (2017) e Ghidetti (2018).

Betti (1994), para quem a área convive com uma dicotomia entre teoria e prática, entre linguagem e movimento (entre cultura e natureza). Em outras palavras, para So e Betti (2016), a Educação Física é dotada de um saber não-linguístico e, assim, não poderia tornar-se refém da interpretação do sistema da língua. Dessa forma, segundo Betti (1994, p. 28), “[...] as teorias da educação física estariam condenadas a falar sobre o corpo e o movimento sem jamais atingi-los”. Nessa esteira, tanto para Bracht (1999) quanto Betti (1994), faz-se salutar adotar uma postura que pretenda relativizar a maneira como a Educação Física, enquanto área, lida, simultaneamente, com a corporeidade e com o simbolismo da linguagem e do pensamento.

Outro ponto importante para se debater sobre os limites da resposta culturalista seria o de pensar a relação entre a cultura e a produção de novos significados. Betti (2007a) argumentará que, na resposta culturalista, as relações entre corpo/motricidade e cultura, faz-se um “corte” ou uma “ampliação” em direção à cultura, como se ela fosse a que pudesse “explicar” o corpo/motricidade. A cultura torna-se o fundamento ao ser o único ponto de partida. Quando estamos a nos referir a alguma “ressignificação”, pressupomos uma “significação” inicial. Logo, pergunta Betti “[...] de onde ela vem? E novas significações, seriam possíveis? Como elas se produzem?” (BETTI, 2007a, p. 209). Ainda, segundo o autor, é preciso reconhecer que tal concepção permite algum avanço, pois a cultura não é mais vista como produto, mas como processo. Entretanto, temos como consequência a cultura vista como “causa” das manifestações corporais, assim, “[...] nada existiria senão sob o jugo da cultura, a qual se explicaria a si própria” (BETTI, 2007a, p. 209).

Segundo Betti, mas em texto escrito em 2006, só se poderia falar sobre movimento por meio da linguagem das Ciências ou da Filosofia, o que representaria uma expressão segunda, uma representação intelectual, necessária para se constituir as significações culturais sobre o movimento (ou seja, para constituir um saber intersubjetivo) e elas contribuiriam “[...] também para constituir e renovar a “cultura de movimento” ou a “cultura corporal de movimento” (BETTI, 2006, p. 80). Nesse sentido, a dimensão cognitiva (crítica) que se realiza no plano corporal só é possível através da linguagem humana; “[...] por isso a palavra é instrumento importante – embora não único – para o profissional de educação física” (BETTI, 1994, p. 41), pois há, dentro da Educação

Física, um *saber orgânico* que não se esgota em um discurso sobre o corpo/movimento e só é possível por meio da prática corporal de movimento do indivíduo que faz as leituras dos signos relacionados a ela. Isso levaria o sujeito à autonomia na fruição das práticas corporais, uma vez que ele deve construir uma relação mais “íntima” com as referidas práticas ao fazer as “leituras” dos “signos” relacionados a elas. Sendo preciso indagar se

[...] esta intensidade e modalidade de atividade corporal foram boas para mim? Fizeram-me sentir bem? Foram significativas para mim? Foram prazerosas? Fatiguei-me? Quais as características da estrutura da atividade que posso relacionar ao meu bem-estar ou fadiga? Quais são para mim os sinais da fadiga? Que condições a sociedade em que vivo fornece para se praticar esta atividade? Quais os grupos sociais interessados nessa prática? (BETTI, 1994, p.42).

O papel do profissional de Educação Física, para o autor, é o de ajudar na mediação desse saber orgânico para a consciência, por meio da linguagem e dos signos. Para Bracht (2019), o saber da Educação Física, principalmente em seu caráter mais “pedagógico”, teria um duplo aspecto: um saber fazer mais ligado à ação corporal e um saber, mais conceitual, sobre esse fazer. Como consequências, tivemos a contextualização e a historicização dos conteúdos da Educação Física por intermédio do conceito. Esse movimento foi fundamental para a materialização de uma abordagem que visava a uma formação crítica, especialmente para os alunos no contexto da Educação Física escolar.

Bracht (2019) continua a argumentar que esse processo acaba por impor à discussão epistemológica da área o tema da relação entre conhecimento discursivo e o conhecimento não discursivo. Indagava-se: qual seria o caráter do conhecimento a tratar a Educação Física? Ele assumiria somente a forma discursiva ou conceitual, o saber fazer e os valores?¹⁶ Assim, ao abordar o conhecimento, estaríamos referindo-nos apenas ao conhecimento conceitual que fomentamos acerca do corpo em movimento ou seria, também, legítimo operar com outras formas de conhecimento (não-discursivas ou pré-conceituais ou não-conceituais) que estão sendo produzidas por esses “corpos” em

¹⁶ Essas perguntas apontam para, no fundo, a necessidade de se reconhecer outras verdades que não estejam sob a égide científica. E indicam, também, quais as representações (pela forma de conhecimentos) possíveis para o corpo em movimento na Educação Física preocupada em investigar o corpo via outro *status* ontológico.

movimento? Qual o estatuto desse “outro” conhecimento, que se manifesta no/pelo/com o movimento? E o que significa esse “outro” conhecimento para a educação ou formação do homem? Que experiências de mundo fazemos quando realizamos as práticas corporais típicas da EF? Essas perguntas procuram apresentar ao campo da Educação Física alguns dos limites das abordagens de cunho mais pedagógico, a partir de seguinte questão de fundo: “o corpo é capaz de resistir às tentativas de domínio exercido por um elemento superior (a alma ou a mente)?”. A fim de enfrentar essa divisão em corpo e mente, entre natureza (corpo) e mente (cultura), o campo tem apostado em abordagens teóricas que procuram uma reconciliação. Com isso, não pretendo dizer que elas defendem um retorno à unidade primordial, mas pretendem ter uma relação que não seja contra a natureza, mas sim com a natureza, como defende Bracht (2019, p. 163):

Talvez na EF devêssemos trabalhar com a ideia do movimento não como Gegenstand, ou seja, algo a ser dominado e submetido a objetivos ‘externos’ e sim, como Mitspieler, isto é, o movimentar-se como diálogo (comunicação) com a natureza em busca de uma relação com ela de ‘parceria’ e não de dominação. O movimentar-se parece se apresentar como ações humanas com potencial para ‘tematizar’ (presentificar) o processo de afastamento, de abstração, entre o espírito e a natureza, entre o intelecto pensante e a corporeidade que sente. Na medida em que se mantém intencional e explicitamente a tensão entre a dominação da natureza e uma possível reconciliação, não apenas no discurso ou pela mediação da linguagem em condições de não coerção (como propõe Habermas), mas também a partir da reelaboração das práticas corporais, isso pode significar uma educação estética que ajude as pessoas a construir outras relações com seu próprio corpo e com os outros (Mitspieler ao invés de Gegenspieler).

Acompanhando os argumentos de Bracht (1999), podemos dizer que a crítica a essa função social da EF estava assentada em três pontos: 1) a crítica ao “corpo-máquina”; 2) a denúncia dos controles operados por uma determinada construção discursiva do corpo; 3) a possibilidade de ver na corporeidade uma dimensão de resistência a esse controle e transcendê-lo. Partindo dessa perspectiva de que há uma resistência do corpo ao processo de controle que lhe são impostos pela linguagem, é possível dizer que existe, no fundo, uma ideia dicotômica da relação entre corpo e linguagem. Isso porque há, de um lado, os processos de significação que procuram dizer o que é o corpo e, do outro lado, haveria a resistência, por parte do corpo, a tal movimento. Estaríamos, assim, procurando uma linguagem que dá melhor possibilidades de leituras ao corpo. Isso seria reflexo de outro movimento: a forma como compreendemos a natureza. Para Luiz

Fuganti (2017), é uma compreensão que já é rebaixada, pois parte do princípio que sujeito e natureza estão em polos distintos. Entende-se que somos indivíduos incompletos e necessitamos de, ao construirmos nosso eu, domar nossos desejos, submetê-los ao efeito organizador do organismo (ou do Estado) e por ter um pressuposto de que a existência tem alguma carência que a torna imperfeita a fim de, em algum momento, sermos recompensados por tal ato. A reconciliação com a natureza seria a recompensa pela construção dessa ordem ontológica que estaria mais a “favor do corpo” ao dar a ele mais condições de se expressar e ter tais expressões melhor captadas por nossa percepção. O movimento não deve estar atrelado somente a um processo para conhecer (aqui conhecer é sinônimo de perceber e dominar) o mundo, mas, também, um movimento para, fundamentalmente, nos sensibilizarmos com as mais diversas capilarizações das intensidades que o movimento da vida produzir em nós. É preciso não ser parte da natureza, mas tomar parte dela também.

O investimento teórico de investigar as obras de Gil e Deleuze indica-nos que eles também apostam em uma relação com a natureza e não contra ela na medida em que, por exemplo, procuraram não fazer uma oposição entre corpo e linguagem (entre natureza e cultura).

Sobre essa relação com e contra a natureza, é interessante pensar em como, a partir de uma linha de pensamento que trabalha contra a natureza (pensando-a a partir de sua dominação e controle como, por exemplo, parte do campo da Educação Física que adota o educador físico como uma figura legítima para a sua representação), uma maior proximidade com a natureza é encarada como uma diminuição da autonomia, pois estamos em maior contato com aquilo que está na ordem da contingência, do inconsciente. A consciência clara e reflexiva não deve submeter-se à obscuridade vinda dos afetos.

Os afetos são como resultados da obscuridade que atinge a consciência e acaba por mobilizá-la, prejudicando, assim, sua autonomia, pois eles, quando encontram a racionalidade, desarticulariam nossa clareza e capacidade de tomar decisões. Nesse cenário, não podemos ser servos de nossos afetos. O entendimento de consciência, em que seríamos capazes de reger a nós mesmos nossas próprias leis como o resultado de

uma vontade pura, não leva em conta aquilo que nos causa, nos afeta, não é resultado de uma lei em que nos damos, mas é resultado de um processo de afecção¹⁷ que nos coloca em contato com outros corpos, coloca-nos em circulação com outros corpos e outras intensidades e surge de forma involuntária, não sendo, assim, o simples resultado da vontade pura, ou seja, a suposta capacidade de tomarmos decisões sem as distorções causadas por uma obscuridade dos afetos.

O meu intuito é o de fazer um caminho em outra direção ao trilhar uma via em que seja possível dizer que nem tudo que está na ordem do inconsciente, da contingência, do involuntário, é, necessariamente, sinônimo de servidão. Nem tudo que me é inconsciente, que ocorre aquém da capacidade de estar na jurisdição de mim mesmo, de ser minha própria causa, coloca-me em uma situação de servidão. A ideia é a de apresentar a ordem dos corpos intensivos como um elemento constitutivo e decisivo de uma racionalidade alargada em uma tentativa de convencer-nos de que devemos abandonar certa ideia de autonomia para que nós sejamos capazes de pensar o que significa sermos sujeitos heterônomos, mas não servis à servidão. Sujeitos que são atravessados por algo que lhes é involuntário, algo que os atravessa e que não é fruto da jurisdição das suas próprias consciências reflexivas, mas como o atravessamento do que lhes é inconsciente e é essa possibilidade de me reconhecer naquilo que me é involuntário que é figura da minha liberdade, porque é a capacidade que tenho de me abrir para aquilo que não é a imagem de mim mesmo, para o idêntico da imagem de mim mesmo.

Em uma palestra ministrada para o programa do café filosófico¹⁸ com o título de: “Por um colapso do indivíduo e de seus afetos”, o filósofo Vladimir Safatle argumenta que a ideia de liberdade, quanto pautada na noção de livre arbítrio, ou seja, quanto está ligada a um poder de escolha, a possibilidade de se selecionar algo em detrimento de outrem a

¹⁷ Afecção aqui é usada nos termos espinosanos. Segundo Ramond (2010, p.16), afecção e modos são definidos praticamente de formas simultâneas e “[...] caracterizam fundamentalmente como realidades dependentes de outras realidades. Mais precisamente, a afecção designa ao mesmo tempo o que determina e o que altera”. Ainda conforme Ramond (2010), afecção quase sempre caracteriza o corpo humano. Nosso corpo é constantemente submetido a ações das outras coisas, reflete-as, com efeito, em certa medida: esquenta com o calor, fere-se com o que é duro.

¹⁸ Série de encontros de variados temas da contemporaneidade transmitidos ao vivo, disponibilizados na rede, editados e exibidos na TV aberta. As gravações acontecem às sextas-feiras, no auditório do Instituto CPFL, em Campinas, com transmissão ao vivo pelo *site* do instituto e em sua página no *Facebook*. O programa editado é exibido, aos domingos, na *TV Cultura*.

partir de certo distanciamento de nossos desejos produziria uma ilusória ideia de escolha. A liberdade, a partir desses termos, desconsideraria toda a noção de inconsciente. Para ele, a liberdade está ligada à capacidade de reconhecermos aquilo que se impõe a nós como necessário. Em outras palavras, é reconhecermos que há uma dimensão do involuntário que age em nós e opera nossas escolhas. Em um processo inconsciente, contingente que nos ocorre, que nos passa, e leva-nos adiante, por meio das nossas ações. Para Vladimir Safatle, restar-nos-iam duas atitudes ao reconhecer esse movimento: ou o paralisaríamos ou nos reconciliaríamos com ele. O reconhecimento da necessidade é, para Vladimir Safatle, a verdadeira liberdade.

O posicionamento de Saflate faz-se relevante, pois ele procura apontar para a possibilidade de haver leitura outra da noção de indivíduo. O seu colapso, como o próprio aponta, ou sua dissolução, não é sinônimo da queda em um caos improdutivo e desmobilizador. A dissolução do eu pode ser o caminho para o reconhecimento que nos é necessário admitir que nossos processos inconscientes, portanto que estão na contingência, não limitam nossa experimentação do mundo ao representarem uma diminuição de nossa autonomia, mas que tais processos acontecem-nos a despeito de; são nossa condição de produzir um alargamento da nossa relação com o mundo. Nessa esteira, temos melhores condições para explorar a produção de uma nova forma de fortitude, dentro daquilo que Artaud (2006, p.151) chamou de “atletismo afetivo” e que vem do “desenvolvimento de uma musculatura afetiva”.

Enquanto o agir estiver pautado nos interesses “das minhas propriedades”, calçando a nossa condição de indivíduo, negligenciamos toda a possibilidade de fazer o tempo ressoar, de fazer o tempo multiplicar-se em todas as suas camadas, contrair-se no presente, fazendo com que todas as experiências anteriores habitem no tempo presente. Isso tudo desaparece por completo se não se pensar fora da representação e da identidade. É preciso pensar a ação como algo que não é somente a ação daquilo que sou capaz de representar na minha consciência, mas a ação como aquilo que de alguma maneira passa por mim.

Nosso presente é, como mostram as três sínteses do tempo, um tempo de camadas tão profundas e por ficarmos observando somente o que emerge na superfície de um

instante todas essas múltiplas camadas, todas essas tensões, todas essas contradições, esses conflitos, toda essa multiplicidade que é própria de outra compreensão do presente, desaparece. E é nesse desaparecimento que acabamos por nos sentir impotentes, melancólicos em relação ao tempo, pois o tempo parece vazio, esvaziado, morto, mas o tempo não está morto, porque ele nunca morre. O que está morto é nossa forma de relacionarmos-nos com o tempo. Para o campo da Educação Física, poderíamos dizer que as potencialidades das práticas corporais realizadas tendo a abertura do corpo no horizonte não podem ser medidas só pelos resultados que elas produzem, mas pelas latentes potencialidades que elas desterritorializam para um novo e contínuo processo de produção de consistência ao nosso plano de imanência.

É toda essa possibilidade de tomar a ação para algo que está além das “minhas propriedades” que parece faltar à resposta culturalista adotada por Mauro Betti. E aí está mais um ponto de distanciamento daquilo que podemos, pois ao eleger a fenomenologia pontyana e a semiótica perciana, sua proposta acaba por seguir o que podemos chamar do modelo kantiano da experiência possível. Isso porque há, no horizonte conceitual fenomenológico, que dá aporte teórico para a proposta de Mauro Betti, a ideia de intencionalidade e o entendimento de consciência que está atrelado a ela. Para Betti (2006), no princípio da intencionalidade, a partir de Dartigues, a consciência é sempre “consciência de alguma coisa”, ela só é consciência enquanto direcionada para um objeto e esse, por seu turno, é definido somente por sua relação com a consciência. O objeto sempre se caracteriza como o objeto-para-um-sujeito. Betti (2006) comenta haver uma existência intencional do objeto na consciência; entretanto, isso não significaria dizer que o objeto pertença à consciência como há algo dentro de uma caixa, contudo só tem sentido de objeto para uma consciência, que sua essência é sempre o termo de uma visada de significação e que sem essa visada não se poderia falar de objeto, nem, portanto, de uma essência de objeto. Ficando, assim, dentro do modelo da consciência vigil intencional, ou seja, esse é um tipo de consciência que visa sempre ao sentido do objeto na percepção, visando a quais os possíveis significados que podem ser produzidos pela tomada de consciência.

Uma questão levantada por Orlandi (2004, p. 7) vai argumentar para a possibilidade de se “[...] a retenção do corpo próprio no eixo intencional não acaba inibindo a

tematização daquilo que é constitutivo dos estados vividos, mas que estes mascaram em atualizações subjetivas ou intersubjetivas?”. Com isso, Orlandi (2004) quer destacar que, quando nos encontramos, fluem corpos intensivos (como os corpos sem órgãos), temos acontecimentos e o que ele chama de imantações intensivas. Isso não redundaria em uma simples supressão do corpo enquanto organismo¹⁹ e seu ideal de harmonia imposta ao corpo. Em uma fluência intensiva, momento em que ocorre a explosão dos sentidos que não estão detidos em um arco intencional familiar ao corpo próprio da fenomenologia, os órgãos são de tal modo intensificados que se tornam, nesse entretempo aiônico, independentes da forma assumida pelo corpo enquanto organismo. Com isso, a ação na Educação Física pautada na consciência vigil intencional tem como consequência sua “limitação”, pois só se age na medida em que essa ação é embasada em uma ação conscientemente refletida. Assim, a aposta em uma maior possibilidade de ação acaba sendo confinada à representação, pois mira sempre no horizonte em que a ação é refém da experiência possível.

O “novo” é um importante ponto para Mauro Betti, porque essa é também uma questão importante para a fenomenologia pontyana, pois, como comenta Orlandi (2004), em suas duas primeiras obras, “A estrutura do comportamento” (1942) e “Fenomenologia da percepção” (1945), Merleau-Ponty estaria se organizando nessa relação entre corpo-corpo próprio o lugar privilegiado da “operação originária”. Por essa operação originária, Orlandi argumenta ter ela uma referência à ideia de corpo próprio, uma vez que esse provoca a reflexividade de um sentir que sente a si próprio. Isso seria possível de comprovar quando, levando minhas mãos a acariciar uma à outra, percebemos que elas, sem que com meu cogito as capitaneiem, revezam-se de tal modo que a mão que sente é logo a mão sentida e a mão sentida é logo a mão que sente, e assim por diante.

¹⁹ Para Deleuze, existem três grandes estratos ligados ao corpo e que são considerados também grandes maldições que recaem sobre o corpo e o desejo, sendo responsáveis por interromper o fluxo das intensidades. O organismo é um desses estratos. Ele almeja moralizar o corpo, impondo-o uma universalidade, restringindo o corpo a ela. Como diz Yonezawa (2013, p. 233), “O organismo é o ideal de harmonia imposta ao corpo, o ideal de articulação silenciosa dos órgãos”. Além do organismo, outro grande estrado que aflige o corpo é a significação, que faz com que os fluxos e as expressões do corpo sempre estejam atrelados a um significado, a sentidos pré-fabricados; é isso que pretende a significância. Por meio dela, tudo do corpo é entendido, almeja-se interpretar. Assim, pode-se dizer que “[...] a significação cola na alma assim como o organismo cola no corpo e dele também não se desfazer-se” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 26). Por fim, o terceiro grande estrato, a subjetivação. Aqui, as ações de um sujeito consciente devem sempre poder explicar-se pelos encontros dos corpos e por seus processos corporais. Dessa maneira, “[...] você será sujeito e, como tal, fixado, sujeito de enunciação rebatido sobre um sujeito de enunciado – senão você será um vagabundo” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 25).

Tal desvio diferencial vivido pelo próprio corpo sensível entre esse sentir e o ser sentido suscita uma reflexividade, um sentido anterior à sua expressa tematização pela consciência intelectual. Isso reforça em Merleau-Ponty a ideia de percepção como “o ato que nos faz conhecer existências”. Para o cenário da Educação Física, essa operação originária mostra-se relevante, pois ela seria o símbolo do fragmento (ou resistência) da nossa relação com a natureza perante um processo de seu esfacelamento provocado pela cultura. Assim, Betti procura afirmar que é possível construir o novo, o inédito, mesmo dentro das práticas corporais já cristalizadas, é dizer que, por mais que se deseje, haverá sempre algo que não se submete a esse processo de codificação. Como afirma Betti (2007a), para quem aprende, pela primeira vez, uma modalidade esportiva qualquer, os gestos por ela realizados são considerados, no seu plano da percepção, inéditos, contudo não o são dentro da cultura esportiva. Dessa forma, no momento em que os gestos adquirem/criam o seu “próprio objeto”, e quando estão suficientemente conscientes de si, enraízam-se no plano da cultura e acabam por se tornar “[...] um sistema de gestos técnicos que podem ser transmitidos como ‘verdade’ (cultura), e adquirem, então, certo distanciamento da sua origem” (BETTI, 2007a, p. 210). Pode-se dizer, dessa forma, que o ato de arremessar a bola na cesta acabou por ser codificado em um esporte. Para Merleau-Ponty (1999), citado por Betti (2007b, p. 49), “[...] essa aquisição cultural é apenas uma parada no processo indefinido da expressão, um pensamento [...] que procura estabelecer-se e que só o consegue cedendo a um uso inédito dos recursos da linguagem constituída [...]”.

Se trilharmos pela filosofia fomentada por Deleuze para pensar a constituição do “novo”, deveríamos analisá-lo a partir, por exemplo, da ideia de corpo intensivo, especialmente por meio da noção do CsO. Como relata Orlandi (2004), o CsO não é a testemunha de um nada original, ainda menos o resto de uma totalidade perdida. Especialmente, não é uma projeção que guarda alguma relação com o corpo próprio ou com uma imagem do corpo. O corpo-sem-órgãos não está simplesmente pronto para ser reencontrado graças a um esforço intencional meu, nem está pronto para uso. Tal contraste se dá devido a alguns fatores (como, por exemplo, a relação que estabelecemos com o tempo, por meio das três sínteses do tempo) entre os quais talvez o mais relevante seja a noção de consciência que dá aporte a uma maneira de encarar a nossa percepção e a forma como ela nos faz entender e sentir o mundo. Para a

fenomenologia, a relação com o objeto se dá, sobretudo, a partir do momento em que ele é percebido dentro do modelo da consciência vigil intencional. Assim, perceber é conhecer e isso significa estar no mundo. Nossa relação com o mundo é a de perceber os excessos de significado sobre o significante. O excesso, para a filosofia deleuziana, não está na multiplicação dos significados, das representações, mas na diferença de intensidade entre eu e o mundo. Nossa relação com o mundo não se dá apenas no nível daquilo que consegue tocar nossa consciência, daquilo que podemos significativamente perceber do mundo. É preciso olhar, como diz Gil, para o que está atrás da intencionalidade. O seu avesso. Por isso o conceito de consciência do corpo e a ideia das três sínteses do tempo fazem-se relevantes para relativizar a importância da significação em nossa relação com mundo. Olhando menos para suas formas e se sensibilizando mais para as suas forças.

Nessa esteira, vale destacar também o entendimento de Betti (2007a), a partir de Pierce, acerca do conceito de signo atrelado ao campo da semiótica. Nesse sentido, se entenderia por signo ser qualquer coisa – um sentimento, uma emoção, uma sensação sonora, tátil, um gesto, um traço, uma palavra, um ritmo... – que representasse outra coisa, para alguém, sob certos aspectos e de alguma maneira. Já para Deleuze, “signo” seria aquilo que se passa em um determinado sistema, o que se destaca no intervalo em que uma comunicação se estabelece entre os disparates. O signo seria um efeito e poderia ser dividido em dois aspectos: um em que, enquanto signo, exprime a dissimetria produtora; e outro, pelo qual ele tende a anulá-la. O signo não está inteiramente ligado à ordem do símbolo, entretanto, ela é preparada por ele na medida em que provoca uma diferença interna (deixando, também, no exterior, as condições de sua reprodução). Nesse sentido, conforme Bartolo (2007), os regimes de signos são agenciamentos de enunciação dos quais nenhuma categoria linguística consegue dar conta; o agenciamento não pode ser expresso pela significação ou pelo sujeito. Assim, ainda segundo Bartolo (2007), para Deleuze, é a linguagem que se refere aos regimes de signos, os regimes de signos às máquinas abstratas, estas às funções diagramáticas (interligando agenciamentos semióticos e físicos) e aqueles aos agenciamentos maquínicos que ultrapassam qualquer semiologia. A semiologia seria, então, incapaz de dar conta daquilo que de mais importante atravessa um corpo, produzindo regimes muito rebuscados, devires-animais, devires moleculares, trans-sexualidades reais,

continuums de intensidades, constituições de corpos sem órgãos. Assim, podemos dizer que, apesar de Betti procurar estabelecer um alargamento, as possibilidades de ação para a prática pedagógica ainda se encontram presas a uma noção de signo que dá poucas condições para as capilaridades intensivas que atravessam o corpo e são importantes elementos para a sua mobilização.

A proposta de Mauro Betti propõe escaparmos dos determinismos estéticos produzidos pelas codificações culturais. Assim, o meu encontro com uma bola de basquete não me levaria, necessariamente, ao esporte basquete, nem a suas derivações. Tendo a proposta deleuziana no horizonte, o maior problema não está em fazer uso da bola de basquete para se praticar o esporte a que ela foi designada, mas sim em, ao jogar ou ao mobilizar os elementos relacionados ao basquete, acabarmos por mobilizar sempre os mesmos aspectos do mapa intensivo que construímos para ele. Com isso, quero ressaltar que há, dentro da proposta de Mauro Betti, uma grande valorização para o novo enquanto uma experiência originária construída a partir da desconstrução dos códigos culturalmente produzidos para, a partir daí, produzir novos signos. Já dentro da filosofia deleuziana, mesmo que se tenha no horizonte a intenção de se construir um processo de desterritorialização das representações, mais importante do que se produzir uma experiência originária é a reconstrução do mapa intensivo, ou seja, esse movimento em que, a partir da abertura do corpo, temos uma melhor condição de reconhecermos quais mobilizações nossas intensidades produzem em nós mesmos. É compreender, por exemplo, de que forma estou sensibilizado para a prática do basquete, que tipo de experimentação posso a partir dele? É possível produzir um mapa de intensidade semelhante em outra forma de ação no mundo? Posso encontrar outro tipo de experimentação dentro dessa minha ação ao jogar o basquete? E, assim, vamos mapeando, fomentando nossos mapas intensivos ao compreender aquilo que nos mobiliza e aquilo que não. Esse processo pode levar-nos a outras experimentações que podem, ou não, aproximar-se daquela que experimentamos a partir da prática do basquete. Dessa forma, interessa pouco se a prática do basquete vai produzir uma maneira inédita de interação com a bola, mas se é possível “territorializar” uma nova intensidade sem que isso signifique necessariamente uma reconstrução da prática em si. Experimentar a novidade que há na permanência, na repetição em si, também é um

importante movimento para que cada um possa construir seu CsO e para uma maior consistência do nosso plano de imanência.

Com isso, quero corroborar com Gil (2008) ao descrever a relação entre o corpo “comum”, empírico e o CsO. Argumenta o filósofo que partimos do corpo empírico, do corpo estratificado, para chegarmos ao CsO. A passagem de um ao outro é possível porque o corpo empírico nunca existe puro, sem que outro corpo coexista já com ele e nele, precisamente, o CsO. Se assim não fosse, de onde surgiria o desejo de “fazer para si um corpo-sem-órgãos”? Entretanto, relata Gil que há ambiguidades no estatuto empírico, especialmente se olharmos para o livro “Diferença e repetição”. Por exemplo, “[...] o atual, recoberto pela qualidade e pela extensão, terá um estatuto ontológico real (tal como o virtual), ou será inteiramente dominado pela “ilusão do negativo” que recobre de qualidades e de extensões não intensivas?” (GIL, 2008, p. 80). Gil está se perguntando se nossas potencialidades estão sendo mobilizadas pelas singularidades da diferença em si (ou seja, uma diferença não subordinada à identidade e ao mesmo), ou por uma diferença já determinada como negação. Tal questão, ao ser transferida para o corpo, obrigaria-nos a reconhecer um corpo aprisionado em estratos (empírico), corpo já “sem órgãos” e, no entanto, sob o jugo do organismo. Isso nos levaria a outras questões, como: por que é que o organismo se impõe às forças intensas do CsO? Por que é que se tem sempre de lutar para se fazer um CsO? E onde vamos buscar as armas para nos desembaraçarmos dos estratos? Para Gil, Deleuze é obscuro sobre tais questões, pois ele supõe, ao mesmo tempo, um voluntarismo e uma espontaneidade do desejo, ou seja, como estamos constantemente a desejar (um CsO), esse se produzirá à nossa revelia, estaríamos condenados a fazê-lo mesmo que dele não cuidemos. Entretanto, é preciso, antes de nos violentar, violentar os próprios estratos que condicionam do interior o nosso desejo, do mesmo modo que se faz necessário violentar o pensamento para começar a pensar. Segundo Gil, Deleuze encontrará uma saída na ideia de acaso de encontro (em uma influência espinosana). É nesse constante desejar que podemos, “pela primeira vez”, sair de um estrato ao acaso de um encontro. Em outras palavras, “[...] até mesmo em um mundo dominado pelos estratos, a vida aventureira continuará sempre a produzir encontros que farão desabrochar o desejo soterrado”. (GIL, 2008, p. 80).

Ainda conforme Gil, essa solução, apresentada em “Diferença e repetição”, não resolveria totalmente a questão do estatuto ontológico do empírico nem das armas necessárias ao combate contra os estratos. Ela só teria um desenvolvimento a contento em “Mil platôs”, onde Deleuze descreve algumas, por assim dizer, “técnicas”. De forma geral, essas “técnicas” de combate contra os estratos teriam como esse processo de desestratificação, pautado na necessidade de se manter uma determinada prudência, pois o pior não é permanecermos estratificados, organizados, significados, subjugados, mas sim produzirmos, de maneira precipitada, uma derrocada suicida dos estratos. Como ressalta Orlandi (2004), a prudência como arte das “linhas de experimentações” deve ser realizada com “precaução”, ser constituída “fluxo por fluxo e segmento por segmento”, procurando dosar as pressas e esperas. Tal prudência requer que seja ela própria ritmada e redesenhada a cada problema que surge ao impor impedimentos ao fluxo intensivo, a cada problema que se estabeleça tanto às fluências do corpo-sem-órgãos quanto ao funcionamento dos órgãos. Cuidando também para não fazer da prudência um repertório de virtudes medianas do bom senso. Caso pratiquemos essa redução virtuosa, iremos contrariar a vocação crítica da ideia de corpo-sem-órgãos, pois tal prudência mediana e moralista opera como decisão entre os prazeres e a transcendência normativa. Um tortuoso caminho em que se procura manter o equilíbrio nesse processo de estratificação e desestratificação seria o de, ao

[...] instalarmo-nos num estrato, experimentarmos as oportunidades que nos oferece, procurar nele um lugar favorável, movimentos de desterritorialização eventuais, linhas de fugas possíveis, pô-las à prova, assegurar aqui e ali conjunções de fluxos, tentar segmentos por segmento continuums de intensidade, termos sempre um pequeno pedaço de uma nova terra. É seguindo uma relação meticulosa com os estratos que conseguimos libertar as linhas de fuga, fazer passar e fazer fluir os fluxos conjugados, recolher intensidades contínuas para um CsO. Conectar, conjugar, continuar: é todo um “diagrama” contra os programas ainda significantes e subjetivos. Estamos numa formação social, começar por ver como se estratifica ela para nós, em nós, no lugar onde estamos; remontar dos estratos à composição mais profunda em que estamos tomados; infectir muito lentamente a composição, fazê-las passar para o lado do plano de consistência. É somente aí que o CsO se revela pelo que é, conexão de desejos, conjunção de fluxos, continuum de intensidades. Construimos a nossa pequena máquina própria, pronta de acordo com as circunstâncias a ligar-se a outras máquinas coletivas (GIL, 2008, p. 200).

Esta é uma potente forma de como a Educação Física poderia encerrar a nossa relação com as práticas corporais. Explorar as experimentações de cada prática corporal naquilo que ela nos oferece, encontrar uma zona confortável e, a partir das linhas de fugas

possíveis, construir um pedacinho novo de terra. Retomando o exemplo de nosso encontro com o basquete, mas agora olhando não para o lado do indivíduo a praticá-lo, mas do professor a fazer uso dele em sua intervenção. Isso significaria, como já foi dito, que a desconstrução de nossa relação com a bola não significaria necessariamente sua total reformulação por meio da descoberta do absolutamente novo. Estimular, a princípio, as práticas corporais a partir de outro ritmo, por exemplo: que efeitos teria o jogo de basquete sem poder correr? Sem poder pular? Sem poder correr nem pular? Ou, ainda, se quem estiver com a bola não puder ficar parado ou dever estar correndo? Quais intensidades os alunos podem mobilizar sem esses elementos? Como destaca Correia (2017), o novo não faria necessariamente alusão à criação de um novo movimento no esporte. Como exemplo, cita o autor o drible do elástico criado por Rivelino e que é hoje reproduzido por vários outros jogadores. O novo encontra-se no plano intensivo, quando, ao exercermos nossa potência de movimento, experimentamos uma potência até então não experimentada. Este é, afirma o autor, o novo plenamente singular.

A desconstrução da experimentação habitual desses alunos é um importante primeiro passo para a reconstrução de seus mapas intensivos. Levar esse tipo de proposta (o da reconstrução dos mapas intensivos) para outras ações no mundo seria outro relevante passo. Dessa forma, ter a possibilidade de dar às práticas corporais outro trato pedagógico procurando produzir outra educação estética que não tenha os preceitos hegemônicos da modernidade (como, por exemplo, a ordem e a disciplina) em seus parâmetros. Esse, vale destacar, não deveria ser só um objetivo das aulas de Educação Física, mas das demais áreas atuantes no âmbito escolar e, por que não, dos processos educativos de maneira geral.

Se formos caminhar pelo retrato que fizemos da lógica do excesso, poderíamos dizer que nossa relação com as práticas corporais dentro das propostas culturalistas são retratados como sendo um acréscimo de forças que “rebatam” os sistemas do senso comum e da doxa. Com isso, as práticas corporais representariam uma espécie de violência ou uma ação que exerce violência para começar a pensar ou a criar. Tratar-se-ia de encarar o pensamento como um fluxo excessivo capaz de quebrar o que o aprisionava, as codificações culturalmente produzidas. Há aí uma semelhança na forma como Gil descreve a maneira como Deleuze entendia o excesso em “Diferença e

repetição”. A partir dessa obra, o mundo “[...] configura uma superfície crivada de ‘vulcões’ em que no sem-fundo ou espaço ontológico fervilhavam diferenças soltas e nômadas, intensidades que ‘pedem para ser libertadas’” (GIL, 2008, p. 80). Assim, o mundo apresentava-se como um falso sistema entrópico em que se tinha de aprender a pensar, a sentir, a inventar. Toda uma pedagogia da Filosofia, da estética, da existência faz-se necessária para a produção dessas condições libertárias do corpo.

O cenário já é outro em “Mil platôs”: não haveria começo e nem haveria sistemas fechados. O excesso não se caracteriza como a intensidade que força o sistema a se abrir por efração, que cria a repetição ontológica. Entretanto, encontra-se como fazendo parte de todos os sistemas, produzindo linhas de fugas e máquinas de guerra²⁰. O cenário apresenta-se como sendo um imenso maquinismo a todos os seus níveis. O excesso já não existe a uma norma, porque toda a norma é já distorcida, traída, corroída por uma máquina de guerra. Ele estaria em toda a parte, é uma abundância de forças. As forças de vida existem em mais abundâncias do que os estratos e máquinas de destruição. Porque esses mesmos vêm da vida. Em um sistema, se existem linhas de fuga e máquinas de guerra, é porque as forças da vida são mais fortes do que o fechamento dos sistemas. Aqui, as práticas corporais não seriam as responsáveis por aquecer um corpo morno que é suplantado pelos mais diversos saberes e poderes, mas sim o resultado do movimento da vida, pois é pelo excesso da intensificação de forças que se forma o plano que permite a circulação de forças excessivas e suas interconexões, criando os mais diversos agenciamentos. Teríamos um plano em que não se visa à anulação dos excessos, porém à sua transformação constante em forças, signos e matérias expressivas. Segundo Gil (2008), tais matérias não se permitiriam captar por relações de analogia ou semelhança, mas emitiriam novas forças que iriam dar origem a novos acontecimentos e a uma nova desmesura, seguindo nesse fluxo de forma indefinida. Em última instância, poderíamos dizer que tudo é excesso, e por isso é possível circular um regime em que podemos, a partir, por exemplo, das práticas corporais, tentar ir até o final de nossas potências.

²⁰ Por máquina de guerra, Deleuze está se referindo a cada vez que uma linha de fuga converte-se em linha de morte; não evocamos apenas uma pulsão interior que nos remeta ao instinto de morte, evocaríamos também um agenciamento de desejo que situa no jogo de uma máquina objetivamente ou intrinsecamente definível. Isso representaria que, cada vez que alguém destrói a si mesmo ou aos outros, tenhamos, sobre sua linha de fuga, inventado nossa própria máquina de guerra.

Para pensar as possibilidades de irmos até o máximo de nossas potências, é preciso pensar também nas condições de ação que determinadas abordagens da linguagem proporcionam. As concepções de linguagem²¹ que são adotadas pelos dois autores analisados nesse capítulo (Betti e Bracht) procuram operar com o debate sobre o corpo a partir da sua “redescoberta” ontológica procurar lidar com o conceito de linguagem enquanto responsável pela constituição da condição do homem enquanto ser no mundo, ou seja, os processos de subjetivação aos quais somos submetidos têm, em seu cerne, a linguagem como tendo suma importância. Contudo, há momento em que elas acabam por valorizar demasiadamente os aspectos ligados à linguagem que estão relacionados com a produção de sentido, a palavra, ou melhor, a significação é o ponto. Se resgatarmos as definições de linguagem, encontraremos alguns exemplos, como:

Entendemos a Linguagem humana não apenas na sua dimensão lingüística (a língua portuguesa falada e escrita, por exemplo), mas como capacidade de produção de signos de qualquer tipo, tais como sonoros, visuais, táteis – gestuais, enfim. E por Signo entendemos qualquer coisa - por exemplo, uma sensação, um gesto, uma palavra – que represente outra coisa, para alguém, sob certos aspectos e de alguma maneira (PEIRCE, 1977) (BETTI, 2006, p. 91).

Ou ainda,

Apesar do recurso ao jogo, presente na teoria estética de Gadamer, parecer favorecer uma aproximação com nossa discussão, parece-nos que na verdade a noção de experiência hermenêutica também como experiência estética diz respeito fundamentalmente ao ato interpretativo que define nossa relação com a obra de arte (como fenômeno compreensivo). Parece-nos, até o momento, difícil pensar a partir daí o movimentar-se ele mesmo como interpretação, e mais como expressão passível ou que requer interpretação. (parece-me mais indicada para pensar o problema da relação experiência-linguagem) (BRACHT, 2019, p.168).

Bracht (2019) questionará se a linguagem seria incontornavelmente palavra. Recorrendo a Gadamer, o autor irá dizer:

Mas, nos parece decisivo aqui não o apelo ou não à palavra, mesmo porque existem manifestações artísticas pela palavra (literatura e poesia, por exemplo), mas ao das especificidades das obras de arte e da experiência estética (como já discutido em Adorno). Nesse sentido, Gadamer (2010, p. 6) afirma que ‘aquilo que denominamos a linguagem da obra de arte, a

²¹ Dentro dos trabalhos produzidos a fim de debater o limite culturalistas, podemos encontrar distintas teorias a dar base a suas concepções de linguagem, é possível citar, como exemplos: a fenomenologia de Merleau-Ponty, a semiótica de Charles Pierce presentes nos trabalhos de Betti (1994; 2006; 2007a; 2007b) e as teorias da Escola de Frankfurt nas figuras de Walter Benjamin, no texto de Fensterseifer e Pich, (2012) e Theodor Adorno, em Bracht (2019) e Ghidetti (2018).

linguagem em função da qual a obra de arte é conservada e legada, é a linguagem que a própria obra de arte conduz, quer ela possua uma natureza linguística ou não. A obra de arte diz algo a alguém, e isso não apenas como um documento histórico diz algo ao historiador – ela diz algo a cada um como se isso fosse dito expressamente a ele, enquanto algo atual e simultâneo. Desse modo, vem à tona a tarefa de compreender o sentido daquilo que ela diz e de torná-lo compreensível – para si e para os outros. Por isso, mesmo a obra de arte não linguística cai no âmbito propriamente dito das tarefas da hermenêutica. Ela precisa ser integrada à autocompreensão de cada um’ (BRACHT, 2019, p. 167).

Se retomarmos a ideia de pós-pré-verbal e como esse tipo de conceito irá ajudar a fomentar a possibilidade de um passado imemorial, ou seja, um passado que nunca se tornou presente, ela dá-nos elementos para pensar que nem todos os elementos que compõem a linguagem estão atrelados à palavra, ou mais precisamente, à significação. Claro, isso não representa dizer que esses elementos pré-verbais não recaíram, em algum momento, na palavra, na significação. Entretanto, há elementos que nunca chegaram a se relacionar com a significação e, ainda sim, fazem parte da linguagem e, por consequência, de nossa constituição. É por haver essa tênue relação entre o pré-verbal e o verbal que a linguagem é possível, a produção de significado é um resultado do processo, mas não é o ponto final. A significação está no meio do caminho. Ao valorizar em demasia a significação, afastamo-nos da possibilidade de produção da eternidade na existência, pois estou sempre preso as possíveis significações que minhas ações podem produzir. Mais do que produzir significados, a linguagem teria como função a produção de devires. Com isso quero dizer que a linguagem é, portanto, o “mecanismo” que temos para interagir com o mundo. E o que rege minha relação com o mundo? O plano de imanência e o desejo. Eles são a nossa ressonância com o que está ao nosso redor. Nessa relação em que as minhas singularidades se encontram com outras. Quanto melhor conseguir expressar o meu desejo, mais potente minha relação com mundo. Mas como realizo tal construção? Via linguagem. Assim, ela é a expressão do meu desejo, da minha condição de produzir devires. Isso guarda relação com a significação, pois ela é um dos três grandes estratos do desejo (organismo e subjetivação são os outros dois). Eles são condicionantes a nos afastar do que podemos, pois diminuem nossa potência de agir. A possibilidade da efetuação da nossa existência é composta por elementos muito mais diversos do que aqueles a atingir o nível da significação. As intensidades que os atravessam são a ressonância da nossa produção desejosa e são elas a nos pôr em movimento. A significação é mais um elemento a compor esse movimento, não é sua causa, muito menos sua justificativa final.

A linguagem é possível graças ao acontecimento. Por uma ação que é levada por aquilo que reconhecemos que nos é necessário, para retomar o argumento de Safatle. Acontecimento que tem em seu pano de fundo não apenas o sensível, mas também o insensível, pois, como argumenta Orlandi (2004), para serem possíveis os corpos intensivos, temos de levar em conta também a outra face da produtiva conectividade desejosa, sua face improdutiva. O fluxo intensivo ocorre no interlúdio em que o desejo (sem ser desejo de algo, coisa que o reduziria à falta de) está em um estado de condensação. Dito de outra maneira, os CsO (os corpos intensivos)

[...] são conjunções de fluxos, reuniões momentâneas, um agenciamento desejoso comporta um estado de coisas e corpos, fluxos enunciativos e linhas de fuga com suas setas multidirecionais, prontas para se dispersarem em conectividades as mais intempestivas (ORLANDI, 2004, p. 11).

Os fluxos intensivos ocorrem tendo como pressuposto do funcionamento desejoso sem uma finalidade, pois o corpo-sem-órgãos potencializa uma conectividade desejosa que é, por assim dizer, cega.

Esse tipo de concepção da linguagem afeta o que podemos construir a partir de nossa relação com o mundo. Com isso, quero dizer que elas estão relacionadas, para usar os termos de Espinosa, com nossas potências de padecer, nossa impotência, nossa servidão, isto é, o mais baixo grau de nossa potência de agir. Com essa afirmação, faço referência à leitura que Deleuze fez da filosofia espinosana a partir da pergunta do que pode o corpo. Para o filósofo francês, o que pode um corpo é a natureza e os limites de seu poder de ser afetado. Dois importantes elementos que compõem nosso poder de sermos afetados são a força ou a potência de padecer e nossa força ou potência de agir. Por potência de padecer, entende-se que nosso poder de ser afetado está preenchido por afecções passivas, ou seja, quando sentimos o efeito de um corpo sobre o nosso. A ideia de afecção não expressa a causa, a natureza do corpo exterior. O que é indicado, segundo Deleuze (2017), é a constituição presente de nosso corpo, o jeito pelo qual nosso poder de ser afetado acha-se preenchido naquele momento. Nessa esteira, a afecção de nosso corpo é somente uma imagem corporal, a ideia de afecção, tal como ela está em nosso espírito é, para os termos espinosistas, uma ideia inadequada ou uma imaginação. Nas palavras de Deleuze,

De fato, uma ideia que temos indica o estado atual da constituição do nosso corpo; enquanto nosso corpo existe, ele dura e se define pela duração; seu estado atual não é, portanto, separável de um estado precedente como o qual ele se encadeia numa duração contínua. Por isso, *toda ideia que indica um estado do nosso corpo está necessariamente ligada uma outra espécie de ideia que envolve a conexão desse estado com o estado passado* [grifo do autor] (DELEUZE, 2017, p. 245).

Deleuze procura, assim, destacar que nossos sentimentos, por si mesmos, são ideias que abarcam a conexão concreta do passado com o presente em uma duração contínua, ressaltando, assim, a dimensão aiônica da linguagem²² em seus elementos de um passado que nunca será presente e, portanto, não irá atingir necessariamente o nível na significação.

A ideia inadequada é uma ideia de que não somos a causa, mas ela é a causa de um sentimento de que não somos a causa adequada e tal sentimento seria, necessariamente, uma paixão. Segundo Deleuze (2017), somos, desde o início de nossa existência, preenchidos por ideias inadequadas e sentimentos passivos. A contrapelo disso, uma ideia adequada seria aquela de que seríamos causa de um sentimento, pois ele seria fruto de nossa ação. As ações nascem somente de ideias adequadas, ao passo que as paixões dependem apenas das ideias inadequadas. O filósofo francês, à luz dos escritos de Espinosa, dirá que conforme nosso espírito tem ideias adequadas, ele mostra-se ativo em certas coisas, e na medida em que ele tem ideias inadequadas, mostrar-se-á passivo em outras. Deleuze também lembra que adequado e inadequado, além de serem qualificações de ideias, são também qualificações de causas; seríamos, dessa forma, a causa adequada de um sentimento que se segue de uma ideia adequada que temos.

Se nossa existência é preenchida por sentimentos passivos, é possível, à medida em que ela dura, ser tomada também por afecções ativas, ainda que tal preenchimento ocorra de maneira parcial. Tal possibilidade seria a força ou potência de agir, ou seja, a potência de agir própria da alma, para usar os termos de Espinosa. É a partir dessa relação entre a potência de padecer e de agir que se constitui o poder de ser afetado e esse poder se

²² Por dimensão aiônica da linguagem, faço referência ao tempo aiônico que foi apresentado ao explicarmos as três dimensões do tempo. Com isso, quero ressaltar os aspectos da linguagem que guardam relação com outra dimensão do tempo que não a cronológica e os quais poderão ser resgatados (ou não) a partir de nossas ações.

mantém constante independente da proporção das afecções passivas e das afecções ativas. Dentro de um mesmo poder de ser afetado, podemos constituir proporções passíveis de variação de afecções passivas e ativas. Quando chegamos a produzir afecções ativas, as passivas reduziriam na igual proporção. Caso nos mantenhemos em nossas afecções passivas, nossa potência de agir é “impedida” tanto quanto. Deleuze (2017) afirma que a potência de padecer nada exprime de positivo. Padecemos por algo que está exterior a nós; ela representa a finitude, a limitação de nossa força de agir. Na medida em que somos preenchidos por afecções passivas, permanecemos imperfeitos, impotentes, separados de alguma forma de nosso grau de potência, separado do que podemos. As afecções passivas preenchem nosso poder de sermos afetados, porém, antes, elas o reduzem ao seu grau mínimo, restringindo-nos daquilo que podíamos, ou seja, reduzem o alcance de nossa potência de agir. Por exemplo, alguém decide começar a correr na praia, movido pelo discurso da atividade física, ela se move a partir uma ideia inadequada, acontecido nela. Assim, o seu ato de correr é, a princípio, percorrer distancias em um determinado tempo, seu encontro é com o relógio não com a praia. Sua potência de agir (em um grau mínimo), irá circular por sedimentar intensidades relacionadas, majoritariamente, a do ganho de performance. Ignorando ou “impedindo” que outros tipos de intensidades circulem. Contudo, é possível que esse grau de potência de agir ganhe mais proporção. O encontro pode ser não apenas com o relógio, mas, também, com a praia. É possível que durante a sua experimentação do ato de correr, alguma afecção (o calor, o sol, o vento, a areia) sensibilize esse alguém para outros aspectos (outras intensidades) de sua corrida, não somente a disputa contra o relógio. A partir desse encontro com a praia é possível a pessoa se dar conta, por exemplo, de reparar no mar, no sol, no vento, nas pessoas ao seu entorno e estes novos encontros vão dando mais camadas, mais espessuras a sua experimentação da corrida. Descobre-se outros ritmos dentro do ato de correr. Esses novos encontros proporcionados pela corrida, vão mudando a proporção entre a potência de agir e a de padecer. O ato de correr deixou de ser motivado por uma ideia inadequada, um acontecido em mim (o consumo de uma atividade física para se ter saúde), para uma ideia adequada, para ser sua própria causa. Ao afirmar que não sabemos o que pode um corpo, Espinosa está apontando para o fato de não podermos saber, de antemão, de quais afecções somos capazes; desconhecemos, assim, qual a nossa potência de agir. E, sem dúvida, destaca

Deleuze (2017), nunca o saberemos se não tentarmos exercer nossa potência de agir via a produção de devires ativos mobilizados por nossa produção desejosa.

Ao valorizar em demasia a significação como o ponto final da linguagem, acabamos dando mais espaço para nossa potência de padecer, ao sermos preenchidos por mais afecções passivas do que ativas, pois, antes mesmo de agirmos, ela leva-nos ao grau mais baixo de nossa potência de agir. Interessante também pensar como as concepções de linguagem que se apresentam no campo da Educação Física têm, no seu fundo, um entendimento da expressão da natureza que se aproxima da maneira como Deleuze (2017) descreve a forma como Leibniz a entende, devendo sempre estar ligada a uma funcionalidade; no caso, ter a significação como ponto final e justificador de sua atuação.

Deleuze (2017) dirá que tanto em Espinosa quanto em Leibniz, a ideia de uma natureza expressiva está na base de um novo “naturalismo”²³. Em ambos os autores, a expressão na natureza representa que o mecanismo é ultrapassado de duas maneiras. O mecanismo remete, por um lado, a um dinamismo do poder de ser afetado, definido pelas variações de uma potência de agir e de padecer; por outro lado, à posição de essências singulares definidas como graus de potências. Entretanto, os dois filósofos guardaram suas distinções. Enquanto Leibniz reconhece nas coisas uma força inerente e própria, fazendo das essências individuais outras tantas substâncias, Espinosa fará o caminho contrário, em que tal reconhecimento se dá definindo as essências particulares como essências de modos (graus de potência) e fazendo das próprias coisas os modos de uma substância. Para Deleuze, essa diferença entre Leibniz e Espinosa permanece imprecisa. Em Leibniz, o mecanismo faz alusão ao que o ultrapassa por exigências de uma finalidade que se mantém, ao menos em parte, transcendente. Se as essências são determinadas como substâncias, se elas não são separáveis de uma tendência para passar à existência, se elas não são separáveis de uma tendência para a existência, é porque estão presas em uma ordem de finalidade. E a finalidade, que preside assim à

²³ Esse naturalismo é uma reação anticartesiana, pois, como descreve Deleuze (2017), Descartes havia dominado a primeira metade do século XVII, conduzindo ao extremo o empreendimento de uma ciência matemática e mecanicista. Com efeito, acaba por desvalorizar a natureza, tomando dela toda sua virtualidade, sua potencialidade, todo seu poder imanente. Há, ainda, dentro da metafísica cartesiana, a intenção de se construir um ser fora da natureza, pois ele é o sujeito que a pensa e, por que não, um “Deus” que a cria. A contrapelo desse movimento, Leibniz e Espinosa tratam de restaurar os direitos de uma natureza dotada de forças, de potências.

constituição do mundo, reencontra-se no detalhe desse mundo: as forças derivativas atestam uma harmonia análoga, em virtude da qual o mundo é o melhor até nas suas próprias partes. E não só há princípios de finalidade que regem as substâncias e as forças derivativas, como há também um acordo final entre o próprio mecanismo e a finalidade. Logo, a natureza expressiva, em Leibniz, apresenta-se como uma natureza em que os diferentes níveis hierarquizam-se, harmonizam-se e, principalmente, “simbolizam entre si”. Ainda segundo o filósofo alemão, a expressão nunca será separada de uma simbolização cujo princípio é sempre a finalidade ou o acordo final.

Em outros termos, se levarmos em conta a trama tecida por Espinosa, veremos que, conforme Deleuze (2017), a ideia de mecanismo também remete àquilo que o ultrapassa; contudo, isso ocorre por conta de exigências de uma causalidade imanente. Somente a causalidade nos faria pensar a existência. A partir da causalidade imanente, os modos não são aparências desprovidas de força e de essência. Para Deleuze, a filosofia espinosana tem essa causalidade como um importante ponto para dotar as coisas de uma força ou potência própria. Diferentemente de Leibniz, o dinamismo e o “essencialismo” de Espinosa excluem deliberadamente toda finalidade. Se a natureza é expressiva, não é no sentido em que seus diferentes níveis simbolizariam uns com os outros; símbolos e harmonia estão excluídos das verdadeiras potências da natureza. A tríade completa do modo apresentar-se-ia em “uma essência de modo se exprime numa conexão característica; essa conexão exprime um poder de ser afetado, esse poder é preenchido por afecções variáveis, como essa conexão, efetuada por partes que se renovam” (DELEUZE, 2017, p. 257). Deleuze (2017) afirmará não ser possível encontrar nenhum tipo de correspondência final dentre esses diferentes níveis da expressão. Encontraremos apenas o encadeamento necessário dos diferentes efeitos de uma causa imanente. A expressão na natureza nunca é uma simbolização final, mas sempre e em toda a parte uma explicação casual. Por isso, ao valorizar demasiadamente a significação, aproxima-se mais de Leibniz do que de Espinosa, ao entender as coisas dos aspectos contingentes da vida de forma mais casual, sem a necessidade de que elas tenham que fomentar algum significado ou significante. Isso acaba por alargar as nossas condições de ação perante as práticas corporais. Como destaca Correia, é

[...] necessário compreender que as práticas corporais em seu nível mais fundamental dizem respeito a como os corpos são afetados e quais são os

afetos produzidos e circulados a partir destas afecções. Essa compreensão convida a EF prestar mais atenção nos corpos envolvidos no momento dos encontros que as práticas corporais possibilitam sem a busca de interpretá-las como uma função ou expressão de algo mais amplo ou exterior às próprias práticas corporais (CORREIA, 2017, p. 84).

As diversas propostas que estão no campo da Educação Física que procuram trazer uma abordagem que está com o corpo, ou encarnada, guardadas suas especificidades, de maneira geral são tentativas de se aproximar da ideia de se tomar para si o aumento de nossa potência de agir, para usar os termos do Espinosa. De nos preenchermos mais da potência de agir do que a de padecer. Ao “encarnar” ou permitir dar mais espaço a esse outro de mim que é o corpo agora, ao não estar mais contra ele, mas com ele, posso ter uma maior agência perante o mundo. Não somos mais os agentes de sua submissão, mas sua liberdade. O intuito é o de apostar no movimento, via as práticas corporais, como esse importante aspecto da vida, e reconhecer nele uma forma de sua efetuação. Esse é um relevante movimento, o de apostar em elementos de valorização da vida e que sua desmesura não está somente nas medidas validadas por um determinado tipo de racionalidade cientificista. Há mais em jogo do que números e quantificações podem mostrar-nos. E há também mais em jogo do que o pensamento do modelo representacional consegue mostrar. A intenção desse trabalho foi o de apresentar alguns. Por isso é importante trazer à baila autores como Gil e Deleuze, para ter ainda mais elementos para essa árdua tarefa que é a criação de si.

4. IMPRESSÕES FINAIS

Vou mostrando como sou
 E vou sendo como posso
 Jogando meu corpo no mundo
 Andando por todos os cantos
 E pela lei natural dos encontros
 Eu deixo e recebo um tanto
 E passo aos olhos nus
 Ou vestidos de lunetas
 Passado, presente
 Participo sendo o mistério do planeta

(Novos Baianos)

A música “O mistério do mundo”, dos novos baianos, ao falar sobre essa lei natural dos encontros é, além de uma afirmação da nossa condição de exercer a arte do acontecimento, uma afirmação da nossa condição “natural” no mundo. No sentido de que participamos no mistério do planeta, que nos termos do Deleuze seria a imanência absoluta, esse grande fluxo intenso que não corre pelo mundo sem guardar qualquer relação com uma consciência. É uma participação ativa nesse “mistério do mundo”, em que nos encontros vamos deixando e recebendo um tanto, exige de nós um perseverante esforço de dessestratificação. É tecer a arte de criação de si, ou seja, é preciso fomentar o contínuo intervalar entre a transcendência e o caos para traçar o plano de imanência que só pode acontecer por conta da abertura do corpo, via as experimentações tateantes.

Para o campo da Educação Física, é possível ter como tarefa construir as condições para que os alunos possam ter as práticas corporais como possibilidade de uma afirmação experimental de si mesmo. Essa tarefa, é preciso reconhecer, não é das mais simples. Diversos são os empecilhos para tal. Um desses aspectos está na formação do professor. Ele deveria, em algum momento de seu processo de formação, ter contato com esse conhecimento que valoriza a vida pelas suas possibilidades e potências; trabalhos que são de alguma maneira herdeiros da filosofia espinosana. Seria preciso passar um processo formativo que tenha como mote orientador os trabalhos de pensadores como, além, é claro, do próprio Espinosa, Deleuze; Guattari; Nietzsche, entre outros. Assim, um desafio é o fato de que a apropriação desses saberes por si só não é uma tarefa das mais fáceis, pois requer um olhar para questões cotidianas a partir de outra perspectiva como, por exemplo, nossa relação com o desejo. Outro, também nada simples, é tecer intervenções que abarquem essa perspectiva filosófica. Mesmo que se tenha o aporte teórico para a produção das intervenções, não é fácil tecer as ações a permitir a desterritorialização dos modelos sensório-motores habituais, desmobilizadores das nossas intensidades e potências. Isso requer a aproximação com outras áreas de intervenção como, por exemplo, a arte terapia ou curso de formação de atores, ou, ainda, determinados tipos de cursos de dança contemporânea. Essas são áreas que lidam há mais tempo com essa desedificação do corpo. O maior contato com essas áreas pode

ser algo de grande valia para se dar mais potência de ação, ao poder constituir um maior leque de elementos ao professor que deseja atuar com esse tipo de filosofia da potência.

O não contato com essas outras áreas impossibilita a intervenção desse tipo de perspectiva teórica? De forma alguma! O intercâmbio é, de fato, muito mobilizador, porém, caso isso não ocorra, não é impossível a construção de ações que possibilitem, se não a reconstrução, pelo menos o abalo dos mapas intensivos dos alunos. Mostrar aos alunos que é possível tecer outros ritmos a seus mapas intensivos é um importante primeiro passo. Com isso, destacamos aos estudantes que eles podem, como já disse, explorar as experimentações de cada prática corporal naquilo que ela nos oferece, encontrar uma zona confortável e, a partir das linhas de fugas possíveis, construir um pedacinho novo de terra. Se conseguirmos demonstrar a importância que é construir esse novo pedacinho de terra, que é nossa possibilidade de afirmação no mundo e que esse movimento de conquista pode ser levado para os mais diversos campos da vida, esse seria uma importante conquista.

Ter um cenário em que possamos dar aos alunos os elementos para que eles consigam minimamente compreender o que podem (ou não) a partir das práticas corporais faz-se relevante para que eles possam cartografar seus mapas intensivos e, na medida do possível, rearranjá-lo. É levá-los a se perguntar: o que esta prática corporal te mobiliza? Se não, alguma o move? Continuando a negativa, é ainda possível encontrar alguma linha de fuga que o mova e seguir o mapeamento a partir daí. Mapeada a zona de mobilização, é possível produzir um mapa de intensidade semelhante em outra forma de ação no mundo? Posso encontrar outro tipo de experimentação dentro dessa minha ação da mesma ação? Acredito que, assim, um pontapé inicial é dado para o processo de se traçar um plano de imanência e à medida que se vai alargando a extensão do mapa, mais consistência vamos dando ao nosso plano.

Outro importante desafio que gostaria de destacar é como lidamos, de uma maneira geral, com o tempo. A Educação Física, filha da modernidade que é, acabou, de maneira geral, por se constituir com os preceitos performáticos, ou seja, alimentou-se de uma lógica performática das relações que estabelecemos com o mundo. Vivemos contabilizando nossas relações tendo como base os investimentos que empreendemos a

partir da tríade investimento, tempo e retorno. Então, como tecer intervenções que se propõem a rodar em outro tempo, mais aiônico, se o tempo que rege a lógica das relações é o tempo cronológico? O tempo das intervenções é, para citar o exemplo das aulas em um plano mais escolar, regido por uma racionalidade que vai à contramão do que defendemos ao longo desse trabalho. Isso porque os aspectos hegemônicos que lhe conceberam enquanto instituição procuravam, além da produção e propagação de um determinado tipo de ordem, a disciplinalização e docilização dos indivíduos aí inseridos. Todas as ações têm um espaço/tempo para acontecer. Enfrentar essa sólida estrutura que aposta no esmagamento das singularidades, por meio de uma implacável e normalizadora rotina, não é uma tarefa fácil. Encontrar as linhas de fuga exige uma musculatura afetiva, uma sensibilidade que dê conta de encontrar e/ou produzir rachaduras nesse maciço altamente estratificado que nossa vida tornou-se.

Prezar pela intensidade que nos atravessa e ter as condições de traçar alguns caminhos que aumentam nossa potência é prezar também por nossa condição de agir no mundo, pela produção de nós mesmos. Por isso, realizar o mapeamento de nosso mapa de intensidades é valorizar os afetos que nos atravessam. Somos mais potentes quanto mais afetos somos capazes de integrar, de mobilizar. Conhecer seus caminhos, suas formas de circular, é valorizar e potencializar o nosso conhecimento, pois, como diz Espinosa, o conhecimento é um poderoso afeto. Quanto mais conhecimento tenho sobre meu vértice afetivo, quanto mais alargado for meu conhecimento sobre ele, maior minha capacidade de pensar. Conhecer é poder fazer parte da relação entre o todo e as partes. Por isso, precisamos procurar sempre pela causa adequada, questionando os porquês de algo ter se tornado o que se tornou. Precisamos ser a causa de nós mesmos.

Para que possamos ser a causa de nós mesmos, sermos os agentes da nossa criação de nós mesmos ao trazer o plano de imanência, é preciso compreendermos os mecanismos de captura que nos atravessam. Eles estão presentes em nossas vidas e nos distanciam daquilo que podemos. Para o campo da Educação Física, procurei apresentar alguns elementos que dão eco a essas capturas de uma forma mais direta, como um determinado entendimento de linguagem, ao valorizar em demasia a significação. E isso nos afasta da possibilidade de produção da eternidade na existência, pois estou sempre preso às possíveis significações que minhas ações podem produzir. Ou, de formas mais

indiretas, como a ideia de natureza afeta a maneira como lidamos com nossos afetos e isso nos impede de lidar com uma ideia de ação como algo que não é somente a ação daquilo que sou capaz de representar na minha consciência, mas a ação como aquilo que de alguma maneira passa por mim. Por acreditar na tarefa de produzir uma vida mais potente, espero que a Educação Física tenha como possibilidade de ação mostrar a seus alunos ser possível jogar nosso corpo no mundo e participar de forma mais ativa do mistério do planeta.

5. REFERÊNCIAS

ALMEIDA, F. Q. Educação Física, corpo e epistemologia: uma leitura com o filósofo José Nuno Gil. **Atos de pesquisa em educação**, v. 7, n. 2, p. 329-344, mai./ago., 2012.

ARTAUD, A. **O teatro e seu duplo**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BIANCO, G. Gilles Deleuze educador: sobre a pedagogia do conceito. **Educação & realidade**, v.2, n. 27, p. 179-204, jul./dez., 2002.

BÁRTOLO, J. Corpo e sentido: estudos intersemióticos. **Coleção Estudos em Comunicação**. Covilhã: Livros Labcom, 2007.

BETTI, M. O que a semiótica inspira ao ensino da educação física. **Discorpo**. São Paulo, n.3, p. 25-45, 1994.

_____. Educação física e cultura corporal de movimento: uma perspectiva fenomenológica e semiótica. **Revista da Educação Física**, Maringá, v. 18, n. 2, p. 207-217, 2007a.

_____. Por uma didática da possibilidade: implicações da fenomenologia de Merleau-Ponty para a Educação Física. **Revista Brasileira de Ciências do Esporte**, Campinas, v. 28, p. 39-53, 2007b.

_____. **Educação Física escolar**: ensino e pesquisa-ação. Ijuí: Editora da Unijuí, 2009.

_____. **Corpo, motricidade e cultura**: a fundação pedagógica da Educação Física sob uma perspectiva fenomenológica e semiótica. 2006. Tese (Pós-Doutorado em Educação Física) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

BRACHT, V. **Educação física & ciência**: cenas de um casamento (in)feliz. Ijuí: Editora da Unijuí, 1999b.

_____. Saber e fazer pedagógicos: acerca da legitimidade da educação física como componente curricular. In: CAPARROZ, F. E. (Org.). **Educação Física Escolar: política, investigação e intervenção**. Vitória: Proteoria, v. 1, 2001. p. 67-79.

_____. Corporeidade, cultura corporal, cultura de movimento ou cultura corporal de movimento. In: NÓBREGA, T. P. (Org.). **Epistemologia, saberes e práticas da educação física**. João Pessoa: Editora Universitária, UFPB, 2006, p. 97-106.

_____. **A educação física escolar no Brasil: o que ela vem sendo e o que ela pode ser** (elementos de uma teoria pedagógica para a educação física). Ijuí: Editora da Unijuí, 2019.

CORREIA, E. S. **Corpo, produção do comum e a potência de movimento: contribuições de Spinoza e Deleuze para o teorizar em educação física**. 2017. 107p. Dissertação (Mestrado e Doutorado em Educação Física) – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2017.

COSTA, M. A. D. G da. **Corpo, linguagem e educação física: o limite culturalista sob a perspectiva do filósofo José Nuno Gil**. 2014. 80 f. Dissertação (Mestrado em Educação Física) – Centro de Educação Física e Desportos (CEFD), Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2014.

COSTA, M. A. D. G da; ALMEIDA, F. Q. de. A educação física e a “virada culturalista” do campo: um olhar a partir de Mauro Betti e Valter Bracht. **Corpoconsciência**, v. 22, n. 01, p. 1-12, jan./abr., 2018.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia**, v. 3, Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.

DELEUZE, G. **Espinosa e o problema da expressão**. São Paulo: Editora 34, 2017.

_____. **Diferença e repetição**. Lisboa: Relógio d’Água, 2000.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é filosofia?**. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 2010.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 2011.

FENSTERSEIFER, P.; PICH, S. Ontologia pós-metafísica e o movimento humano como linguagem. **Impulso**, Piracicaba, v. 22, n. 53, p. 25-36, jan./abr., 2012.

FUGANTI, L. **Criação de Si como Obra de Arte**. 2013. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=8jMcywa-HUE&t=752s>>. Acesso em: 28 jul. 2020.

_____. **O que é e o que pode um corpo**. 2017. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ouwD8xeGqvQ&t=3238s>>. Acesso em: 28 jul. 2020.

FILHO, et al. **Movimento**, Porto Alegre, v. 16, n. 01, p. 11-29, jan./mar., 2010.

GHIDETTI F. F. “**Pensar com os ouvidos**”: o problema da relação corpo-conhecimento a partir da Teoria Estética de Theodor W. Adorno. 2018. 226 f. Tese (Doutorado em Educação) – Centro De Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018.

GHIRALDELLI JÚNIOR, P. Indicações para o estudo do movimento corporal humano da Educação Física a partir da dialética materialista. **Revista Brasileira de Ciências do Esporte**, Campinas, v. 11, n. 3, p. 197-201, 1990.

GIL, J. N. **A imagem-nua e as pequenas percepções: estética e metafenomenologia**. Lisboa: Relógio d’Água, 1996.

_____. **Metamorfoses do corpo**. Lisboa: Relógio d’Água, 1997.

_____. **Movimento total: o corpo e a dança**. Lisboa: Relógio d’Água, 2001.

_____. O corpo paradoxal. In: LINS, D.; GADELHA, S. (Org.). **Nietzsche e Deleuze: que pode o corpo**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, p. 131-147, 2002.

_____. Abrir o corpo. In: FONSECA, T.M.G.; ENGELMAN, S. (Org.). **Corpo, arte e clínica**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004. p. 13-28.

_____. As pequenas percepções. In: LINS, D. et al. (Org.). **Razões Nômades**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 19-32, 2005.

KANT, E. **Crítica da razão pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martin Fontes, 1999.

ORLANDI, B. L., Corporeidades em minidesfile. **Unimontes Científica**. Montes Claros, v. 6, n. 1, p. 43-59, jan./jun., 2004.

RAMOND, C. **Vocabulário de Espinosa**. São Paulo: Editora WNF Martins Fontes, 2010.

SO, M. R., BETTI, M. A identidade epistemológica da educação física nos periódicos científicos dos estratos superiores do qualis-capes. **Motrivivência**, v. 28, n. 47, p. 109-127, maio/2016.

SOARES, C. et al. **Metodologia do Ensino da Educação Física**. São Paulo: Cortez, 1992.

YONEZAWA, F. H. **O Bailarino dos afetos: corporeidade dionisíaca e ética trágica em Gilles Deleuze e na companhia de Nietzsche**. 2013. 287 f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto/USP, Ribeirão Preto, 2013.

YONEZAWA, F., CALIMAN, L. Uma cartografia submersa para pensar a produção do corpo intensivo. **Pensar a Prática**, Goiânia, v. 20, n. 4, out./dez., 2017.