

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

ELDER SILVA CORREIA

**CORPO, PRODUÇÃO DO *COMUM* E A POTÊNCIA DE MOVIMENTO:
CONTRIBUIÇÕES DE SPINOZA E DELEUZE PARA O TEORIZAR EM
EDUCAÇÃO FÍSICA**

VITÓRIA 2017

ELDER SILVA CORREIA

Dissertação 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 Mestre 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 2017

FICHA CATALOGRÁFICA

ELDER SILVA CORREIA

Dissertação 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 Mestre 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 _____ Março de 2017.

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. Ueberson Ribeiro Almeida
Universidade Federal do Espírito Santo

Prof. Dr. Alexandre Fernandez Vaz
Universidade Federal de Santa Catarina

AGRADECIMENTOS

“E, finalmente, porque é agradável falar como todo mundo e dizer o sol nasce, quando todo mundo sabe que essa é apenas uma maneira de falar. Não chegar ao ponto em que não se diz mais EU, mas ao ponto em que já não tem qualquer importância dizer ou não dizer EU. Não somos mais nós mesmos. Cada um reconhecerá os seus. Fomos ajudados, aspirados, multiplicados”.

Nas palavras acima, Deleuze e Guattari nos revelam que deve haver momentos em que não tem mais importância falarmos EU, visto que quando temos encontros com outros, esse nosso EU já não importa mais, pois nos tornamos outros. Me valho disso para revelar que essa dissertação não é minha, não foi escrita por mim, mas por várias mãos, vários outros. Ela expressa os mais variados encontros que produzi durante estes dois últimos anos. Portanto, este é um momento que já não tem mais importância falar de mim, mas daqueles que me “ajudaram, me aspiraram, me multiplicaram”. Essa dissertação também é de vocês:

Edineide, César.

Camila.

Eubisergi, Cândida, Samuel, Déborah.

Marileide, Marleide.

Felipe.

Zoboli, Renato.

Ueberson, Rosalvo (Kiko), Guilherme, Bruno, Abib, Júnior.

Valter.

Toda a galera do LESEF.

A banca examinadora (Felipe, Ueberson, Valter e Alexandre).

A todos vocês meus sinceros agradecimentos!

Agradeço também à CAPES pelo financiamento da pesquisa.

RESUMO

No debate acerca do objeto e da função social da prática pedagógica chamada Educação Física, podemos destacar, a princípio, dois momentos. O primeiro, pautado sobre o discurso da racionalidade científica, representado pelo conhecimento da biologia e da medicina, compreendeu o corpo e o movimento como algo puramente biológico, tendo a intervenção da Educação Física o objetivo de controlar o comportamento desse corpo, agindo sobre o mesmo. No segundo momento, a Educação Física buscou fundamentar sua prática pedagógica no conhecimento das Ciências Humanas, concebendo o corpo como uma construção social e discursiva, tendo o objetivo de sua intervenção denunciar os controles sociais sobre o corpo, apresentando as práticas corporais produzidas socialmente e historicamente pela humanidade. No entanto, mesmo havendo uma diferença entre os conhecimentos que fundamentam estes dois momentos, o corpo e o movimento são considerados o “objeto” da ação, seja do controle da natureza (primeiro momento) ou do “controle social” (segundo momento). Porém, recentemente vemos surgir um conjunto de concepções que buscam no próprio corpo possibilidades para não somente resistir a estes controles, mas produzir novos modos de subjetivação, sendo o corpo, portanto, ativo em frente a esses processos. Assim, é nesse terceiro conjunto de concepções que a presente dissertação está inserida. Neste sentido, nossa ela teve o objetivo de colocar o debate acerca do teorizar em Educação Física e sua função social/pedagógica em termos da problemática da percepção e produção comum a partir de um determinado circuito de *affectos*. Para isso, buscamos implicações nas obras de Deleuze e de Spinoza, sobretudo em conceitos como *affectos*, afecções, noções *comuns*, potência, *conatus*, gêneros de conhecimento, desejo e Corpo-sem-Órgãos. Isso nos levou a considerar que o objeto e a função social/pedagógica da EF, nesta perspectiva, consistem em criar um plano que torne possível a percepção e produção daquilo que é *comum* aos corpos em movimento numa determinada prática corporal: a potência de movimento. A esse plano chamamos de cultura corporal de movimento, ou seja, um plano de composição que não torna possível apenas o movimento já encarnado, na sua dimensão extensiva que são as práticas corporais, mas, também, a própria potência que fabrica o movimento (a potência de movimento), isto é, sua realidade intensiva. Assim, a cultura corporal de movimento seria o plano que possibilita a percepção e produção do movimento e da potência de movimento. Acreditamos que esse modo de problematizar dá à Educação Física a condição de conceber o corpo como condição para a produção

de novos processos de subjetivação e outros modos de existência, em um horizonte ético-político do encontro nas práticas corporais.

PALAVRAS-CHAVE: Corpo. Educação Física. Spinoza. Deleuze. Potência de movimento. Práticas corporais. Produção do *comum*.

ABSTRACT

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
DELIMITANDO NOSSA QUESTÃO.....	15
NOSSAS “LINHAS” TEÓRICO-METODOLÓGICAS.....	23
1 – EDUCAÇÃO FÍSICA, CORPO, CULTURA (CORPORAL DE MOVIMENTO) E A PRODUÇÃO DO <i>COMUM</i>.....	27
1.1 A PRODUÇÃO DAS NOÇÕES <i>COMUNS</i>	27
1.2 OS GÊNEROS DE CONHECIMENTO EM SPINOZA.....	39
1.3 EDUCAÇÃO FÍSICA ENTRE O CORPO E A CULTURA: A PRODUÇÃO DO <i>COMUM</i>	44
2 – CIRCUITO DE <i>AFFECTOS</i> E A PRODUÇÃO DE UM CORPO SEM ÓRGÃOS: IMPLICAÇÕES PARA A EDUCAÇÃO FÍSICA.....	56
2.1 SOBRE O VIRTUAL E O ATUAL, OU O PLANO DE COMPOSIÇÃO E O PLANO DE ORGANIZAÇÃO.....	56
2.2 O CORPO SEM ÓRGÃOS: A REALIDADE VIRTUAL/INTENSIVA DO CORPO.....	60
2.3 O CORPO SEM ÓRGÃOS COMO PLANO DE IMANÊNCIA DO DESEJO.....	61
2.4 O CORPO SEM ÓRGÃOS E OS ESTRATOS.....	64
2.5 A PRODUÇÃO DO CORPO SEM ÓRGÃOS E O CIRCUITO DE <i>AFFECTOS</i> : DO DESAMPARO À ALEGRIA.....	67
2.6 A CULTURA CORPORAL DE MOVIMENTO COMO UM PLANO DE COMPOSIÇÃO.....	74
2.7 AS PRÁTICAS CORPORAIS COMO UM CIRCUITO DE <i>AFFECTOS</i>	84
2.8 AS PRÁTICAS CORPORAIS COMO LIMITE DA (IM)POTÊNCIA DO CORPO.....	87
2.9 AS PRÁTICAS CORPORAIS E SUAS IMPLICAÇÕES ÉTICO-POLÍTICAS: POSSIBILIDADES PARA A EDUCAÇÃO FÍSICA.....	90

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....98

REFERÊNCIAS.....104

CORPO, PRODUÇÃO DO *COMUM* E A POTÊNCIA DE MOVIMENTO: CONTRIBUIÇÕES DE SPINOZA E DELEUZE PARA O TEORIZAR EM EDUCAÇÃO FÍSICA

INTRODUÇÃO

Partindo do entendimento de uma Educação Física (EF) como prática pedagógica ou social de intervenção, como sugerem Bracht (2014) e Betti (1996), respectivamente, ou como mediação, conforme defende Lovisolo (1995), compreendemos que, na sua busca para construção de um objeto que lhe seja próprio, além de estar presente uma preocupação epistemológica, há também uma preocupação política. Ou seja, o campo acadêmico da área, ao pensar sobre o conhecimento com o qual a mesma trata, também desenvolveu uma preocupação no que tange à sua própria função político-social no sentido de compreender o que a EF tem a possibilitar em sua prática, o que ela tem a oferecer, já que, como prática pedagógica/social, se faz imprescindível ao campo acadêmico pensar sua intervenção.

Se a EF é uma prática social/pedagógica de intervenção, o que ela deseja com essa intervenção? Ao fazer uma tentativa de definir seu objeto, ao teorizar, o campo acadêmico da EF buscou também construir um fundamento para a sua prática pedagógica. Na medida em que sua prática de intervenção se dá no corpo (e no movimento), o que se buscou (e o que se busca) foi uma teoria orientadora da ação desse corpo e também e sobre esse corpo.

É tanto que parte desse debate, como identificaram Bracht (1999, 2014), Betti (1996), Silva (2006) entre outros, foi orientado pelos preceitos da racionalidade científica/técnica/instrumental moderna e seu “positivismo”, motivo esse pelo qual compreendeu-se que a função da EF se passava como sendo o conhecimento do corpo para o seu domínio e controle no sentido de orientar como realizar o movimento correto, como alcançar seu desenvolvimento motor, isto é, como agir corretamente.

Porém, como os autores denunciaram, essa concepção de corpo estava pautada estritamente num modelo biológico, desprovido de história, cultura. Isso abriu espaço para o pensamento de que essas teorias que buscavam orientar a ação desse corpo eram

apolíticas, na medida em que acreditavam tratar o corpo “como ele é”, seguindo somente o funcionamento do mesmo a partir de “leis que estavam escritas na sua natureza”, portanto, restava somente descobri-las para orientar corretamente a ação desse corpo. Neste sentido, o corpo biológico seria o objeto de intervenção da EF, que deveria desenvolver plenamente esse corpo, isto é, desenvolver biologicamente o humano no que tange as maneiras de movimentar-se (seja para o esporte, para a saúde, para o desenvolvimento de habilidades motoras).

No entanto, Daolio (2004) destaca que na década de 80, com o debate a respeito dos pressupostos epistemológicos que fundamentava a EF, foi que a hegemonia do conhecimento biológico do corpo passou a ser questionada, vindo à tona a questão sociocultural na área. Com isso, o autor afirma que, a partir desse momento, o termo “cultura”, de forma definitiva, passou a fazer parte da EF, recebendo uma forte influência do referencial teórico das Ciências Humanas. Neste momento, aparecem as críticas às formas de controle do corpo, sobretudo do controle operado por dispositivos sociais como o Estado e a escola, por exemplo.

A EF passa, então, de uma noção biológica do corpo para um entendimento deste como produto da cultura e da linguagem. Neste sentido, interessaria ao teorizar da EF e sua prática pedagógica as maneiras de movimentar-se construídas social e historicamente, com seus respectivos sentidos e significados.

Mesmo havendo um avanço e uma ampliação ao se pensar o corpo e o movimento além do biológico, o compreendendo também no âmbito da cultura, há de se considerar em que condição o corpo é concebido em ambas as concepções: tanto na primeira, quanto na segunda, o corpo aqui é compreendido como o “objeto” que sofre a ação. O corpo e sua natureza seriam controlados por uma racionalidade técnico/científica/instrumental; assim como também o seu comportamento seria gerido por certa “racionalidade social” (BRACHT, 2015).

Neste sentido, se nas primeiras concepções o objetivo da EF era desenvolver o corpo em sua dimensão biológica; nas segundas, o objetivo era tornar consciente as formas de controle social do corpo, bem como oportunizar o acesso as práticas corporais com seus sentidos e significados inscritos na cultura. Assim, se a EF diz respeito a uma prática pedagógica que lida com o corpo e o movimento, compreendemos que esses conjuntos de concepções tinham a preocupação de saber qual seria o elemento *comum* que a EF possibilitaria em sua intervenção, ou seja, o conhecimento que a mesma trata e sua função social, isto é, “o que oportunizar a esse corpo?”. Neste contexto, a EF

sempre concebia algo que viria de fora e que seria inscrito no corpo, para suprir uma possível falta, que num primeiro momento seria o desenvolvimento físico e motor, e num segundo momento a percepção do controle social. O fato aqui é que sempre faltaria algo ao corpo, e que, portanto, caberia à EF preencher essa falta.

No entanto, diferente desses dois conjuntos de concepções presente na EF acerca do corpo e do movimento, podemos considerar também que começou a emergir um terceiro, os quais buscam pensar nas ações do próprio corpo frente às relações de poder que o atravessam. Neste sentido, por exemplo, não interessaria somente os efeitos da cultura sobre o corpo, mas como acontece a própria ação do corpo nas relações sociais, isto é, uma determinação que não vem apenas de fora e se inscreve nele, mas uma determinação interna do próprio corpo.

É esse terceiro conjunto de concepções que aqui nos interessa, na medida em que encontramos nestes a preocupação de buscar no corpo a possibilidade de não somente resistir às formas de domínio e controle, mas servir como base para ir além destas formas, servindo como condição para novos modos de vida, a produção de novos processos de subjetivação (BRACHT, 2015).

É partindo dessa noção de corpo que o pressuposto de nossa dissertação se dá. Se não compreendemos o corpo como passivo nas relações sociais, é porque o concebemos nas relações que ele estabelece com os outros corpos; é um corpo que busca a compreensão de como as coisas o afetam e a depender do modo como é afetado ele tem a possibilidade de ampliar sua capacidade de ação. E isso somente é possível a partir do entendimento do que há em *comum* entre um corpo e outro, tornando capaz o aumento da capacidade de agir destes corpos. Neste sentido, quanto mais o corpo se torna capaz de perceber esse *comum*, mais ele amplia sua potência de agir. No contexto da EF, no âmbito das práticas corporais, por exemplo, sendo um conjunto de corpos numa determinada prática corporal, quanto mais os corpos forem capazes de perceberem o *comum* entre todos os corpos ali presentes, mais eles serão capazes de agir no contexto daquela prática corporal. O que defendemos aqui é que fundamentalmente o que há de *comum* entre os corpos numa determinada prática corporal é a potência de fabricar movimento.

Por isso que compreendemos que a questão do objeto da EF e sua função social/pedagógica deve ser pensada a partir da problemática da percepção e produção do *comum*. Se para a EF, como prática pedagógica, se torna necessário pensar um possível “dever ser” sobre o corpo e o movimento no âmbito das práticas corporais, este deve ser

compreendido necessariamente num sentido político (já que não existe neutralidade), isto é “[...] algo que diz respeito ao ‘bem humano’ [...]” (FENSTERSEIFER, 2013, p. 28), algo que deve ser compartilhado, isto é, que é *comum* e que está pautado numa preocupação ético-política. É um elemento comum não por que como os dois primeiros conjuntos de concepções da EF concebiam seria *comum* aos corpos porque lhes faltam, mas, sim, porque este só é produzido nas próprias relações entre os corpos, ou seja, é imanente aos corpos e às suas ações. Como escreve Teixeira (2015, p. 28):

Há um problema do comum, dos bens e das riquezas que são comuns a todos – sejam as do mundo material (ar, água e todos os dons da natureza necessariamente compartilhados, assim como todos os meios materiais indispensáveis à reprodução da vida), sejam as que resultam da interação e da produção social (e que são estritamente necessárias para a própria interação e produção social, como linguagens, códigos, imagens, informação, conhecimentos e afetos).

Pensar a questão do objeto e da função da EF em termos de “problema do *comum*”, é considerar que este problema é posto pela vida, é um problema vital, como nos lembra Teixeira (2015). Posto pela vida porque não é algo dado, nem algo a ser descoberto, mas algo produzido, fabricado. Isto é:

[...] o que se postula é que o problema da produção do comum é problema posto pela vida e, até mesmo quando essa produção for tomada no nível da produção social, ela permanece sendo problema e solução postos pela vida. Portanto, não caberá, na perspectiva aqui adotada, nenhuma separação cortada entre produção vital e produção social, assumindo-se que esta última é um caso especial da primeira (TEIXEIRA, 2015, p. 31).

Neste sentido, se no primeiro e segundo conjunto de concepções, respectivamente, o corpo foi submetido à determinação seja científica (biológica) e/ou social, a partir da problemática do *comum* não há necessariamente uma cisão entre uma dimensão vital e outra social. Neste caso, o corpo seria pensado nas relações com os outros corpos em que são determinados não somente pelo modo como são afetados, mas também por uma determinação interna que é causa ativa das maneiras que o corpo é afetado. Aqui se torna indispensável a ação do corpo, este não é passivo, mas é a condição de possibilidade para a produção social. Assim, o *comum* aqui não corresponde somente ao acesso do que é produzido socialmente, como as práticas corporais, por exemplo, mas as potências que tornam possíveis a existência destas

práticas. Por isso que a produção e percepção do *comum* compreende as dimensões vitais e sociais; está centrada nas relações dos corpos, o que resulta nestas relações, o que os tornam capazes de agir.

Assim, a intenção de nossa dissertação é colocar as questões do objeto da EF no sentido da produção de teorias e de sua função, enquanto problemas da percepção e da produção do *comum*, o que no âmbito da EF seria possibilitar aos corpos em movimento as condições para fabricar, ampliar e compartilhar potências que tornam possíveis as próprias práticas corporais. Acreditamos que esse modo de problematizar nos dá a condição de pensar o corpo como condição para a produção de novos processos de subjetivação e outros modos de existência.

DELIMITANDO NOSSA QUESTÃO

Para delimitar nossa questão, entendemos que se faz necessário aqui apresentar o terceiro conjunto de concepções que citamos no tópico anterior, tanto pela necessidade de demonstrar como está acontecendo tal debate, identificando as aproximações e diferenças destas concepções, assim como, também, para situarmos a concepção de nossa dissertação em meio a esse conjunto, de modo a delimitar a questão de nossa dissertação.

Para Bracht (2014), a EF é fundamentalmente uma prática que tematiza com intenção pedagógica as manifestações da cultura corporal de movimento. No entanto, Bracht (2014) compreende que mesmo colocando o corpo e o movimento no plano da cultura, sendo a EF um saber sobre a cultura corporal de movimento, a especificidade do conhecimento com o qual a mesma lida, envolve uma ambiguidade, ou um duplo caráter: 1) um saber que se traduz num realizar “corporal”; 2) um saber sobre esse realizar corporal.

Ou seja, segundo Bracht (2014), se a EF lida com um saber prático que de certo modo resiste à teorização, na medida em que a mesma é uma prática pedagógica, é também inseparável dela uma dimensão ético-normativa. O autor compreende que essa questão para a EF se complexifica porque sabemos que a educação da sensibilidade ou do afeto é tão importante para o comportamento (ação) social e político dos indivíduos quanto a cognição. Por isso, segundo o autor:

[...] a EF é levada a uma encruzilhada ou mesmo um paradoxo: racionalizar algo que, ao ser racionalizado, se descaracteriza. Ou seja, existiria uma dimensão das experiências/vivências humanas passíveis de serem propiciadas também pelo movimentar-se (nas mais diferentes formas culturais) que ‘resiste às palavras’, ou, dito de outra forma, não é possível pedagogizá-las por via da sua descrição científica; fogem ao controle, à previsão (da ciência); são, de certa forma, únicas, singulares. [...] como tratar na EF essas experiências? Nos subordinar ao ‘desfrute lúdico’? Como construir uma prática pedagógica que, por definição, é uma intervenção racional/consciente sobre o desenvolvimento da personalidade dos indivíduos, de maneira a contemplar essas dimensões do movimentar-se humano? (BRACHT, 2014, p. 59).

O autor aponta que uma teoria da EF adjetivada de científica não dá conta da especificidade do saber que a mesma trata. Neste sentido, propõe para a área uma ampliação da noção de racionalidade, reconhecendo os limites da racionalidade científica, integrando em seu teorizar as dimensões ética e estética. Neste mesmo livro, o autor aponta um possível caminho para essa integração: “nem movimento sem pensamento, nem movimento e pensamento, mas, sim, *movimentopensamento*” (BRACHT, 1999, p. 61).

Em escrito mais recente (já que as reflexões que trouxemos aqui do autor se encontram presentes em seu livro primeiramente publicado em 1999), Bracht (2013), ao mencionar alguns desafios para a EF no que tange à relação entre a sua atividade epistemológica e a intervenção (sua função social/pedagógica), destaca que são temas importantes as relações entre corpo/movimento e pensamento; corpo/movimento e linguagem; corpo/movimento e sensibilidade ou estética.

Fizemos questão de nos prendermos um pouco mais sobre essa “ambiguidade” ou “duplo caráter” do conhecimento da EF, como destaca Bracht (2014), porque compreendemos que foi esse tipo de compreensão que fez com que surgisse os debates acerca dos limites das concepções que trataram (e tratam) o corpo e o movimento no âmbito da cultura (seja, cultura corporal, cultura de movimento ou cultura corporal de movimento), isto é, identificasse aquilo que Betti (2007) considera como sendo os “limites culturalistas”.

Neste sentido, houve uma série de autores que buscaram implicações para a atividade epistemológica da EF e sua intervenção a partir da consideração desse duplo caráter do conhecimento com o qual a mesma trata, considerando as ações do corpo no processo de produção do conhecimento. Estas implicações foram desde compreender os limites das perspectivas culturalistas da EF, como em buscar uma função da EF numa

educação estética ou pensar a potência do próprio corpo em movimento. A seguir, vamos apresentar, em linhas gerais, esse debate no sentido de mostrar como cada um traz a questão do objeto da EF e sua função, isto é, as questões que o teorizar da EF deve preocupar-se.

Betti (1994) nos aponta o que ele entende como sendo o “dilema culturalista” da EF e sinaliza seus limites; na leitura do autor, na medida em que a abordagem culturalista da área faz com que o corpo seja entendido como produto da linguagem e da cultura, esta seria explicada por si só e, portanto, vista como a causa das manifestações corporais (BETTI, 2007).

Ou seja, para o autor, alguns limites da abordagem culturalista seriam a dificuldade de se pensar porque a cultura se transforma e, principalmente, pensar a cultura como ponto de partida e fundamento do corpo/movimento. Ou seja, para ele, essa abordagem não deixa clara a relação entre corpo e cultura, tomando esta como fundamento de todo o conhecimento, inclusive do saber orgânico¹/corporal; assim, “[...] a cultura passa a ser vista como ‘causa’ das manifestações corporais; nada existiria senão sob o jugo da cultura, a qual se explicaria a si própria [...]” (BETTI, 2007, p. 209).

No sentido de avançar nessa questão, Betti (2007) destaca algumas implicações da fenomenologia de Merleau Ponty para a EF. Porém, para o autor, tal método visaria investigar as vivências por meio de descrições, correndo o risco de interpretar tais vivências como uma categoria psicológica; além disso, considerando tudo como vivência, se perderia a dimensão axiológica que é presente na educação (BETTI, 2007). Com isso, para Betti (2007, p. 211), a questão seria: “Como, então, manter as bases fenomenológicas (no plano ontológico) e ao mesmo tempo avançar para o plano epistemológico, da produção do conhecimento e da propositividade que possam orientar as tarefas pedagógicas da Educação Física?”.

Para o autor, uma possibilidade estaria nas categorias da experiência elencadas por Peirce (primeiridade, secundidade, terceiridade). Diante disso, para Betti (2007), os estudos da EF pautados na abordagem culturalista tem se preocupado tão somente com os signos já institucionalizados de uma cultura, como por exemplo, o esporte. Neste sentido, partindo de uma teoria peirciana dos signos, Betti (2007) destaca que a EF

¹ Para Betti (2007), o saber orgânico se trata de um conhecimento que não pode ser alcançado pela consciência, ou por um “puro pensamento”, nem é um saber que esgota-se pelo discurso sobre o corpo e o movimento, mas tem o corpo e movimento como condição de possibilidade.

estaria preocupado como surgem novos signos e como alguns tornam-se hegemônicos. Assim, a EF partiria não desses signos já institucionalizados, mas, sim, da dimensão da ação ou da produção de novos signos. Com isso, o aluno seria um produtor de signos, cabendo ao professor apresentar possibilidades para a produção destes signos.

Já Almeida (2012), muito pautado em Betti (2007), destaca que as abordagens culturalista da EF tratou o corpo enquanto produto da linguagem, ou seja, este seria considerado tão somente efeito da cultura. Mas, a partir da filosofia de Gil, Almeida (2012) propõe à EF considerar os efeitos do corpo sobre a cultura, em que a relação entre ambos não seja de domínio.

Para isso, o autor compreende que a EF precisaria criar um “vazio” para que os movimentos paradoxais possam agir fora dos modelos que aprisionam o corpo, abrindo os corpos, os tornando hipersensíveis (ALMEIDA, 2012). Porém, Almeida (2012, p. 14) continua: “No entanto, não basta a hipersensibilização dos corpos, sua abertura, mas é preciso que as metamorfoses de energia que o constituem sigam uma determinada direção. A cultura, como sabemos, oferece esse caminho por meio dos seus modelos de comportamento”.

Neste sentido, caberia a EF manter a dinâmica entre o polo da cultura e o polo do corpo, entre os movimentos erráticos que não significam nada a princípio, com as próprias práticas já institucionalizadas com seus códigos. Caso penda mais para um lado (corpo) do que para outro (cultura), “No primeiro caso, o corpo significa, ao mesmo tempo, demasiadas coisas e nada [...]. No segundo, entramos na ‘desgraça’ dos corpos e ficamos condenados a habitá-lo. [...] quando mais sabemos sobre a cultura corporal de movimento, menos alcançamos seu objeto (o corpo) (ALMEIDA, 2012, p. 14)”.

Para Costa (2014), o pensamento de Gil possibilita a EF não reduzir o corpo à sua significação, ou aos processos de subjetivação, corroborando com Almeida (2012) ao mencionar que possibilita também uma abertura, sensibilização do corpo. Segundo estes autores, a filosofia de Gil também permitiria considerar a ambiguidade do corpo no que tange a consideração que ele é ao mesmo tempo, “isso e aquilo”, inscrição e não-inscrição, natureza e cultura.

Isso se daria através de um corpo intensivo, que seria a ampliação da ideia de corpo(inscrição) predominante na área, como foi denunciado pelo próprio Costa (2014), Almeida (2012) e Betti (2007). Para Costa (2014), o que está em jogo é uma EF menos da repetição e mais interessada com a experimentação corporal, o que para ele impede de pensar em um construcionismo radical do corpo presente no “limite culturalista”. Ou

seja, isso implica necessariamente pensar numa relação entre corpo e cultura em que ambos sejam participantes ativos na construção do conhecimento.

Já Bracht (2012), estabelecendo uma relação entre corpo-conhecimento, movimento-conhecimento, buscou “[...] pensar a educação estética a partir do movimentar-se humano e como isso pode ser integrado a uma teoria pedagógica da Educação Física” (BRACHT, 2012, p. 15).

Uma questão importante na pesquisa de Bracht (2012) é a relação entre corpo e linguagem, que num plano geral trata antes de tudo da relação natureza-cultura. O autor, baseado em Ortega, pensa a linguagem e o corpo não em relação de oposições, mas um comum em que o corpo torna possível a linguagem.

Ao refletir sobre o conceito de experiência, Bracht (2012) destaca que a discussão em torno dessa categoria é antes de tudo uma relação entre cultura/linguagem e natureza. Por isso que a questão para este autor remete em conceber o movimento humano enquanto ligado à linguagem e a natureza. Assim, o autor propõe trabalhar na EF a ideia de movimento como uma comunicação com a natureza no sentido de estabelecer uma relação de parceria com ela.

Ver a natureza como uma aliada do movimento, e não como algo a ser dominado por este, segundo o próprio autor, possibilitaria a “[...] 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 [...]” (BRACHT, 2012, p. 35). Ou seja, significa, a partir da relação *com* a natureza, construir novas formas de movimentar-se. Nesse sentido, trata-se, para Bracht (2012), de como incluir a dimensão da experiência estética no processo pedagógico da EF.

Fensterseifer e Pich (2012) buscam uma redefinição ontológica do corpo, um modo não-metafísico de concebê-lo, compreendendo o movimento humano como uma linguagem imanente, situada no fluxo do vir a ser (devir). Nas palavras dos autores: “Nesse sentido, da dimensão corpórea é retirada sua valoração negativa, e ao corpo e ao movimento humano lhes é reconhecido status ontológico na configuração da humanidade do homem” (FENSTERSEIFER; PICH, 2012, p. 34).

No que tange as implicações dessa noção de movimento e linguagem para o campo da EF, os autores

[...] questionam de maneira radical a concepção de conhecimento que impera na escola, outorgando legitimidade aos conhecimentos

considerados secundários no campo escolar, notadamente aqueles tematizados nas disciplinas de caráter artístico e na educação física. Por outro lado, questionam o modo como essas disciplinas concebem o conjunto de práticas por elas tematizadas, bem como a necessidade de assumir a linguagem corporal como via legítima de produção de conhecimento. Contudo, essa postura implica um **desafio para o pensamento em educação, qual seja, o explorar as possibilidades e os limites de uma linguagem que não abre mão da racionalidade**, portanto da possibilidade de entendimento sobre algo no mundo, e que assume como legítimas expressões linguísticas não discursivas, as quais possam de algum modo dialogar com a racionalidade discursiva (FENSTERSEIFER; PICH, 2012, p. 34-35).

Em outro artigo, Pich, Silva e Fensterseifer (2015) concebem como tarefa política de grande importância no âmbito da educação do corpo problematizar a relação entre corpo e forma-de-vida. A partir dessa compreensão, segundo os autores seria impossível dissociar o corpo de seu modo de vida; buscaria um corpo aberto para a possibilidade de criação de outras formas-de-vida que não é pré-definido a partir de uma norma.

Pautados em Agamben, os autores indicam pensar a relação entre potência e ato, propondo uma primazia da potência em relação ao ato, no sentido de que a passagem da potência para o ato não esgota a própria potência. Neste sentido, os autores sugerem pensar a própria potência do movimento, em que o movimento não deve pressupor como necessária a existência de padrões de movimento.

Assim, para os autores, a prática pedagógica da EF não deve ser somente uma prática que objetiva a apropriação de formas predefinidas de movimento, mas, também, possui como horizonte (ético-político e estético) situar o aluno em relação com a potência do movimento, abrindo o corpo (e o movimento) para um novo uso possível. Diante disso, para os autores, esta pode ser a tarefa pedagógica e política da EF (PICH; SILVA; FENSTERSEIFER, 2015, p. 72).

Lima (2000), a partir de sua leitura do campo, identificou que essa redescoberta ou tentativa de revalorizar o corpo na EF abre um espaço para a área pensar sua produção do conhecimento e sua intervenção a partir de preocupações éticas (políticas) e estéticas. Nas palavras do próprio autor: “[...] pensamos que a problemática da legitimidade acadêmica e social da educação física poderá ser retomada de forma produtiva pela via da discussão ética e estética do corpo” (LIMA, 2000, p. 101).

Apesar das especificidades de cada produção, podemos perceber que todas, de modo geral, têm algo comum: a partir da compreensão de que a especificidade do

conhecimento que a EF trata é ambíguo ou possui um duplo caráter (saber fazer corporal; saber sobre esse saber fazer), buscou-se pensar os limites de compreender o movimento como construção cultural, levando em consideração as dimensões ético-política e estética ancoradas nas ações do próprio corpo.

Consideramos, pois, que dialogamos mais com o conjunto de autores destas concepções na medida em que compreendemos que não nos limitamos a nossa dimensão biológica, nem as formas de movimentar-se que já estão produzidas na cultura, mas, fundamentalmente, o nosso *comum* diz respeito à potência de produzir/fabricar esses movimentos. Isto é, compreendemos que levamos em consideração o duplo caráter do saber que a EF trata, quando mencionamos que não existe uma ruptura entre a produção vital² e a produção social, propondo à área pensar sua problemática do conhecimento pelas vias da produção do *comum* possibilitando a produção e compartilhamento da potência de movimento.

No entanto, como vimos acima, mesmo estes autores que buscam considerar a ambiguidade do saber da EF possuindo referenciais teóricos diferentes (Peirce, Adorno, Gadamer, Gil, Agamben, Benjamim, Nietzsche), todos buscaram pensar implicações para a atividade epistemológica e a função da EF, tendo a linguagem como foco de análise. Ou seja, se em Bracht (2012) o que está em pauta é como pensar uma educação estética a partir da prática pedagógica da EF, muito se passa por uma noção de linguagem que não está em oposição com a experiência. Já em Betti (2007), a partir da compreensão de signo em Peirce, o que o autor propõe à EF é que a mesma tenha acesso e baseie sua prática em outros níveis de signos, ou seja, de linguagem, que esteja aquém e além da cultura (que é pautada no símbolo). Já em Almeida (2012) e Costa (2014), a partir de Gil, buscaram pensar nos efeitos do corpo na cultura por meio da linguagem e, também, uma noção de corpo que escapa à significação. Assim como em Fensterseifer e Pich (2012) buscando uma noção de linguagem que abraze o corpo ao devir, considerando esse corpo nesse processo.

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

² A produção vital aqui está relacionada com o que Spinoza chamou de *conatus*, ou seja, da força de agir, do grau de potência de ação de um determinado corpo. Exploramos mais este conceito nos próximos capítulos.

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 *afecto*. Na medida em que o debate acerca da atividade epistemológica e intervenção social da EF, ou seja, seu teorizar, reivindica repensar o lugar do corpo na sua relação com a cultura e com a produção do conhecimento por uma via ética e estética, como detectou Lima (2000), a questão base que está em jogo é: “o que pode o corpo?”. Ou melhor: “o que pode o corpo em movimento”?

Por isso, compreendemos que se faz necessário colocar o debate da atividade epistemológica da EF (ou de seu objeto) e sua intervenção social/pedagógica (que na perspectiva que defendemos aqui deve estar pautada numa dimensão ético-política), isto é, as questões do seu teorizar, em termos da problemática da percepção e produção do *comum* – como tratamos no início da introdução. E isso somente é possível na medida em que houver uma investigação sobre os *afectos*, já que, segundo Spinoza (2013), Deleuze (2002) e Teixeira (2015), o *comum* só é produzido na composição dos corpos, isto é, na produção de *afectos*. Assim como também os *afectos* dizem respeito simultaneamente à produção vital e social, ou seja, está *entre*, nos faz passar de uma à outra, na medida em que ele (o *afecto*) é nossa própria potência em variação (dimensão vital) e essa potência se constitui e entra em variação somente nos encontros entre os corpos (dimensão social).

Neste sentido, inspirados principalmente na filosofia de Spinoza e Deleuze, e considerando que o duplo caráter do saber que a EF nos leva a pensar a problemática do *comum*, realizamos uma pesquisa mais atenta às contribuições que uma investigação sobre corpo e o *afecto* pode abrir à EF novas possibilidades para pensar as questões de sua atividade epistemológica e sua função social/pedagógica.

Assim, nos aproximamos dos autores que buscaram pensar a atividade epistemológica e a intervenção da EF, isto é, seu teorizar, a partir do duplo caráter do saber que a área trata (BETTI, 2007; BRACHT, 2012, 2014; LIMA, 2000; FENTERSEIFER; PICH, 2012; PICH; SILVA; FENSTERSEIFER, 2015; ALMEIDA, 2012; COSTA, 2014), mas ao mesmo tempo nos diferenciamos destes na medida em que nossa dissertação se deu pela via de pensar tais problemáticas da EF enquanto problemática da percepção e produção do *comum*, através de um determinado circuito e produção de *afectos*.

Neste sentido, nossa preocupação não é a propor um objeto para a EF, nem estabelecer uma teoria da EF, mas o que pretendemos é recolocar um problema,

identificando que se a EF pensou seu teorizar e sua intervenção a partir das vias as quais apresentamos aqui, então como seria “se” fizessemos passar tais questões pelas vias da problemática do *comum*?

Deste modo, nossa dissertação gira em torno da seguinte questão: o que significa então pensar as questões da atividade epistemológica e a intervenção social/pedagógica, (presentes em seu teorizar) da EF em termos da problemática da percepção e produção do *comum* a partir de um circuito dos *afectos*?

NOSSAS “LINHAS” TEÓRICO-METODOLÓGICAS

Metodologicamente, nossa dissertação caracterizou-se como uma pesquisa de cunho bibliográfica abordada sob o viés qualitativo. Para Mattos et al. (2008, p.38), a pesquisa bibliográfica “[...] recolhe e seleciona conhecimentos e informações acerca de um problema ou hipótese já organizados e trabalhados por outro autor, colocando o pesquisador em contato com materiais e informações sobre determinado assunto.” Diante disso, a pesquisa teórica possibilita, ao entrar em contato com as informações, reconstruir teorias, ideias, conceitos sobre um determinado objeto em uma determinada área. Neste sentido, é necessário um rigor no que tange à análise dos conceitos, visando a compreensão das ideias do autor a quem se tem o interesse de estudar.

Selecionamos algumas obras de Deleuze e uma de Spinoza que nos possibilitou investigar a noção de corpo dos autores, bem como a relação destes com os *afectos* e a produção do *comum*. As obras escolhidas foram as seguintes:

De Spinoza, selecionamos seu livro “Ética” (SPINOZA, 2013). Considerado sua principal obra, o livro é dividido em cinco partes, em que na primeira, denominada de “Deus”, possui todo o argumento ontológico de sua teoria, sobretudo a noção de substância única, atributos da substância e modos da substância. Na parte dois (A natureza e a origem da mente), Spinoza analisa o que é a mente, sua natureza. Nas partes três (A origem e a natureza dos *afectos*), quatro (a servidão humana e a força dos afetos) e cinco (a potência do intelecto ou a liberdade humana), o filósofo holandês buscou compreender a origem dos afetos e como eles são produzidos, bem como sua relação com a servidão e a liberdade humana.

Das obras de Deleuze, selecionamos: “Diferença e repetição” (DELEUZE, 2006), livro importante para compreensão do autor francês, haja vista que nele há

grande parte de seus pressupostos filosóficos que fundamentam sua obra de maneira geral.

“Lógica do sentido” (DELEUZE, 2003), no qual já podemos visualizar uma noção de Corpo sem Órgãos (CsO), apesar de o autor ainda não usar esse termo, bem como as ideias acerca do mesmo ainda serem elementares. Mas já podemos visualizar o "embrião" para a posterior formulação do conceito. Nele também encontramos a noção de acontecimento, muito importante para sua filosofia e sua noção de atual e virtual.

Utilizaremos, além disso, os livros de Deleuze sobre Spinoza intitulado de “Spinoza: filosofia prática” (DELEUZE, 2002a) e “Spinoza e o problema da expressão” (DELEUZE, 2002b), que é baseado nas noções dinâmica e cinética de corpo, no sentido de conceber o mesmo não como uma forma, mas a partir de suas velocidades e lentidões, noções essas de suma importância para o conceito de CsO. Além disso, estes livros são importantes devido a outros elementos do pensamento de Spinoza que também são caros à Deleuze e sua filosofia: a teoria da substância única e imanente, as noções de afeto, afecção, potência e ética ao invés de uma moral.

“Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia” (DELEUZE; GUATTARI, 2010), no qual Deleuze, já em parceria com Guattari, traz o conceito de CsO (em um primeiro sentido mostrando o caráter de desconstrução do CsO), bem como o de máquinas desejanter. Seleccionamos também outro livro dos autores: o volume 3 de “Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia” (DELEUZE; GAUATTARI, 2012), oportunidade em que trazem um importante texto e central para nossa pesquisa, denominado de “Como criar para si um Corpo sem Órgãos?”, onde os autores destacam a dimensão produtiva do CsO.

Para uma melhor compreensão do conceito de CsO, seleccionamos mais duas obras resultantes da parceria entre os dois autores: o volume 1 do livro “Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia” (DELEUZE; GUATTARI, 1995); e a obra “O que é Filosofia?” (DELEUZE; GUATTARI, 1993). O primeiro é importante para nós na medida em que traz um capítulo acerca dos estratos, elemento esse central para compreensão do CsO; e outro capítulo sobre o conceito de rizoma, o qual é fundamental para o pensamento deleuzeano; bem como as noções de território, desterritorialização e reterritorialização. No segundo, os autores trazem sua reflexão do que é fazer ciência, filosofia e arte, ou seja, o modo de pensar específico de cada uma. Fizemos também o uso de obras de alguns comentadores do filósofo francês e do holandês.

Nos valem dos próprios estudos da EF, que buscaram pensar as questões da atividade epistemológica da área e sua intervenção social/pedagógica a partir da consideração da ambiguidade do saber que a EF trata (como situamos no tópico anterior), considerando o corpo como possibilidade para criação de novos modos de vida e processos de subjetivação.

Deste modo, a construção de nossa dissertação se deu em dois capítulos: no primeiro, nosso objetivo geral foi identificar o que é o *comum*, como acontece sua produção e o que ele faz ressoar na teorização em EF. Para isso, num primeiro momento, com Deleuze, Spinoza, Teixeira, Negri e Hardt, buscamos compreender o que é e como se dá a construção do *comum* a partir dos *afectos*. Em seguida, estabelecemos uma relação entre a produção do *comum* e os gêneros de conhecimento, propostos por Spinoza. Num terceiro momento, buscamos implicações para a EF a partir das relações entre o *comum* e os gêneros do conhecimento, acenando um conjunto de implicações que apontam para a EF a fabricação da cultura corporal de movimento como um horizonte ou plano de composição entre os corpos em movimento, possibilitando à área pensar sua atividade epistemológica a partir de uma noção de corpo e movimento como uma produção vital e social.

Já no segundo capítulo nos atemos mais à dimensão ético-política, na medida em que tentamos mostrar as condições da construção da cultura corporal de movimento e o que ela possibilita aos corpos em movimento. Para isso, nos valem do debate acerca do “virtual” e do “atual” em Deleuze, bem como apresentamos a noção de plano de composição. Em seguida, discutimos a relação entre o conceito de Corpo sem Órgãos (CsO) e a construção de um plano de composição/imanência, o que nos levou a compreender o conjunto práticas do CsO fundamentalmente como um circuito de *afectos*, principalmente o desamparo e a alegria. Tais conceitos nos deram a possibilidade de conceber a cultura corporal de movimento como um plano de composição, isto é, um plano que torna possível a fabricação, ampliação e compartilhamento da potência de movimento dos corpos em movimento. Diante disso, buscamos entender que as práticas corporais, em uma primeira instância, dizem respeito a regimes de afecções e determinados circuitos de *afectos*, que possibilitam aos corpos uma variação e ampliação de sua potência de movimento. Por fim, a partir desta compreensão mostramos como as práticas corporais podem colocar questões e implicações ético-políticas e de vida para a prática pedagógica da EF, na medida em que

a mesma pode ser condições para os sujeitos produzirem novos modos de existência e novos processos de subjetivação.

CAPÍTULO 1

EDUCAÇÃO FÍSICA, CORPO, CULTURA (CORPORAL DE MOVIMENTO) E A PRODUÇÃO DO *COMUM*

1.1 A PRODUÇÃO DAS *NOÇÕES COMUNS*

Uma questão essencial da filosofia de Spinoza é a de como produzir *noções comuns*. Para compreender o que são essas noções e porque elas são importantes para Spinoza, é necessário sabermos o que são ideias adequadas, já que para o filósofo holandês as noções comuns são as primeiras ideias adequadas que temos. Para isso, nos amparamos aqui, também, na leitura que Deleuze (2002a, 2002b) faz da teoria spinoziana das *noções comuns* e dos *gêneros de conhecimento*.

Porém, para compreender o que é uma ideia adequada, é importante destacarmos aqui o que são afecções, *affectos* e potência. O primeiro diz respeito ao estado do corpo afetado, implicando a presença do corpo afetante (DELEUZE, 2002a), ou seja, são as inscrições ou marcas de um corpo no outro diante de um encontro entre os mesmos. Já os *affectos* é a transição de um estado a outro (DELEUZE, 2002a) ou, dito de outra forma, é a variação ou passagem (aumento ou diminuição) de um grau menor a um maior (ou vice versa) da potência dos corpos, a qual é justamente dessa potência que decorre a capacidade de compreender e agir do corpo, ou seja, o *affecto* é a nossa própria potência em variação a partir das afecções que o corpo sofre. Isso quer dizer que a depender das afecções e dos *affectos*, minha potência de compreender e agir é aumentada ou diminuída.

Neste sentido, a potência corresponde à tendência a perseverar na existência, se mantendo e se abrindo ao máximo a aptidão que o corpo tem para ser afetado (DELEUZE, 2002a). Por isso Spinoza (2013, p. 311), na proposição 38 da quarta parte da *Ética*, enfatiza que é útil ao homem tudo aquilo que possibilita ao corpo poder ser afetado de muitas maneiras, favorecendo o próprio corpo a perseverar em sua existência. Se a potência do corpo é ser afetado de várias maneiras, a potência da mente corresponde em perceber ou formar ideias das afecções sofridas pelo corpo – na medida em que o objeto da mente é o corpo. Decorre disso que a potência da mente de produzir ideias é favorecida tanto quanto mais o corpo é afetado. Dito de outro modo, na medida em que o corpo aumenta sua capacidade de ser afetado, a mente aumenta sua

capacidade de perceber as afecções do corpo, conforme Spinoza (2013, p. 107) destaca na demonstração da proposição 14 da segunda parte da *Ética*.

Tendo esclarecido os conceitos de afecção, *afecto* e potência, seguimos para o conceito de ideia adequada. Segundo Deleuze (2002b), para Spinoza uma ideia necessariamente corresponde a um objeto ou a alguma coisa. Mais precisamente, a ideia representa aquilo que acontece em nosso corpo, isto é, o efeito de um corpo sobre o nosso, suas marcas (afecções) deixadas em nós. Deleuze (2002a) nos mostra que nossas ideias são ideias das afecções de nosso corpo, a qual representa o estado do mesmo e a presença do corpo que nos produziu tais afecções.

Antes de avançar na compreensão de ideia adequada, é necessário entender o que é uma ideia inadequada. Conforme a proposição 13 da segunda parte da *Ética*, para Spinoza (2013, p. 97) a mente é ideia do corpo, mais precisamente, ideia das afecções do corpo, ou seja, ideia das modificações que o corpo sofre através dos efeitos dos outros corpos nele mesmo. Diante disso, Deleuze (2002b) afirma que se conhecemos os corpos exteriores, nosso próprio corpo ou nossa própria mente, é tão somente devido a essas ideias das afecções. Ou seja, [...] só percebemos os corpos exteriores enquanto eles nos afetam, só percebemos nosso corpo enquanto ele é afetado, percebemos nossa alma [ou mente] através da ideia da afecção (DELEUZE, 2002b, p. 100).

Decorre disso que: quando definimos um corpo exterior, nos referimos apenas ao efeito dele sobre o nosso corpo; aquilo que chamamos de “eu” é apenas a ideia que temos de nosso corpo e da nossa mente enquanto sofremos o efeito de uma afecção vinda de um corpo exterior (DELEUZE, 2002b, p. 100). Neste sentido, conhecemos somente o efeito do outro corpo sobre nosso e desconhecemos esse outro corpo em sua multiplicidade. Também menciona Deleuze (2002b) que essas ideias das afecções indicam um estado do nosso corpo, mas não explicam a natureza do corpo exterior; por isso essas ideias são imagens (imaginação) que negam a causa, recolhendo apenas o efeito, ou seja, negamos a multiplicidade do corpo exterior, o definindo (produzindo uma ideia dele) apenas mediante a uma única ação sua sobre o meu próprio corpo.

A esse tipo de ideia Spinoza (2013, p. 127) vai chamar de ideia inadequada. Ela é inadequada porque consiste na privação de conhecimento, que segundo Deleuze (2002b) é uma dupla privação, em que ela nos priva do conhecimento de nós mesmos e do conhecimento do corpo exterior o qual nos afetou. Assim,

[...] ideia inadequada é, portanto, uma ideia que envolve a privação do conhecimento de sua própria causa, tanto formal quanto materialmente. É nesse sentido que ela permanece inexpressiva: ‘truncada’, como se fosse uma consequência sem suas premissas (DELEUZE, 2002b, p. 101).

Por isso Deleuze (2002) destaca que naturalmente produzimos ideias inadequadas, já que tais ideias não exprimem suas causas, bem como não podem ser explicadas por nossa potência de conhecer. Ou seja, nos é privado o conhecimento das partes de nosso corpo, dos corpos exteriores, de nossa mente, em suma, desconhecemos nossa própria potência de ação (ou seja, potência do corpo) e compreensão (potência da mente).

Importante aqui novamente destacar o caráter de privação de conhecimento que a ideia inadequada nos proporciona. Ela não nos leva a conhecer nada do corpo exterior, nem de nosso corpo, a não ser somente o efeito do outro corpo e sua presença, bem como nosso estado atual. Por isso Deleuze (2002a) destaca que tais ideias afecções são signos que nos indicam apenas nosso estado atual, ou seja, a modificação sofrida em nosso corpo mediante o encontro com outros corpos. No entanto, essa ideia corresponde tão somente os efeitos dos outros corpos sobre o nosso, sem explicar a causa e a multiplicidade dos corpos envolvidos no encontro. Tais ideias dizem respeito à consciência,³ invertendo a ordem das coisas, tomando os efeitos pelas causas, “[...] o efeito de um corpo sobre o nosso, ela vai convertê-la em causa final da ação do corpo exterior; e fará da ideia desse efeito a causa final de suas próprias ações. Desde esse momento, tomar-se-á a si própria por causa primeira e invocará o seu poder sobre o corpo” (DELEUZE, 2002a, p. 26).

Diferentemente as ideias inadequadas, as adequadas segundo Deleuze (2002a), são completamente diferentes, pois não representam mais os estados das coisas daquilo que nos acontece, mas, sim, aquilo que somos e aquilo que são as coisas, haja vista que

³ Se para Deleuze (2002b), como veremos mais adiante, a razão produz ideias adequadas na medida em que a mesma é o esforço em organizar os encontros de modo que nesses encontros sejam formadas noções comuns; em contrapartida, a consciência, enquanto nossa condição natural de conhecimento, recolhe em um encontro entre corpos os efeitos desconectados de sua causa, ou seja, não nos faz conhecer nossa potência nem a multiplicidade do corpo que nos afetou, produzindo uma ideia inadequada. Neste sentido, a consciência é a nossa capacidade de produzir a ideia (inadequada) de uma afecção corporal de modo a perceber somente o efeito produzido no meu corpo, assim, desconheço meu corpo e o corpo exterior para além desse efeito, criando a ilusão de que os corpos são somente o que o efeito que eu percebi me dizem deles. Por isso, a partir de Spinoza, Deleuze (2002a, p. 23-24) destaca que não sabemos o que pode o corpo: “falamos da consciência e de seus decretos, da vontade e de seus efeitos [...] mas nós nem sequer sabemos de que é capaz um corpo [...] como dirá Nietzsche, espantamo-nos diante da consciência, mas ‘o que surpreende é, acima de tudo, o corpo...’”

estas ideias adequadas explicam-se pela nossa potência de conhecer e compreender. Neste sentido, ela não é representativa, mas expressiva, pois sua matéria não é buscada num conteúdo representativo, mas expressivo, e por isso é epistemológica.

Aqui é necessário destacar o seguinte: as ideias adequadas são expressivas na medida em que, diferentemente das inadequadas, elas expressam o efeito ligado à causa, expressando a multiplicidade e a potência dos corpos que foram afetados no encontro. As ideias adequadas são necessariamente epistemológicas porque, por expressarem a causa, ela nos leva ao conhecimento do próprio corpo e do corpo exterior em suas multiplicidades. Enquanto que as ideias inadequadas, por se pautarem na representação, nos leva a perceber somente os efeitos desconexos da causa. Portanto, se em Spinoza conhecer é conhecer pelas causas (DELEUZE, 2002a), as ideias adequadas, por expressarem as causas, são necessariamente epistemológicas; ao passo que as ideias inadequadas, por levar a perceber os efeitos, elas são apenas representativas, nos privando de conhecer as causas.

Decorrente disto, antes de tudo, a ideia adequada ela é expressiva, em que o termo adequado, como nos adverte Deleuze (2002b), não significa uma correspondência entre uma ideia e o objeto a qual designa, mas a conveniência interna (ou seja, pela essência/grau de potência) da ideia com o que ela exprime, isto é, a causa. Assim, para a ideia ser adequada ela deve exprimir/envolver a coisa e sua causa. “A ideia adequada é exatamente a ideia como se estivesse exprimindo sua causa” (DELEUZE, 2002b, p. 90).

Dito de outro modo, a ideia adequada é necessariamente o conhecimento das relações (e a essência ou grau de potência) que envolvem ou constitui o objeto dessa ideia. Deleuze (2002b) diz que as noções *comuns* são ideias adequadas, na medida em que produzem uma noção *comum* entre o meu corpo e outro, quando este me afeta de alegria, de modo a favorecer minha potência de pensar e compreender, ou seja, de ter ideias adequadas, me levando a conhecer aquilo que me afetou, pelas causas e as relações que constitui sua multiplicidade e não somente os efeitos. Neste sentido, Deleuze (2002a, p. 99) entende *noção comum* como sendo a “[...] representação de uma composição entre dois ou vários corpos [...]”. Dito de outro modo, a produção das noções *comuns* é a expressão da composição dos corpos; expressa, portanto, uma composição de potências. Porém, antes de avançarmos, é preciso esclarecer como Spinoza define um corpo.

Para compreendermos a noção de corpo em Spinoza, é necessário abordar a relação entre a natureza e o homem, ou seja, o que o homem é em meio à natureza. Ele

parte de sua teoria da substância única para estabelecer essa relação entre natureza e homem. Por substância, na definição três da primeira parte da *Ética*, Spinoza (2013, p. 13) entende aquilo que existe em si mesmo, que por si mesmo é concebido e que sem ela nada pode existir, ou seja, ela é causa de todas as coisas. Importante destacar aqui que essa substância Spinoza (2013, p. 13) compreende como sendo Deus ou Natureza,⁴ conforme a definição 6 da primeira parte da *Ética*.

Neste sentido, a substância enquanto causa de si e de todas as coisas, seria a Natureza dita naturante, enquanto que a Natureza dita naturada é tudo que é feito, ou seja, “produto” da Natureza naturante como sendo causa (DELEUZE, 2002a). Importante destacar, aqui, que Natureza naturante e naturada estão vinculadas por uma mútua imanência (DELEUZE, 2002a); isso porque, conforme Chauí (2011, p. 70):

Ao causar-se a si mesmo, pondo por si mesmo a necessidade de sua própria existência, Deus [Natureza naturante] faz existir todas coisas singulares [Natureza naturada] que O exprimem porque são efeitos de Sua potência infinita. Em outras palavras, a existência da substância infinita é, simultaneamente, a existência de tudo o que sua potência gera e produz: Deus é causa eficiente imanente de todos os seres que seguem necessariamente de sua essência absolutamente infinita, não se separa deles, e sim se exprime neles e eles Os exprimem.

Decorre disso que há duas maneiras de existir: a da substância e seus atributos (qualidades da substância) e a dos modos da substância (modificações da substância). Segundo Deleuze (2002a), para Spinoza, enquanto homens, conhecemos apenas dois atributos, ou seja, duas qualidades da substância: pensamento e extensão. Isso porque só podemos conhecer da substância através daquilo que envolve nossa essência, ou seja, aquilo que nos constitui, que é o corpo (este que está no atributo extensão) e a mente (que está no atributo pensamento). Só conhecemos a extensão e o pensamento pela potência de agir e potência de compreender, respectivamente.

Assim, o homem é um modo finito (já que não é causa de si, mas efeito da substância) de dois atributos – extensão e pensamento –; “[...] uma maneira de ser singular, constituída pela mesma unidade complexa que a de sua causa imanente,

⁴ No entanto, o Deus de Spinoza não tem nada a ver com o Deus judaico-cristão; diz respeito à Natureza enquanto a realidade em que todas as coisas estão e todas as coisas são produzidas, na mesma medida em que as coisas exprimem essa realidade. Ou seja, o Deus o qual Spinoza se refere não está em uma condição de transcendência em relação às coisas produzidas por ele (tal como o Deus judaico-cristão), mas em condição de imanência, na medida em que Deus existe quando produz as coisas que o exprimem em sua essência, haja vista que são efeitos de sua potência de criar. Ou seja, Deus existe enquanto imanente a todas as coisas se exprime nelas (já que as coisas são efeitos de sua potência) e elas o exprimem.

possuindo a mesma natureza que ela: pelo atributo pensamento, é uma mente; pelo atributo extensão, um corpo” (CHAUÍ, 2011, p. 72). Ou seja, o homem é um ser singular, constituído de mente e corpo simultaneamente.

Assim, Deleuze (2002a, 2002b) nos mostra que, para Spinoza, o corpo nada mais é do que um modo finito pertencente ao atributo extensão. Segundo o autor, na *Ética*, Spinoza o compreende como modo finito, em que o corpo se apresenta da seguinte maneira: uma essência que nada mais é do que um grau de potência; um poder de ser afetado e de afetar, em que esse grau de potência se exprime; e as afecções que preenche esse poder.

Neste sentido, um corpo pode ser afetado de diversas maneiras, na medida em que o mesmo é constituído por partes extensivas que entram em relações que caracterizam esse corpo – por isso que, em Spinoza, uma singularidade já é por si só composta, tal como veremos mais adiante. Dito isto, o corpo é considerado a partir das maneiras que tem de preencher seu poder afetar e ser afetado. Deleuze (2002b) aborda isso muito bem ao mostrar que um cavalo, um homem ou mesmo dois homens, se comparados, não tem o mesmo poder de serem afetados, ou seja, eles não são afetados pelas mesmas coisas ou, então, se afetados pela mesma coisa, não são afetados da mesma maneira.

Isso nos mostra que as relações entre as partes extensivas que caracterizam um corpo dependem desse seu poder de ser afetado, na medida em que um corpo deixa de existir quando não consegue manter as relações entre as partes extensivas que lhes caracterizam; da mesma maneira, um corpo passa a não mais existir também quando não consegue ser afetado de um grande número de maneiras (DELEUZE, 2002b). Assim, Deleuze (2002b, p. 147) assinala que “[...] uma relação não pode ser separada de um poder de ser afetado”. O autor nos mostra que, em decorrência disso, para Spinoza, as perguntas “qual é a estrutura de um corpo?” e “o que pode um corpo?” são equivalentes, de modo que a estrutura de um corpo é a composição das relações entre as partes extensivas que o caracterizam e o que pode um corpo diz respeito à sua essência (ou grau de potência) e limites de seu poder de ser afetado.

Nessa mesma esteira, Deleuze (2002a), em seu livro “*Espinoza: Filosofia prática*”, nos mostra que, em Spinoza, um corpo não é definido a partir de sua forma ou função, mas de duas proposições: uma cinética e outra dinâmica. Na primeira, o corpo é definido a partir de suas relações de movimento e repouso, lentidão e velocidade, ou

seja, é a estrutura do corpo; na segunda define-se diante do poder de afetar e ser afetado – seu grau de potência.

Enquanto proposição cinética, o que está em jogo são as relações que um corpo estabelece com outros corpos a partir dos encontros. Neste sentido, um corpo, ou seja, uma singularidade, já é por si só múltipla na medida em que é composto por relações entre as partes extensivas que lhe caracteriza. É isso que Teixeira (2015, p. 32), a partir de Deleuze, expressa quando traz a ideia de que toda coisa singular é uma coisa composta, e o que define um corpo enquanto algo singular é o “[...] conjunto de partes extensivas sob uma dada relação que é a que lhe caracteriza”.

Já enquanto proposição dinâmica, o corpo se define pelos *afectos* de que é capaz. Segundo Deleuze (2002a), Spinoza compreende um *afecto* como sendo as afecções do corpo pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída. Neste sentido, o corpo como modo finito, ao se encontrar com outro corpo e ser afetado por este, tem capacidade de ação aumentada ou diminuída. Se sua potência de agir foi aumentada, dir-se-á que o corpo experimentou um *afecto* de alegria; ao contrário, se sua capacidade de ação foi diminuída, houve um *afecto* de tristeza. É assim que nossa potência de agir entra em variação de acordo com nossa relação com os corpos exteriores (DELEUZE, 2002a), ou seja, nosso poder de ser afetado é preenchido a partir das mais variadas condições conforme os encontros que nós organizamos ou que aparecem diante da contingência da vida.

Aqui se faz necessário introduzir uma primeira distinção entre dois tipos de *afectos*: paixões e ações. Quando a causa do *afecto* produzido em nós não envolve nossa potência de agir (e compreender), dir-se-á que este é um *afecto* paixão. Em contrapartida, se a nossa potência está envolvida na produção do *afecto*, este é uma ação.

O conceito de causa adequada e causa inadequada nos ajuda a compreender melhor a distinção entre *afecto* paixão e ação. Na definição 1 da terceira parte da Ética, Spinoza (2013) menciona que entende por causa adequada aquela cujo efeito é percebido e distinto por ela mesma. Causa inadequada é aquela a qual o efeito não pode somente ser compreendido por ela. Decorre disso que somos passivos quando somos causa inadequada dos nossos *afectos*; somos ativos quando somos causas adequadas de nossos *afectos*. Assim, “[...] quando podemos ser causa adequada de alguma dessas afecções, por *afecto* compreendo, então, uma ação; em caso contrário, uma paixão” (SPINOZA, 2013, p. 163).

A partir dessa primeira distinção entre *afectos* paixões e ações podemos definir dois tipos de paixões: tristes e alegres. Conforme Deleuze (2002a), até mesmo os *afectos* que são baseados na alegria, ou seja, que aumentam nossa potência de agir, podem ser paixões. Spinoza (2013), na demonstração da proposição 59 da quarta parte da Ética, destaca que a alegria só é má na medida em que impede o homem de agir. Ou seja, mesmo que seja produzido no corpo um *afecto* de alegria, se este não for causa adequada da alegria, denominamos esta de paixão alegre.

Tomamos o seguinte exemplo: consideremos uma pessoa que tenha sua vida baseada em encontros ao acaso. Nessa aleatoriedade dos encontros que a mesma experimenta, de maneira geral, são produzidos *afectos* de alegria e *afectos* de tristeza. Mesmo esses *afectos* de alegria aumentando sua potência de agir são considerados paixões, na medida em que as causas deles não são a própria potência de agir da pessoa, ou seja, quando esses encontros não são organizados e produzidos por sua potência, mas, sim, são produzidos conforme a aleatoriedade dos encontros. No entanto, como veremos mais à frente, essas paixões alegres são importantes para a posse da potência de agir do corpo.

Neste sentido, Deleuze (2002a) compreende que essa concepção de corpo baseada nas proposições cinética e dinâmica diz respeito, antes de tudo, a conceber e compreender as amplitudes e limiares (mínimo e máximo) das relações de velocidade e lentidão e dos poderes de afetar e ser afetado que um corpo possui. O que interessa principalmente é a produção, identificação e compreensão das variações e transformações do corpo mediante suas relações e seus poderes. Dito de outra forma, dado um determinado corpo, o que interessa é saber quais corpos se compõem com ele, quais os *afectos*, se estes diminuem ou aumentam sua potência de agir, ou seja, o que pode esse corpo num dado encontro, numa determinada relação. Isto é, como estes corpos podem entrar em relação de modo a se comporem. Qual a condição que podemos criar de modo a se colocar nessa relação que permita a composição

Essa concepção de corpo é imprescindível para a produção do *comum*, pois as *noções comuns* ocorrem justamente quando as relações (movimento e repouso) que correspondem a dois corpos se compõem, elevando a potência de ambos afetarem e serem afetados, os possibilitando tomarem para si sua potência, haja vista que sua capacidade de ação e compreensão foi elevada diante da composição entre ambos os corpos. É como se a potência de um corpo se adicionasse a potência do outro, aumentando-as no sentido de ação e compreensão (do corpo e da mente,

respectivamente). Neste sentido, essa composição de potências é necessariamente um bom encontro, na medida em que houve uma relação de conveniência entre ambas, pois foram preenchidas por *affectos* de alegria (ao aumentar ou favorecer a potência de agir do corpo e de compreender da mente). Ao contrário, se estas potências fossem desfavorecidas, ou decompostas, seria no caso um mau encontro, pois houve uma circulação de *affectos* paixões.⁵

Assim, as *noções comuns* só podem ser produzidas nos encontros dos corpos, estes que acontecem somente diante da intersecção da proposição cinética e dinâmica de corpo. Por isso Deleuze (2002a) insiste que essas *noções comuns* são ideias práticas que estão em relação com nossa potência (de agir e compreender), pois sua ordem de formação diz respeito a como podemos ordenar os *affectos* e encadeá-los entre eles mesmos. Em decorrência disso, “[...] as noções comuns são uma Arte, a arte da própria *Ética*: organizar os bons encontros, compor os relacionamentos vivenciados, formar as potências, experimentar” (DELEUZE, 2002a, p. 124). É inclusive devido a essa dimensão eminentemente prática que diz respeito às misturas, as composições e experimentações que Deleuze (2002a) assinala a filosofia spinozana como uma “Filosofia Prática” – como nos mostra o título de uma das obras deleuzianas acerca da filosofia de Spinoza (Espinosa: filosofia prática). É justamente esse processo prático de composição que permite tomar posse da potência de agir e pensar, que está expresso na produção das *noções comuns* e que pretendemos, em seguida, explicar de maneira um pouco mais detalhada.

Deleuze (2002a) destaca que, a partir das condições naturais, estamos condenados a experimentar paixões e estas nos mantêm afastados de nossa potência de agir. Isso acontece na medida em que, para Spinoza (2013, p. 273), “Padecemos [ou seja, experimentamos paixões] à medida que somos uma parte [finita] da natureza, parte esta que não pode ser concebida por si mesma, sem as demais”. Ou seja, naturalmente experimentamos paixões, pois ao ser parte finita da natureza, entramos em relação com as demais partes (outros corpos e mentes) de modo que estas partes são “[...] também causas e forças que atuam sobre nós. A passividade, isto é, o poderio de forças externas sobre nós, é natural e originária” (CHAUÍ, 2011, p. 88). Por isso Spinoza (2013, p. 273), na proposição 3 da quarta parte da *Ética*, destaca que: “A força pela qual o homem

⁵ No entanto, se faz necessário destacar que nem toda paixão triste significa impotência. Nem todo sofrimento é patológico, na medida em que, mesmo tristes, podemos nos alegrar quando compreendemos a causa dessa tristeza, como veremos mais à frente ao tratarmos das noções comuns mais gerais.

persevera no existir [sua potência] é limitada e é superada, infinitamente, pela potência das causas exteriores”.⁶

No entanto, lembra Deleuze (2002b) que existem dois tipos de paixões: as tristes, que nos afastam de nossa potência; e as paixões alegres, que nos aproximam de nossa potência a aumentado ou a favorecendo. É importante destacar aqui que enquanto somos afetados por paixões, não temos ainda posse de nossa potência de agir; no entanto, ao experimentarmos paixões alegres, nos aproximamos dela e, neste sentido, a mesma é uma pré-condição para nos tornarmos ativos. É devido a isso que Deleuze (2002b, p. 189) destaca que a primeira pergunta da *Ética* de Spinoza é: “[...] que fazer para ser afetado por um máximo de paixões alegres?”.⁷

É nesta pergunta que surge o primeiro papel da Razão, a qual “[...] no princípio da sua gênese, ou sobre seu primeiro aspecto, é o esforço para organizar os encontros de tal maneira que sejamos afetados por um máximo de paixões alegres” (DELEUZE, 2002b, p. 189). No entanto, Deleuze (2002b) reforça que não basta experimentarmos um máximo de paixões alegres, pois uma ação não é a soma de paixões, haja vista que a mesma ainda nos mantém separados de nossa potência de agir (apesar de ser capaz de nos aproximar dela). É neste sentido que o autor nos mostra a segunda pergunta da *Ética*: “[...] que fazer para produzir em si afecções ativas [*afectos* ações]?” (DELEUZE, 2002b, p. 189).

Importante destacar que estas afecções ativas são necessariamente alegrias, as quais podem ser passivas ou ativas, em que a distinção entre ambas, segundo Deleuze (2002), é apenas a causa: a alegria passiva é produzida por um objeto exterior (corpo, por exemplo) que convém ao nosso corpo e que aumenta nossa potência de agir, mesmo que ainda não possuímos uma ideia adequada de nós mesmos e do outro corpo. Já a alegria ativa é derivada de nós mesmos, ou seja, de nossa potência de agir, derivando de uma ideia adequada em nós. O autor ainda nos lembra que as alegrias passivas convém com a razão na medida em que aumenta nossa potência de agir e sendo a razão a potência de agir da alma, as alegrias ativas derivam da razão. Assim, “[...] quando Spinoza sugere que aquilo que convém com a razão também pode nascer dela, ele quer

⁶ Na demonstração da mesma proposição, Spinoza (2013, p. 273), exemplifica: “Com efeito, dado um homem, existe outra coisa, digamos, A, mais potente. E dado A, existe ainda outra, digamos, B, mais potente que A, e assim até o infinito. Portanto, a potência do homem é definida pela potência de uma outra coisa e é superada, infinitamente, pela potência das causas exteriores”.

⁷ Importante destacarmos que buscar ser afetado por um máximo de paixões alegres deve estar acompanhado de um critério ético: não posso ser potente (alegre) com o outro impotente (triste). Se numa relação eu me potencializo, o outro também deve se potencializar. Isto é, deve ser uma relação de composição que permita tanto eu quanto o outro continuar perseverar na existência.

dizer que toda alegria passiva pode dar lugar a uma alegria ativa que só se distingue dela pela causa” (DELEUZE, 2002b, p. 190).

É aqui que entra a importância das *noções comuns*, pois é através delas que somos capazes de termos ideias adequadas e, neste sentido, produzir afecções ativas, o que indica que tomamos posse de nossa potência de agir. É isso que tentaremos explicar a seguir.

Deleuze (2002a, 2002b) destaca que Spinoza distingue dois tipos de *noções comuns*: as menos universais (o que para ele são as mais úteis) e as mais universais. As mais universais são caracterizadas pela comunidade de composição entre os corpos que convém de um ponto de vista muito geral, como por exemplo, a extensão, movimento e o repouso, que são *comuns* a todos os corpos. Diante dessa lógica, uma *noção comum* (mais universal) é a composição de relações entre diversas coisas; um exemplo disso, segundo Deleuze (2002a), é o conceito de *extensão* como um atributo que designa a unidade de composição de todos os corpos, na medida em que todos os corpos fazem parte do atributo *extensão* (assim como todas as mentes estão no atributo *pensamento*). A utilidade dessas *noções* mais gerais diz respeito à compreensão das desconveniências – mas só percebemos essas desconveniências, só construímos esse tipo de *noção comum*, se antes produzirmos *noções comuns* menos universais, como veremos adiante.

Já as *noções comuns* menos universais é a comunidade de composição entre dois ou mais corpos; elas estão em cada um desses corpos, ou seja, é a composição entre corpos as quais não descaracterizam as relações que os compõem, pois possuem o *comum*. É quando os corpos, a partir deles mesmos, produzem uma ideia adequada desse algo *comum* entre eles. Neste sentido, Deleuze (2002b, p. 193) argumenta que as *noções comuns* menos universais são necessariamente adequadas, por que estas “[...] são ideias explicadas formalmente através de nossa [própria] potência de pensar [e agir] [...]”.

É somente no encontro entre os corpos que somos capazes de perceber essa *noção comum*; é ela necessariamente a primeira ideia adequada que temos (DELEUZE, 2002a; 2002b). Essa ideia é somente explicada a partir de nossa potência de compreender e agir, o que significa que, ao formar *noções comuns*, somos ativos. Por isso, segundo Deleuze (2002b), a formação das *noções comuns* marca o momento que tomamos posse formalmente de nossa potência. É aqui que entra o segundo esforço da razão: “[...] o esforço para organizar os encontros em função das conveniências e das desconveniências percebidas [...]” (DELEUZE, 2002b, p. 194). Isso quer dizer que a

razão é o próprio esforço de produzir o *comum*, ou seja, a razão é a própria produção do *comum*.

Aqui é necessário destacarmos um elemento importante, na verdade uma consequência. Quando mencionamos que as *noções comuns* são produzidas, quer dizer que elas não são dadas e, conseqüentemente, nos cabe, portanto, o esforço de produzi-las. Isso significa que ela designa uma atividade, como pensa Teixeira (2015), que também compreende esse *comum* como algo produzido, resultante de uma atividade-produtiva, a qual, segundo o autor, é uma “atividade ontocriativa humana” e diz respeito à criação de si mesmo e do mundo.

As primeiras *noções comuns* produzidas são as menos universais, pois elas se aplicam aos corpos que se convém diretamente e afetam mutuamente de afecções/alegrias ativas, na medida em que essa alegria nos induz a formar uma *noção comum* correspondente (DELEUZE, 2002b). Já as *noções comuns* mais universais são as que se aplicam a corpos que são contrários, não se convém, o que conseqüentemente não nos torna ativos na medida em que não tomamos posse de nossa potência (DELEUZE, 2002b). Mas só somos capazes de formar *noções comuns* mais universais se antes construirmos as menos universais. Isso porque, na medida em que nos tornamos ativos por meio das *noções comuns* menos universais, podemos encarar um corpo que não nos convém, percebendo que ele não compõe com o nosso (produzindo daí *noções comuns* mais universais), pois “[...] tornamo-nos capazes de compreender até mesmo nossas tristezas, e de tirar dessa compreensão uma alegria ativa. Somos capazes de enfrentar os maus encontros que não podemos evitar, reduzir as tristezas que subsistem necessariamente em nós [...]” (DELEUZE, 2002b, p. 199).

Em outras palavras, se nos esforçamos em organizar nossos encontros é no sentido de cada vez mais ser afetado por *afectos* de alegria (afetos ações) não apenas de maneira quantitativa, mas também qualitativa, no sentido de serem afetos alegres cada vez mais complexos; nossa capacidade de produzir *noções comuns* será tão intensa que até mesmo no caso das desconveniências nos tornamos capazes e aptos a compreender o que há de *comum* entre os corpos em um nível geral. Por isso, segundo Deleuze (2002a), a ordem de formação prática das *noções comuns* vai das menos universais às mais universais, e disso decorre que as *noções comuns* variam de um limiar mínimo (menos universal) a um limiar máximo (mais universal).

Em linhas gerais, a partir de Deleuze (2002b), podemos resumir o processo da produção das *noções comuns* da seguinte maneira: 1) procuramos experimentar um

máximo de paixões alegres (primeiro esforço da razão); 2) fazemos uso das paixões alegres para formar a *noção comum* da qual geram alegrias ativas, ou seja, afetos ações (isso porque somos induzidos a fazer isso quando experimentamos paixões alegres). Essa *noção comum* se aplica apenas ao meu corpo e a corpos que convém a ele, portanto, são as menos universais. Porém, essas noções nos tornam fortes para evitar os maus encontros, pois compreendemos as desconveniências, nos permitindo tomar posse de nossa potência de agir e compreender; 3) devido a isso, nos tornamos capazes de formar *noções comuns* universais que se aplicam a casos mais gerais, inclusive aos corpos contrários, e tiramos de tristezas alegrias ativas na medida em que as compreendemos. Enfrentamos os maus encontros que não podemos evitar, reduzindo as tristezas que acontecem em nós.

1.2 OS GÊNEROS DE CONHECIMENTO EM SPINOZA

É importante, por fim, citarmos a relação existente entre a produção das *noções comuns* e os *gêneros de conhecimento* em Spinoza. Segundo Deleuze (2002a), os gêneros de conhecimento são modos de existência. O primeiro gênero de conhecimento (imaginação, produto da consciência) caracteriza-se pelas ideias inadequadas, pelas afecções passivas (*afectos* paixões) e seu encadeamento (DELEUZE, 2002b, p. 201). No primeiro gênero estamos plenamente entregues à contingência dos encontros com os outros corpos, em que os percebemos tão somente a partir dos efeitos que eles produzem em nosso corpo, desconhecendo sua multiplicidade. Segundo Deleuze (2002b), é um conhecimento por uma experiência vaga, no que diz respeito ao caráter casual dos encontros, percebendo os efeitos gerados segundo determinações extrínsecas que não derivam de nossa própria potência. Ou seja, aqui somos afetados por afecções de paixões que nos separam de nossa potência, estando à mercê dos choques dos encontros. Segundo Teixeira (2015), percebemos apenas os efeitos dos encontros e estamos condenados a eles.

Deleuze (2002; 2002b) aponta que, no primeiro gênero, estamos em contato com signos que nos indicam apenas o conhecimento inadequado das coisas e exprime as condições naturais de nossa existência a qual ainda não temos ideias adequadas. Gostaríamos de nos ater aqui um pouco mais e explorar acerca dessa relação entre signo e o primeiro gênero e demonstrar o porquê o conhecimento de primeiro gênero diz respeito apenas ao conhecimento dos efeitos.

Deleuze (2002a) destaca que o signo, em um primeiro sentido, é sempre a ideia de um efeito percebido, em condições que o separam de sua causa. Por exemplo, o efeito de um corpo sobre o nosso não é percebido em relação à essência (graus de potência) de ambos, “[...] mas em função de um estado momentâneo de nossa constituição variável e de uma simples presença da coisa cuja natureza ignoramos [...]” (DELEUZE, 2002a, p. 111). Esse tipo de signo Deleuze o denomina de *indicativo* e são efeitos de mistura, onde primeiramente indicam o estado do nosso corpo e, posteriormente, a presença do corpo exterior.

Deleuze (2002a, 2002b) enfatiza que os signos *indicativos* dizem respeito ao estado de natureza (combinações entre corpos, por exemplo). Mas existem, também, os signos ligados à linguagem ou ao estado civil, como por exemplo, leis, normas, regras, os quais são signos *imperativos*, na medida em que parecem nos dizer aquilo que é preciso fazer para alcançar um determinado resultado ou fim (DELEUZE, 2002b). Disso decorre que toda lei toma uma forma moral na medida em que temos dela um conhecimento inadequado. “Uma lei nos parece moral, ou de tipo moral, toda vez que fazemos depender dela o efeito de um signo imperativo (e não vínculos constitutivos das coisas)” (DELEUZE, 2002b, p. 201).

Ainda acerca da lei enquanto uma moral, Deleuze (2002a) insiste que isso acontece, pois vemos na lei/norma uma barreira de potência, ao invés de uma regra de desenvolvimento, haja vista que basta não compreender uma composição de relações em suas causas para interpretar a norma como um *imperativo*. Deste modo, para Deleuze (2002a), esse signo não possui outro sentido senão o de fazer obedecer, confundindo a diferença entre conhecer e obedecer.

Já o segundo gênero de conhecimento, diz Deleuze (2002a), caracteriza-se pelas *noções comuns*, ou seja, é o esforço da razão em organizar os encontros a partir de relações que os corpos se componham, sendo afetados mutuamente por afecções ativas, ou seja, *afectos* ações. Segundo Teixeira (2015, p. 36), “[...] não se trata mais do conhecimento apenas dos efeitos dos encontros entre as partes, mas do conhecimento das relações, isto é, do modo como minhas relações características se compõem com outras relações e decompõem ou são decompostas por tantas outras”. Trata-se, portanto, segundo o autor, das principais preocupações da teoria spinoziana: o conhecimento das relações e a arte das composições ou, dito de outro modo, a arte de fazer comunidade e de produzir o *comum*.

É por isso que para Deleuze (2002b), diferentemente do primeiro gênero (que é um conhecimento imaginativo), o segundo gênero corresponde ao estado de razão, um conhecimento das *noções comuns*, através das próprias *noções comuns*. Essas noções por serem nossas primeiras ideias adequadas, nos tiram dos signos indicativos e imperativos. Por expressarem a composição dos corpos, as *noções comuns* nos levam ao conhecimento adequado das relações características dos corpos da composição dessas relações e de suas leis de composição, ou seja, nos dá a conhecer a ordem positiva da Natureza, no sentido de compreender a ordem das relações constitutivas, pelas quais os corpos convêm ou se opõem (DELEUZE, 2002b). Neste sentido, a ordem positiva da Natureza não diz respeito a uma lei moral de proibição, mas a normas de misturas, composição, “[...] regras de efetuação dos poderes [de ser afetado e afetar]” (DELEUZE, 2002b, p. 203).

É importante destacar, aqui, o seguinte ponto: segundo Deleuze (2002a, 2002b), quando Spinoza “descobre” as *noções comuns*, acontece uma ruptura entre o primeiro e o segundo gênero de conhecimento, pois as ideias adequadas e os *afectos* ações são marcados exatamente quando somos capazes de produzir *noções comuns*, estas que caracterizam o segundo gênero de conhecimento. No entanto, o próprio autor adverte que “A existência desse hiato não deve, no entanto, nos fazer esquecer todo um sistema de correspondências entre esses dois gêneros, sem as quais a formação de uma ideia adequada, ou de uma noção comum, permaneceria incompreensível” (p. 204). Seria impossível o exercício da razão em produzir as *noções comuns* se a mesma não buscasse a ela própria no esforço (no entanto, sem garantias) de selecionar⁸ os *afectos* paixões existentes no primeiro gênero de conhecimento, como abordamos no decorrer desse tópico. Ou seja, antes de tomarmos posse de nossa potência de agir, é necessário o esforço para selecionar os *afectos* paixões (paixões alegres) que nos aproximam e aumentam nossa potência.

Se o primeiro gênero de conhecimento nos faz conhecer do nosso corpo e dos corpos exteriores somente os efeitos dos mesmos mediante um encontro, o segundo gênero nos possibilita o conhecimento das relações que caracterizam esses corpos, ou

⁸ No entanto, esse esforço é sem garantias. Não necessariamente o que eu seleciono, produz um bom encontro. Não se atribui o bom encontro a seleção do encontro. Por isso é preciso cuidar dos encontros, das relações.

seja, sua multiplicidade. Já o terceiro gênero de conhecimento, o intuitivo⁹, nos faz conhecer as potências dos corpos e de Deus/Natureza.

Vamos compreender primeiro porque o conhecimento de terceiro gênero diz respeito ao conhecimento das potências dos corpos. Lembremos que Deleuze (2002a), a partir de Spinoza, destacou duas proposições de corpo: uma cinética e outra dinâmica. O segundo gênero de conhecimento nos faz conhecer exatamente a proposição cinética, na medida em que a mesma envolve as relações de movimento e repouso, lentidão e velocidade; dito de outro modo, as relações entre as partes extensivas que lhe caracterizam, ou seja, a estrutura de um corpo. Por isso, Deleuze (2002a) enfatiza que esse segundo gênero de conhecimento, que é constituído pelas noções comuns, é mais biológico, diz respeito a uma geometria natural na medida em que possibilita a compreensão da ordem de composição das relações extensivas.

Já a proposição dinâmica, que diz respeito ao poder de afetar e ser afetado, é possibilitado através do terceiro gênero de conhecimento, na medida em que ele nos faz conhecer os graus de potência dos corpos. Isso acontece porque o terceiro gênero de conhecimento diz respeito ao conhecimento das essências; e a essência do corpo é o seu grau de potência que é inseparável de seu poder de ser afetado (DELEUZE, 2002a).

Se Deleuze (2002a) nos lembra que é impossível conceber o terceiro gênero de conhecimento sem o segundo, é porque não há ruptura entre os mesmos, mas somente uma passagem. Quando Deleuze (2002a) destaca que, para Spinoza, as relações entre as partes extensivas que caracterizam um corpo dependem do seu poder de ser afetado, isso quer dizer que é impossível conhecer a potência de um corpo sem conhecer sua estrutura. Decorre disso que, como já trouxemos nesse tópico, perguntar “qual é a estrutura de um corpo?” e “o que pode um corpo?” se equivalem, haja vista que um corpo é a composição das relações entre as partes extensivas que o caracterizam e o que pode um corpo diz respeito à sua essência enquanto grau de potência e os limites de seu poder de ser afetado. Dito de outro modo, o questionamento acerca da estrutura de um corpo implica perguntar, também, o que pode esse corpo, já que as relações características dependem de seu próprio grau de potência e ambos são inseparáveis. Não conseguimos antecipadamente conhecer a potência de um corpo (terceiro gênero de conhecimento), sem antes conhecer sua estrutura (segundo gênero de conhecimento). É

⁹ O conhecimento intuitivo demarca a posse da potência de agir do corpo. O sujeito, nesse nível de conhecimento, torna-se capaz de produzir a si mesmo, produzir novos modos de vida, criar novos territórios existenciais. Essa ideia será melhor explorada no capítulo 2.

por isso que não há exatamente uma ruptura entre o segundo e o terceiro gênero de conhecimento.

Agora, nos é necessário compreender porque o conhecimento de terceiro gênero é o conhecimento da essência de Deus/Natureza. Segundo Spinoza (2013, p. 393), na demonstração da proposição 25 da quinta parte da *Ética*: “[...] o terceiro gênero de conhecimento procede da ideia adequada de certos atributos de Deus [para o homem, pensamento e extensão] para o conhecimento adequado da essência [potência] das coisas”. Por isso, na proposição 24, Spinoza (2013) destaca que quanto mais conhecemos as coisas singulares, tanto mais compreendemos a Deus ou Natureza.

Isso acontece porque, se para Spinoza somos modos finitos da substância, ou seja, efeitos ou modificações da potência de Deus, na medida em que conhecemos nossa potência de agir e compreender, estamos expressando e conhecendo também a potência de Deus/Natureza e de todas as coisas, na medida em que ele está imanente em relação ao que produz. Por isso o conhecimento de terceiro gênero envolve o conhecimento da nossa essência, da essência das coisas e da essência de Deus/Natureza, já que somos imanentes à Natureza e tudo que nela há (seus atributos e modos).

Relembrando, por isso Deleuze (2002b) nos mostra que, para Spinoza, somente as noções comuns nos dão o conhecimento da Natureza. Se a *noção comum* é uma ideia adequada, é adequada pois expressa a essência (potência) de Deus/Natureza. É neste sentido que, para Spinoza, não há uma ruptura entre o segundo e o terceiro gênero de conhecimento, mas uma diferença de natureza, na medida em que não conhecemos mais somente as relações características, mas as essências ou graus de potência de nós, das coisas e de Deus/Natureza (DELEUZE, 2002a; 2002b). Por isso que Spinoza (2013, p. 135), nas proposições 41 e 42 (e suas respectivas demonstrações) da segunda parte da *Ética*, enfatiza que somente o segundo e o terceiro gêneros de conhecimento são ideias adequadas, ao passo que decorre do primeiro gênero todas as ideias que são inadequadas e confusas.

Assim, o terceiro gênero compreende um triplo conhecimento encadeado por ideias adequadas: conhecimento de nossa própria essência singular, formando a ideia adequada de nossa própria essência; ideia adequada do maior número das coisas (como outros corpos) no que tange ao conhecimento da essência de cada coisa exterior a nós; e uma ideia adequada de Deus/Natureza, ou seja, conhecimento da essência, enquanto a Natureza contém todas as essências (DELEUZE, 2002b). “O eu, as coisas e Deus são as três ideias do terceiro gênero” (DELEUZE, 2002b, p. 212).

Em suma, se as ideias do segundo gênero de conhecimento se aplicam aos modos existentes (aos corpos), nos fazendo conhecer suas relações características (a estrutura do corpo); as ideias do terceiro gênero de conhecimento se definem pela natureza singular, expressam a essência ou o grau de potência de Deus/Natureza, nos dando a conhecer também outras essências singulares que estão na própria natureza (DELEUZE, 2002b).

Assim, o primeiro gênero de conhecimento possui como objeto o encontro entre as partes, segundo determinações extrínsecas, ou seja, o conhecimento dos efeitos de uma mistura. O segundo gênero segue o conhecimento das relações características, a ordem das composições ou o porquê das conveniências e desconveniências. Já o terceiro gênero de conhecimento diz respeito ao conhecimento das essências da Natureza/Deus e das essências particulares que estão na Natureza. “Assim, nos três gêneros de conhecimento, reencontramos os três aspectos da ordem da Natureza: ordem das paixões [primeira gênero de conhecimento], ordem de composição das relações [segundo gênero de conhecimento], ordem das próprias essências [terceiro gênero de conhecimento]” (DELEUZE, 2002b, p. 211).

1.3 EDUCAÇÃO FÍSICA ENTRE O CORPO E A CULTURA: A PRODUÇÃO DO *COMUM*

Voltando nossa atenção para a EF, consideramos que as questões que envolvem a produção do *comum* em sua relação com os gêneros de conhecimento, como apresentamos no tópico anterior, podem gerar implicações para a EF no que tange à reflexão acerca do seu conhecimento (saber fazer e saber sobre esse fazer) e sua intervenção social/pedagógica, ou seja, seu teorizar. Nos indica que o teorizar em EF não pode estar desconexo de sua intervenção.

Como já foi mencionado na introdução, para Bracht (1999), a especificidade do saber que a EF trata decorre da ambiguidade de nossa condição corpórea em sua relação com a cultura, na medida em que o corpo está no plano da singularidade, enquanto a cultura encontra-se no plano do comum. Por isso, para Bracht (1999, p. 57), o grande desafio do projeto educativo é como “culturalizar sem desnaturalizar?”.

Entendemos que essa pergunta de Bracht caracteriza bem a preocupação dos autores da EF que buscaram pensar a área (seu objeto e sua intervenção) a partir desse duplo caráter do saber que a mesma trata, como citamos na introdução. Assim como

também a problemática do *comum* nos leva a pensar nessa relação: corpo/produção vital e cultura/produção social. Neste sentido, entendemos que o que está em jogo aqui para a EF é o modo como ela vai conceber a relação entre corpo e cultura.

No “fundo”, o que os autores buscam é repensar a relação entre corpo e cultura na EF. Por exemplo, em Almeida (2012) e Costa (2014) percebemos isso quando mencionam que cabe a EF manter a dinâmica entre as singularidades do corpo e a cultura, não deixando que penda de mais para um lado, nem para o outro. Em Betti (2007) isto está evidente quando propõe que a EF não deve partir da terceiridade, ou seja, dos signos já institucionalizados, mas da secundidade, que é a dimensão dos encontros, da ação.

Interrogamo-nos: como seria pensar uma relação entre corpo e cultura a partir da problemática do *comum*? Neste sentido, a partir do que discorremos sobre a produção das *noções comuns* e a teoria dos *gêneros de conhecimento*, podemos pensar as seguintes implicações para a EF no que tange à relação entre corpo e cultura: 1) corpo (singularidade) e cultura (comum) não estão em relação de oposição, mas em uma espécie de pressuposição recíproca na medida em que estão numa relação imanente. 2) a produção do *comum* diz respeito não somente à composição das partes extensivas entre os corpos, mas também sua essência enquanto grau de potência. 3) a produção do *comum* entre corpo e cultura demanda o esforço de selecionar os encontros com a intenção de produzir *afectos* ações. 4) a produção do *comum* implica na abertura da realidade intensiva do corpo e da cultura. Em suma, o que a produção do *comum* força à EF pensar é sua atitude frente à tensão entre corpo e cultura, trazendo a produção de circuito de *afectos* como elemento central dessa frente. Tentamos apresentar a seguir esses quatro pontos.

Acerca da primeira implicação acreditamos que se faz necessário recolocar a questão de Bracht (1999). E se ao invés de perguntarmos “como culturalizar sem desnaturalizar?”, questionarmos: “como possibilitar uma produção cultural que seja imanente à uma produção vital?”. Pensando na EF: “como a EF pode possibilitar aos sujeitos não somente a prática corporal em si, mas também a própria potência de fabricar essa prática corporal?”. Importante ressaltar que essa questão não deve ser vista como um problema que a EF deve resolver de uma vez por todas e, uma vez resolvida, saberia finalmente o que ela é. Ao invés disso, essa questão deve ser entendida como o solo de problemática que constitui e faz mover a própria EF. Investiguemos isso pelas linhas da produção *comum*.

Se a composição entre corpo e cultura, ou seja, se a produção do *comum* entre ambos diz respeito a uma experimentação, experimentação essa que é mais precisamente um movimento de criação, essa composição é necessariamente um devir gerado a partir do encontro do corpo e da cultura. Ou seja, pensar o corpo e a cultura numa relação comum é buscar a potência, o devir desse encontro, é antes de tudo saber o que pode o corpo (?) e o que pode a cultura (?), não somente no que diz respeito às formas, mas as suas forças, os seus *afectos* – por isso pensar o *comum* entre corpo e cultura é, necessariamente, pensar no movimento em que se dá a produção e autoprodução de ambos numa relação de pressuposição recíproca.

Importante, aqui, destacar que a produção do *comum* começa somente no encontro, não está dado, por isso é uma atividade, uma ação. O *comum* é o princípio de afirmação da singularidade; quanto mais há o encontro do *comum*, mais há a singularização e, neste sentido, acontece mais a produção de si mesmo no *comum*, ou seja, com o outro. A cultura corporal de movimento (enquanto um plano de composição, ou seja, um plano que possibilita a fabricação da potência de movimento), possibilitaria produzir o *comum* entre os corpos em movimento na medida em que, nesse encontro, os corpos tomassem posse de sua potência, assim como, também, na medida em que essa composição entre os corpos acontecesse, possibilitasse a produção das práticas corporais – que estão no âmbito cultural.¹⁰

Isto é, na medida em que houvesse nos encontros a produção do *comum*, haveria também a produção e autoprodução dos corpos e das próprias práticas corporais enquanto cultura. Isso quer dizer que só há a produção cultural, que no contexto da EF são as práticas corporais, no encontro entre os corpos que possibilite produzir tais práticas a partir do *comum* entre eles – a potência de cada corpo. Por isso não há uma ruptura entre a produção vital e a social, mas sim uma passagem de um a outro na medida em que há um entrecruzamento de *afectos* gerados diante dos encontros entre os corpos.

Aqui o *comum* é necessariamente uma produção diferencial e singular, ou melhor, expressa essa atividade de criação da diferença e da singularização. Se o *comum*, na esteira em que trazemos aqui, diz respeito à potência e a singularidade, pensar o *comum* entre corpo e a cultura significa então pensar numa relação de

¹⁰ Esta ideia é mais desenvolvida no capítulo 2, quando tratamos especificamente da produção da cultura corporal de movimento como um plano de composição.

diferenciação entre um e outro que é caracterizado pelo aumento da potência de ambos. Por isso é uma produção de singularidades (múltiplas) e não de identificação.

Aqui talvez seja interessante ressaltar que se o termo *comum* não diz respeito à identidade, mas, sim, à potência como processo de diferenciação, ou seja, o favorecimento dessa potência; ele também não diz respeito à produção de uma unidade pacificadora. Se o corpo e a cultura são singularidades constituídas por multiplicidades, um *comum* entre ambos diz respeito à intensificação da tensão entre essas multiplicidades e potências e não a produção de uma unidade que represente o apaziguamento dessa tensão. É isso o que estamos chamando aqui de cultura corporal de movimento: o plano ou horizonte que possibilita a intensificação entre a potência dos corpos em movimento e a própria prática corporal (que está na cultura) que é produzida por estes corpos. O que interessaria à EF seria conceber a relação entre corpo e cultura investindo na tensão dessas singularidades e potências.

É exatamente a manutenção e intensificação dessa tensão entre corpo e cultura que possibilita a composição entre as potências de ambos – Almeida (2012) e Costa (2014) destacam isso quando mencionam que interessa à EF manter a dinâmica entre o polo do corpo e da cultura. Trata-se então de um processo de singularização que é antes de tudo um movimento de criação, pois envolve a tensão entre forças, *affectos* diferentes e até mesmo antagônicos. Na mesma medida essa relação não diz respeito a uma oposição entre corpo e a cultura, já que ambos fazem parte de um e mesmo movimento de afetação, da dinâmica dessas forças e *affectos*, ou seja, um movimento de variação e intensificação da potência.

Gostaríamos, aqui, de nos ater um pouco mais nesse aspecto da diferenciação enquanto processo de singularização do corpo e da cultura, mais precisamente em mostrar que ambos não estão em oposição, mas numa relação de diferenciação que antes de tudo diz respeito à tensão, a uma conexão – estão imanentes. Essa conexão do qual falamos existe porque corpo e cultura não estão numa relação transcendente, mas imanente, de modo que os corpos estão na cultura, a desterritorializam ao mesmo tempo em que também são desterritorializados. Isso é pensado a partir da lógica spinozana em que pensar o efeito é pensar também a causa e vice versa, na medida em que causa e efeito são imanentes. A partir dessa mesma lógica spinoziana, o corpo, ao desterritorializar a cultura, também desterritorializa-se e vice versa, forçando-os a reterritorializarem.

Pensar a cultura a partir disso é considerar que não estamos mais lidando com aquela concepção de cultura denunciada por Betti (2007), Almeida (2012) e Costa (2014), em que a mesma pode possuir a pretensão de ser o ponto de partida dos corpos, pois esta não é mais uma base fundante, um solo fixo. A cultura agora está o tempo todo se desterritorilizando e reterritorializando pelo *comum* produzido entre ela e os corpos.

Por isso a questão para o corpo não é desterritorilizar-se abdicando do plano da cultura, se afastando dela, mas promover esse movimento *com* ela, já que a desterritorialização não se dá separado da mesma. Não é somente o corpo que se desterritorializa sobre a cultura, é também a própria cultura que se desterritorializa através dos corpos que nela se desterritorializam – por isso é um duplo movimento *comum* e imanente. Essa desterritorialização aqui é compreendida como um devir-outro, um tornar-se outro mais potente.

Neste sentido, a cultura é compreendida como uma “comunidade/composição de corpos” em movimento. A cultura diz respeito a uma multiplicidade de corpos, estes que são também uma multiplicidade, como vimos a partir da noção de corpo em Spinoza e Deleuze. Neste sentido, a EF pensaria uma cultura corporal de movimento como um território que possibilita a composição entre as potências/multiplicidades – dos corpos – que estão numa relação imanente, *comum* – por isso não é uma relação de transcendência nem oposição, mas, sim, uma tensão entre corpo e cultura, ou seja, uma multiplicidade em composição *com* outras multiplicidades.

A EF se interessaria, então, em produzir a cultura corporal de movimento; pensaria sua teoria e sua prática pedagógica a partir dela e nela, desde que as práticas corporais, como cultura, se desterritorializem pelo corpo tanto quanto o corpo pelas próprias práticas corporais. Decorre disso que a cultura se torna uma cultura *de* e *para* o corpo e o movimento – por isso seria uma “cultura corporal de movimento”, na medida em que esta só seria possível a partir dos encontros entre os corpos. Daí o que está em jogo para a EF seria como estabelecer esse modo de relação *comum* e imanente entre corpo e cultura – acreditamos que isso seja possível a partir do conceito de cultura corporal de movimento, como será desenvolvido no próximo capítulo.

É daí que decorre a segunda implicação – que é um desdobramento da primeira. Podemos pensar o seguinte: se a relação de composição do corpo com a cultura pode levar esse corpo a desterritorialização ou ao aumento de sua potência, isso aconteceria na medida em que a EF conceberia o corpo simultaneamente em suas proposições cinética e dinâmica. Ou seja, a prática pedagógica da EF estaria interessada não somente

nos movimentos e repousos do corpo, mas, também, no seu grau de potência enquanto capacidade de ação – já que, como vimos em Spinoza (2013) e Deleuze (2002a, 2002b), um corpo é definido por seus movimentos e suas relações características (a estrutura do corpo) e os *affectos* de que é capaz (a potência do corpo).

Neste sentido, além da EF se interessar nos movimentos que já são produzidos, isto é, que já estão efetuados num espaço-tempo, se interessaria, simultaneamente, na capacidade de ação do corpo para produzir novos movimentos a partir dos movimentos já produzidos. Por isso que a produção do *comum* implica para a EF se preocupar não somente na composição de movimentos, mas, também, na de *affectos* enquanto variação de potências – isto é, um determinado circuito de *affectos*. A questão aqui, para a EF, seria como produzir uma composição entre essas proposições de corpo, considerando não apenas os movimentos já efetuados, mas, também, a própria potência de fabricar estes movimentos.

Para uma determinada prática corporal acontecer, por exemplo, o *surf*, deve haver a composição entre os corpos do surfista, da prancha e da onda, o que, ao primeiro olhar, podemos entender que se trata de uma composição pautada somente na proposição cinética de corpo (suas relações características, seus movimentos e repousos). No entanto, como nos lembram Spinoza (2013), Deleuze (2002a, 2002b) e Teixeira (2015), as relações características de um corpo (sua estrutura) exprimem seu grau potência, isto é, as proposições cinética e dinâmica do corpo coexistem e estão numa relação de imanência. Ao nível de conhecimento, essa relação entre a estrutura do corpo e sua potência está correlacionada com o segundo e o terceiro gênero de conhecimento, em que tal relação não caracteriza uma ruptura de conhecimento, mas uma passagem.

Podemos visualizar isso no exemplo em que Teixeira (2015, p. 36), a partir de Deleuze, mostra como o aprender a nadar serve de passagem para aprender a surfar e como isso envolve as noções cinética e dinâmicas de corpo. Sobre o nadar, o autor cita Deleuze:

‘É muito simples: não saber nadar é estar à mercê dos encontros com a onda. [...] vemos bem que são relações extrínsecas: ora a onda me golpeia, ora a onda me arrasta; são efeitos de choque. São os efeitos de choque, a saber: não conheço nada da relação que se compõe ou que se decompõe, recebo os efeitos de partes extrínsecas. As partes que me pertencem são sacudidas, elas recebem o efeito do choque das partes que pertencem à onda. Então, ora eu rio e ora eu choramingo,

conforme a onda me faça rir ou me golpeie, estou nos afetos-paixão'. [...] Ao contrário, eu sei nadar: (...) isto quer dizer que eu tenho um saber-fazer, um saber-fazer surpreendente, ou seja, que eu tenho uma espécie de sentido do ritmo, a rítmica [rythmicité]. O que isso quer dizer, o ritmo? Quer dizer que: minhas relações características, eu sei compô-las diretamente com as relações da onda. Não se passa mais entre a onda e eu, isto é, não se passa mais entre as partes extensivas, as partes molhadas da onda e as partes do meu corpo; isto se passa entre as relações. As relações que compõem a onda, as relações que compõem meu corpo e minha habilidade quando sei nadar, de apresentar o meu corpo sob as relações que se compõem diretamente com a relação onda. Eu mergulho no momento certo, eu saio no momento certo. Eu evito a onda que se aproxima ou, ao contrário, eu me sirvo dela etc.... Toda a arte da composição das relações' (TEIXEIRA, 2015, p. 246-248, grifos do autor).

Nesta mesma esteira, Teixeira (2015, p. 34) cita “o que é pegar uma onda”:

Esse é, propriamente, o problema do surfista, o problema criado pelo surfista. Um problema que nos obriga a afinar nossa definição de um corpo, em especial de um corpo humano: como a onda, trata-se de um conjunto de partes extensivas, não apenas sob uma dada relação, mas sob certo espectro de relações possíveis, que podem ser variadas sem deixar de caracterizar aquele corpo. Sendo assim: a onda é um corpo, um conjunto de relações variáveis por certa duração; o surfista é um outro corpo, um conjunto de relações que ele precisará saber variar de tal forma a estabelecer uma relação de composição com a onda que dure o maior tempo possível. A possibilidade de um corpo vir a estabelecer relações de composição com outros corpos depende de sua maior ou menor capacidade de se apresentar a esses outros corpos sob relações que componham com as relações que os caracterizam Ou, dito de outra forma, depende de sua maior ou menor capacidade de produzir comum ou de fazer comunidade com esses outros corpos. O surfista é aquele que sabe fazer comunidade com a onda. O surf é a arte de produzir comum com as ondas: é uma arte da composição. E essa arte é um tipo de conhecimento inteiramente incorporado.

Nesta perspectiva o foco não seria o movimento em si, mas, fundamentalmente, a potência capaz de produzi-lo: não interessaria somente à EF o movimento em si enquanto ele já foi executado, mas, também, como esse determinado movimento pode retornar para o corpo em forma de mais potência. Isto é, no movimento efetuado, extrair dele mais potência, extrair aquilo que permita o corpo entrar em devir. Nesta perspectiva interessaria à EF como esse movimento possibilitaria ao corpo uma compreensão do ato do movimento e da potência do próprio corpo, ao ponto de servir de superfície de produção para um novo movimento. Ou seja, como o nado serviria de superfície de possibilidade para uma nova maneira do corpo produzir um novo

movimento, como o *surf*, por exemplo. O movimento seria então uma expressão da potência, ou da capacidade de ação do corpo, e deste entrar em relação de composição com outros corpos, na medida em que seria também uma superfície de possibilidade. O corpo, ao aprender entrar em relação com os outros corpos, aumenta sua própria potência (de movimento).

Nesse sentido, a cultura corporal de movimento seria esse plano que possibilitaria coexistir tanto o movimento em ato, como a própria potência do movimento. Por isso a cultura corporal de movimento como possibilidade de diferenciação e singularização é uma relação entre corpo e cultura em que a composição entre ambos gera a intensificação da potência de movimento de cada um. Simultaneamente o corpo possibilita essa intensificação da potência da cultura, expressa aqui como uma prática corporal (levando-a a diferenciação de si mesma, passagem da potência de nadar, para a potência de surfar, por exemplo), e a cultura a potência do corpo, produzindo sua singularização e diferenciação de si mesmo, na medida em que ela não é uma barreira de potência, mas uma possibilidade de produção de mais potência. Dito de outro modo, o corpo não permanece o mesmo, assim como a cultura não permanece mais a mesma, pois entram em devir, tornam-se “outros” (desterritorializam-se), já que todo devir é um devir-outro. Assim, o *comum* entre ambos favorece a produção desse “outro” (mais potente) do corpo e da cultura. Aqui, a EF possibilitaria aos corpos o que está em *comum* entre eles, isto é, a posse da potência de movimento.

No exemplo supracitado, o movimento realizado voltaria para o corpo em uma nova potência do corpo movimentar-se. A EF interessada nisso estaria possibilitando ao corpo o conhecimento de segundo e terceiro gênero, ou seja, não somente um conhecimento da estrutura do corpo, mas, também, de seu grau de potência, na medida em que saber as possibilidades de movimento produzidas pelo corpo está inseparável da maneira (e do conhecimento) como esse corpo é afetado. É um conhecimento não somente da potência do próprio corpo, mas, também, do outro e da cultura. Isso porque o corpo se movimenta a depender do modo como é afetado (por outros corpos, por outras potências), dos *afectos* que são produzidos nele enquanto está em movimento. Assim, a intersecção entre movimentos e *afectos*, a tensão entre essas duas linhas implicaria para a EF uma atitude de cuidar da potência de movimento do corpo na tentativa de mantê-la ativa. Quais práticas corporais possibilitariam encontros capazes

de produzir *afectos* que permitissem aos corpos sua composição, seu aumento da potência?

É daí que decorre a terceira implicação: a produção do *comum* demanda à EF a produção de encontros que causem *afectos* ações. Aqui mudaria completamente o modo como a EF conceberia a relação entre o corpo e a cultura corporal de movimento. Não nos interessaria mais o que a cultura (considerada causa) faz a um corpo (considerado produto). A EF estaria interessada nas composições feitas, quais outras podem ser feitas e se estas diminuem ou aumentam a potência da ação do corpo, se este tomaria a posse formal de sua potência a partir dessa composição. Não seria mais uma prática pedagógica a partir da cultura corporal de movimento, mas uma composição entre os corpos em movimento em uma determinada prática corporal nesse plano de composição chamado cultura corporal de movimento. Por isso, o que interessaria seriam os encontros que permitam circular *afectos* que façam com que os corpos entrem em composição, bem como que estes tomem posse de sua potência de movimento entrando em devir.

No contexto da prática pedagógica da EF, por exemplo, a mesma pode produzir *afectos* ações em vários corpos, enquanto esta mesma pode afetar de paixões tristes ou alegres tantos outros corpos, haja vista que cada corpo é singular, composto de um conjunto de relações e possui certo grau de potência que pode ou não entrar em *comum* com as relações e potências que constituem uma determinada aula. Neste sentido, “quais são as combinações [preferimos utilizar o termo “composições”] existentes? Que outras combinações podem ser feitas? E mais importante: quais são as melhores combinações? Quais composições convêm melhor aos diferentes corpos envolvidos?” (SILVA, 2002, p. 55). Quais aumentam sua capacidade de compor tantas outras relações? Quais os afetos que circulam? Quais oportunizariam a produção do *comum*? Quais possibilitariam esses corpos tomarem posse da potência de agir? Quais relações possibilitam os corpos devir-outros? Isto é, como fazer da prática pedagógica da EF um momento para produzir bons encontros?

Nessa esteira, essa atitude (propositiva) da EF não seria no sentido de controlar os corpos em movimento, nem de prever as composições, no sentido de saber o que daí vai surgir antecipadamente, mas uma fabricação dos encontros abertos ao devir, uma produção dos encontros interessados no aumento e posse da potência de agir, ou seja, na produção do *comum*. Como nos sugere Silva (2002), nos interessa cultivar esses

encontros, reforçá-los, multiplicá-los. É isso que Costa (2014) indica quando reivindica uma EF mais da experimentação do que da repetição.

Neste sentido, não importaria como começar, por onde iniciar. Não nos importaria mais tomar como ponto de partida a cultura, se iríamos partir desta para o corpo, ou vice versa, pois estaríamos interessados na composição, no “entre”, o que se passa entre um e outro, isto é, nos *afectos*. Não importariam buscar saber *a priori* quais relações dos corpos e da cultura iriam entrar em composição (pois não interessaria a busca de uma antecipação disso), desde que estas relações aconteçam permitindo a posse da potência de agir, ou seja, a produção de *afectos* ações, a produção do *comum*. Isso porque os encontros não estão dados, devem ser produzidos, é uma atividade, um esforço da razão, como lembra Spinoza (2013) e Deleuze (2002a, 2002b).

Essa atitude da EF, portanto, se dá em possibilitar encontros que, produzindo *afectos* ações, abram o corpo ao devir, o qual é princípio de afirmação da singularidade. Nesta direção, a construção de uma dimensão que Bracht (1999) chamou de ético-normativa seguiria uma esteira ética, na medida em que quando os corpos estão numa prática corporal, estes não se submetem plenamente aos padrões de movimento desta prática, mas as moldam a partir de sua própria potência – afirmando sua potência. Neste sentido, o corpo que toma posse de sua potência ao estar numa prática corporal se autoproduz e produz a própria prática corporal como cultura. As práticas corporais como cultura só existem na medida em que há o encontro entre os corpos.

Acreditamos que essa atitude da EF perante a potência dos corpos na medida em que estes seriam produtores de si mesmos e da cultura, ou melhor, da composição *dele com a cultura*, possibilitaria, como sugerem Almeida (2012) e Costa (2014), manter a dinâmica entre o polo do corpo e da cultura; a compreensão e criação de signos novos partindo da dimensão do choque e da ação (secundidade), como sugere Betti (2007).

Diante disso, consideramos que a EF, comprometendo-se na tentativa de construir encontros que possibilitem aos corpos tomarem posse de sua potência de agir, isto é, produzir o *comum*, seria uma EF preocupada com o conhecimento das relações, ou com a arte das composições, atentada então com a produção das relações *com a cultura*. Dito de outro modo, não seria um discurso *sobre a cultura corporal de movimento*, mas uma ação/prática pedagógica *nela*, isto é, a prática pedagógica se daria em um plano de composição em que a própria EF produziu. O que interessaria à EF é possibilitar experimentar o que pode acontecer na composição entre os corpos em movimento numa determinada prática corporal, os *afectos* aí produzidos, o devir desse

encontro, sua potência. Ou seja, a EF estaria interessada na produção da cultura corporal de movimento como plano de composição entre os corpos em movimento, possibilitando estes aprenderem a entrarem em relação de composição – entrarem em devir.

Decorre disso a quarta implicação: se o *comum* diz respeito à composição de potências, se está interessado no devir de um encontro, ele nos indica pensar na realidade intensiva das coisas, pois diz respeito às forças, a potência, os *affectos*, na medida em que o *comum* é a expressão da potência, expressa a posse dessa potência, como nos lembra Deleuze (2002a, 2002b). Assim, o movimento de criação que se dá a partir da busca da potência da composição entre corpo e cultura (corporal de movimento), diz respeito necessariamente em gerar diante dessa composição a abertura da realidade intensiva de ambos (corpo e cultura), na mesma medida em que essa composição só é possível a partir dessas realidades intensivas – pois é devido à potência (de agir e de pensar) que faz parte da realidade intensiva, que somos capazes de produzir o *comum*.

A relação baseada no *comum* entre o corpo e a cultura deve, então, criar fissuras em ambos que permitam, portanto, o acesso às forças dos mesmos, à sua potência; no mesmo instante em que a relação baseada no *comum* só é possível a partir dessas fissuras que dão acesso às realidades intensivas – já que o *comum* são expressões destas. Na verdade, então, não é o *comum* que faz o corpo e a cultura mais potentes, o que o *comum* faz é expressar essa potência e a posse da mesma, expressando as realidades intensivas. Assim, são as realidades intensivas que produzem o *comum* enquanto expressão da potência. Isso somente é possível a partir de *affectos* que façam com que os corpos entrem em devir, tornem-se outros, isto é, *affectos* que produzam diferença, a diferenciação.

É daí que se segue a importância de um corpo ativo (no sentido de aumentar sua capacidade não somente de afetar, mas principalmente de ser afetado), ou seja, um corpo preocupado com seus *affectos*, pois só este possui a capacidade de acompanhar a cultura em seus movimentos de desterritorialização e seus devires. Só um corpo ativo é capaz de estar numa relação de imanência com a cultura, já que estes são os agentes das fissuras na superfície da cultura, somente eles a vivem em sua realidade intensiva.

Assim, insistiríamos, aqui, em reforçar novamente o que a produção do *comum* acena para a relação corpo e cultura: se a produção do *comum* é expressão de uma composição entre potências no sentido do favorecimento do aumento destas potências,

não se trata de uma relação que produza uma identidade que represente uma unidade pacificadora entre corpo e cultura, ou da sobreposição de um ao outro, mas da intensificação na tensão em que possibilite a abertura da realidade intensiva, ou seja, a cultura permitir a abertura do corpo à sua realidade intensiva, ao mesmo tempo em que o corpo permite essa abertura também na cultura. A questão, agora, seria então como produzir as fissuras que possibilitam a produção do *comum*. Em outras palavras, como a EF possibilitaria o acesso às realidades intensivas e aos “outros” mais potentes do corpo e da cultura.

Acreditamos que o que pode nos trazer a possibilidade de acessar tais realidades intensivas no âmbito das práticas corporais é um conceito de Cultura Corporal de Movimento entendida como um plano de composição. Neste sentido, o que o conceito de cultura corporal de movimento como plano de composição traz de possibilidades para o campo da EF? É esse nosso investimento do próximo capítulo.

CAPÍTULO 2

CIRCUITO DE *AFFECTOS* E A PRODUÇÃO DE UM CORPO SEM ÓRGÃOS: IMPLICAÇÕES PARA A EDUCAÇÃO FÍSICA

2.1 SOBRE O VIRTUAL E O ATUAL OU OS PLANOS DE COMPOSIÇÃO E DE ORGANIZAÇÃO

Em seu livro “Diferença e repetição”, Deleuze (2006) denuncia que de maneira recorrente opusemos o virtual ao real. No entanto, para o autor, se faz necessária a correção dessa terminologia, haja vista que “[...] o virtual não se opõe ao real, mas somente ao atual. O virtual possui uma plena realidade enquanto virtual [...]” (DELEUZE, 2006, p. 199). Neste sentido, Lévy (1996, p. 15) nos esclarece que:

A palavra virtual vem do latim medieval *virtualis*, derivado por sua vez de *virtus*, força, potência. Na filosofia escolástica, é o virtual que existe em potência e não o ato. O virtual tende a atualizar-se, sem ter passado, no entanto, à concretização efetiva ou formal. A árvore está virtualmente presente na semente.

Desta maneira, o virtual não se opõe ao real na medida em que o próprio virtual é também uma realidade. Para Deleuze (1996), não existe objeto puramente atual, pois o objeto enquanto uma multiplicidade implica necessariamente elementos atuais e virtuais. Assim, “[...] o virtual deve 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 numa dimensão objetiva [atual] [...]” (DELEUZE, 2006, p. 199). Ou seja, se um objeto qualquer possui simultaneamente uma realidade virtual e outra atual, logo, virtual não está em oposição ao real, mas sim ao atual.

Decorre disso que o virtual é a realidade ligada à potência ou à força do objeto, ao passo que o atual remete ao presente determinado por uma realidade presa às dimensões de espaço e tempo (LÉVY, 1996). Por isso atual e virtual coexistem na multiplicidade dos objetos, em que o atual é a realidade atualizada do objeto, e o virtual sua realidade potencial, futura. Ou seja, por não existir atualidade sem movimento – sem força, potência –, não existe objeto atual que não esteja em se projetar infinitamente para momentos e lugares ulteriores.

O que Deleuze (2006) faz é afirmar uma realidade própria do virtual e outra do atual. Mesmo ambos estando em relação e serem partes (distintas) de um mesmo objeto, são completamente diferentes. Por isso Deleuze (2006, p. 200) destaca que: “[...] Todo objeto é duplo [ou seja, múltiplo], sem que suas duas metades se assemelhem, sendo uma a imagem virtual e, a outra, a imagem atual. Metades desiguais ímpares [...]”.

No entanto, se já sabemos que atual e virtual são realidades distintas de um mesmo objeto, se faz necessário compreender em que medida eles estão em relação. Deleuze (2006) nos esclarece que a relação entre atual e virtual é o processo de criação, ou seja, passar, transitar do atual ao virtual e vice-versa é criar. Expliquemos isso:

A partir de Leibniz, Deleuze (1996) irá afirmar que a força, ou seja, a potência é um virtual em curso de atualização, na mesma medida em que é o espaço no qual ele se desloca. Apesar de terem cada um a sua realidade própria, atual e virtual coexistem, entram num percurso que nos faz passar de um a outro (DELEUZE, 1996). Neste sentido, Deleuze (2006) destaca que, em relação a essa passagem, quatro termos são sinônimos: atualizar, diferenciar, integrar e resolver.

Deleuze (2006) nos explica que isso acontece na medida em que: a natureza do virtual é tal que atualizar-se é diferenciar-se dele mesmo. Cada atualização é uma integração local, ou seja, uma solução que se compõe com outras nesse conjunto de soluções ou na integração global. Para compreendermos melhor, vamos a um exemplo do próprio Deleuze (2006, p. 201):

[...] no vivente, o processo de atualização apresenta-se, ao mesmo tempo, como diferenciação local das partes, formação global de um meio interior, solução de um problema estabelecido no campo de constituição de um organismo. O organismo nada seria se não fosse a solução de um problema e, também, cada um de seus órgãos diferenciados, tal como o olho que resolve um ‘problema’ de luz; mas nada nele, nenhum órgão, seria diferenciado sem o meio interior dotado de uma eficácia geral ou de um poder integrante de regulação.

Neste sentido, a atualização é o processo pelo qual o virtual tornar-se atual, este atual nada se assemelha com o virtual de onde ele surgiu. No exemplo acima citado por Deleuze, o organismo nada mais é que a atualização do DNA. Ou seja, se o organismo atualiza a estrutura virtual que é o DNA, por sua vez o olho que faz parte deste organismo atualiza o sentido da visão, resolvendo, como diz Deleuze, um problema de luz. Por isso que no exemplo o autor compreende um vivente como sendo a solução de um problema estabelecido no campo de constituição de um organismo. Neste sentido,

não há nenhuma relação de representação entre o DNA e o organismo, na medida em que atualizar é diferenciar, ou seja, o organismo é uma transformação do DNA, quando este DNA diferencia-se de si mesmo quando é atualizado em organismo.

Essa relação de não representação entre o atual e o virtual fica mais clara quando Deleuze (2006) nos adverte que todo o perigo se encontra em confundir o virtual com o possível. Na medida em que o processo do virtual é a atualização, o processo do possível é a realização (por isso, diferentemente do virtual, o possível opõe ao real). A realização, enquanto processo do possível, produz a representação haja vista que é concebido como a imagem do real e real como semelhança do possível. Por isso na verdade, a realização não é um processo criativo, pois como destaca Lévy (1996), o possível já está inteiramente constituído (as soluções do problema já estão dadas), a ele só lhe falta a existência, ou seja, sua efetuação – por isso que o possível é a imagem do real.

Diferentemente do processo do possível (realização), enquanto este limita-se a uma possibilidade preexistente, o virtual e seu processo de atualização, na resolução de um problema, por exemplo, não lida com uma possibilidade de solução já dada, ao contrário, atualizar-se é criar linhas que correspondam sem semelhança a multiplicidade do real (DELEUZE, 2006). Por isso: “O virtual tem a realidade de uma tarefa a ser cumprida, assim como a realidade de um problema a ser resolvido; é o problema que orienta, condiciona, engendra as soluções, mas estas não se assemelham às condições do problema” (DELEUZE, 2006, p. 2002).

Enquanto o possível está ligado a uma limitada e já constituída resolução de um problema, em que seu processo nada mais é fazer existir o que já está dado, o virtual diz respeito à uma multiplicidade que nada tem a ver com limitações de possibilidades, mas abertura a novas resoluções – resoluções anteriormente não pensadas. Se a relação entre possível/real constitui um campo delimitado e mecânico e que seu processo é uma mera efetuação daquilo que já existe e já foi planejado, ou seja, um plano de organização, a relação virtual/atual implica pensarmos num campo de composição baseado na imprevisibilidade e na invenção. As soluções aqui não são dadas à priori.

Disso, Deleuze (2006, 2002a) irá diferenciar dois tipos de planos: o plano teológico (ou transcendente), em que toda a organização que vem de cima e já está dada, diz respeito às formas e desenvolvimento de sujeitos e suas formações, em que esse desenvolvimento de sujeitos é o caráter essencial desse plano. Por isso, Deleuze e

Guattari (2012) destacam que esse plano é uma estrutura necessária às formas e um significante necessário aos sujeitos.

Há também outro tipo de plano, que seria o plano de composição ou imanência em que nele não há mais formas nem desenvolvimento de formas; nem sujeitos e formação de sujeitos (DELEUZE; GUATTARI, 2012b). Para os autores, neste plano só há relações de movimento e repouso, velocidade e lentidão entre elementos não formados; há tão somente hecceidades, *affectos* não subjetivados, individuação sem sujeitos constituídos a partir de agenciamentos coletivos. “[...] nada se subjetiva, mas hecceidades formam-se conforme as composições de potências ou de *affectos* não subjetivados [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 58).

Neste sentido, podemos ver bem a diferença entre os dois planos:

1) formas desenvolvem-se, sujeitos formam-se, em função de um plano que só pode ser inferido (plano de organização-desenvolvimento); 2) só há velocidades e lentidões entre elementos não formados, e *affectos* entre potências não subjetivadas em função de um plano que é necessariamente dado ao mesmo tempo que aquilo que ele dá (plano de consistência ou de composição) (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 59-60).

Apesar da diferença e oposição entre ambos os planos, Deleuze e Guattari (2012b) destacam que não paramos de passar de um a outro mesmo sem saber ou sabendo somente depois. Isso acontece na medida em que o plano de organização diz respeito a toda tentativa de organizar e submeter a um fim ou a algo exterior a ele aquilo que no plano de composição corresponde à potência. Neste sentido, se o plano de organização diz respeito à tentativa de captura ou organização das potências, o plano de composição trabalha para liberar essas potências na medida em que este, a partir de *affectos* opera uma dessubjetivação. Ou seja:

[...] De modo que o plano de organização não para de trabalhar sobre o plano de consistência, tentando sempre tapar as linhas de fuga, parar ou interromper os movimentos de desterritorialização, lastreá-los, reestratificá-lo [reorganizá-lo], reconstituir formas e sujeitos em profundidade. Inversamente, o plano de consistência não para de se extrair do plano de organização, de levar partículas a fugirem para fora dos estratos [organizações/sedimentações], de embaralhar as formas a golpe de velocidade ou lentidão, de quebrar as funções à força de agenciamentos [encontros] [...] (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p.63).

A realidade do plano de composição diz respeito ao que tratamos acerca do virtual, ao passo que a realidade do plano de organização é o atual tornado possível. Isto é, a realidade do plano de composição é o virtual na medida em que o mesmo lida com problemas que invoca sempre alguma resposta ainda não dada, ou seja, torna existente a diferenciação. Na medida em que o plano de organização transforma essa resposta dada como uma constante, ou como a única resposta possível, ela transforma o atual em possível, exclui sua diferença e o submete à identidade/representação.

Assim, toda a problemática das duas concepções de plano está diretamente relacionada com a realidade a qual acessamos, ou seja, aos nossos modos de vida, nossos territórios existenciais. Isso implica necessariamente a pensar nosso corpo, nosso regime de afecções e o circuito de *afectos* que estamos envolvidos e que nos atravessam. É neste sentido que Deleuze e Guattari (2012a) criaram o conceito de Corpo Sem Órgãos (CsO) para pensar a realidade intensiva/virtual do corpo em que a criação desse CsO é justamente a produção do plano de composição.

2.2 O CORPO SEM ÓRGÃOS: A REALIDADE VIRTUAL/INTENSIVA DO CORPO

Em conhecido texto intitulado de “Como criar para si um Corpo sem Órgãos”, Deleuze e Guattari (2012a) “tomam emprestado” de Antonin Artaud o termo “Corpo Sem Órgãos” e o desenvolve como um conceito para expressar a realidade virtual do corpo. Mais precisamente, o CsO não se trata de um conceito definido, mas antes de tudo um “conjunto de práticas” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a) que buscam através da experimentação a desestratificação do corpo, isto é, fazer com que o corpo tome posse de sua própria potência de agir. Neste sentido, o CsO se refere a um modo de “[...] existência ética” (YONEZAWA, 2013, p. 223).

O conjunto de práticas do CsO é o que possibilita o corpo não ser reduzido à sua dimensão atual, na medida em que invoca sua realidade virtual e intensiva, ou seja, o corpo além de sua extensão ou atualização no espaço. O CsO enquanto “plano de consistência/composição” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a) opera um retorno dos elementos atuais do corpo à situação problemática virtual (YONEZAWA, 2013), isto é, o corpo, ao atualizar-se o CsO, o reconduz à sua realidade virtual, recolocando um novo problema, forçando a produção de novas respostas para poder atualizar-se novamente – diferente do plano de organização, que faz do atual um possível, ao invés de reconduzi-lo ao virtual.

Ou seja, CsO é a realidade virtual do corpo, “[...] a matéria intensa e não formada, não estratificada, a matriz intensiva [...] produção do real como grandeza intensiva [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 16). Assim, o CsO não é anterior ao corpo atual, mas é coexistente. “Por isto tratamos o CsO como o ovo pleno anterior à extensão do organismo e à organização dos órgãos, antes da formação dos estratos, o ovo intenso que se define por eixos e vetores [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 16). O CsO seria as aberturas para o corpo atual lançar-se à virtualização, o desprendendo das dimensões do espaço, da previsibilidade e conduzindo-o à sua potência e a imprevisibilidade da experimentação (diferente do possível, como citamos anteriormente). É necessariamente devido a este aspecto que o CsO participa do ato de criação e da produção; arrancando o corpo de si, elevando-o à dimensão do novo, o destitui a identidade e o entrega à diferença via experimentação nos encontros entre os corpos.

Em relação a isso, Deleuze e Guattari (2012a) destacam que CsO é povoado por intensidades, ele as distribui, porém, ele não é um espaço, mas a matéria intensiva, não fixada, não formada. Aqui os autores se inspiram na concepção de corpo em Spinoza, como apresentamos no capítulo anterior, em que o corpo não se limita ao conjunto de suas relações características, na medida em que possui um grau de potência que caracteriza-se pela capacidade do corpo afetar e ser afetado, ou seja, do conjunto de *affectos* que preenchem e favorecem a potência do corpo. Neste sentido, o corpo é “[...] sempre variável, e que não cessa de ser remanejado, composto, recomposto, pelos indivíduos e pelas coletividades” (DELEUZE, 2002a, p. 133).

2.3 O CORPO SEM ÓRGÃOS COMO PLANO DE IMANÊNCIA DO DESEJO

Dessa inspiração spinozana adentramos na consideração que revela toda a capacidade intensiva do CsO. Para Deleuze e Guattari (2012a, p. 18), “[...] O CsO é o campo de imanência do desejo, o plano de consistência própria do desejo (ali onde o desejo se define como processo de produção, sem referência a qualquer instância exterior, falta que viria torná-lo oco, prazer que viria preenchê-lo)”.

Para os autores franceses, o desejo não é falta, ele não é carente de um objeto exterior a ele. Inspirados em Spinoza, os autores concebem o desejo como o esforço ou inclinação por algo que seja útil ao próprio desejo, por isso, nesta perspectiva, segundo Deleuze (2002a) baseado em Spinoza, não desejamos algo porque ele é bom, mas ele é

bom porque o desejamos. O desejo é produção do real, em que fundamentalmente a produção social é antes de tudo produção desejante.

Assim, o desejo que circula no corpo não é fechado em si mesmo, nem estagnado, mas modificado a partir dos encontros que esse corpo faz. Isso quer dizer que o desejo é gerido socialmente, na medida em que ele é ampliado ou constrangido a depender das coisas (outros corpos, o trabalho, as músicas que ouve, os esportes que pratica etc.) com que o corpo se relaciona e a forma como ele estabelece suas relações.

Claramente Deleuze e Guattari, ao conceberem o desejo como produção da realidade estão inspirados no que Spinoza chamou de *conatus*. Spinoza (2013, p. 173) na proposição 7 da terceira parte da *Ética* define o *conatus* como “O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser [...]”. Na demonstração desta proposição, Spinoza destaca que a potência de qualquer coisa (do corpo, por exemplo) é este esforço pelo qual sozinha ou em conjunto, age ou se esforça para agir e este esforço nada mais é do que a essência atual desta coisa.

É esse conceito de *conatus* que confere a possibilidade do ser humano enquanto modo finito da potência de Deus/Natureza, a capacidade de ser causa adequada dele mesmo ao agir para perseverar em seu ser. Em outras palavras, o *conatus* seria nossa capacidade de criar as condições para favorecer nosso próprio *conatus*, ou seja, para perseverar em nosso ser, continuar existindo, se expandindo. Essa nossa capacidade de criar essas condições se trata de nossa potência de afetar e ser afetado, isto é, dos *afectos* que somos capazes. Por isso, a depender dos *afectos* de nossos corpos esse nosso *conatus* é favorecido ou constrangido. Se o *conatus* do corpo aumenta, experimentamos aquilo que Spinoza chama de alegria, se o *conatus* é constrangido, experimentamos tristeza. É isso que leva Deleuze (2002b) a destacar que as afecções determinam nosso *conatus* e este é a procura daquilo que lhe é útil nas afecções, favorecendo e o ampliando.

Por isso, Deleuze (2002a) entende que a potência diz respeito a uma aptidão para ser afetado e, neste sentido, o *conatus* corresponde à tendência a abrir ao máximo essa aptidão de ser afetado. Assim, Deleuze (2002a) nos esclarece que, na tristeza, toda nossa potência enquanto *conatus* está direcionada a combater o objeto que nos causou tristeza; já na alegria, nossa potência se expande ao compor-se com a potência do objeto que nos produziu alegria – formando uma *noção comum*, como vimos no capítulo anterior. Disso decorre umas das explicações mais claras acerca do *conatus*:

[...] o *conatus* é o esforço para experimentar alegria, ampliar a potência de agir, imaginar e encontrar o que é causa de alegria, o que mantém e favorece essa causa; mas é também esforço para exorcizar a tristeza, imaginar e encontrar o que destrói a causa da tristeza [...] o *conatus* é pois esforço para aumentar a potência de agir ou experimentar paixões alegres (DELEUZE, 2002a, p. 106-107).

Neste sentido, o *conatus* não consiste simplesmente em preservar-se, mas em criar as condições de ampliar a capacidade do corpo ser afetado de outras maneiras, potencializando sua existência. Por isso, segundo Chauí (2011, p. 87), quando Spinoza afirma que enquanto *conatus* como grau de potência somos causa do que se passa em nós e fora de nós, há o rompimento com as concepções de que agimos ara atingir determinados fins e que somos movidos por causas finais. Para a autora, Spinoza expulsa o finalismo: “[...] os propósitos e intenções que realizamos, passiva ou ativamente, não são fins externos escolhidos por nossa vontade, mas exprimem a causalidade eficiente de nosso apetite e nosso desejo, isto é, de nosso *conatus*”.

Se, diante dessa concepção, não desejamos porque algo nos falta, se não procuramos objetos exteriores para preencher um vazio, então somos um grau de potência que quer a si mesmo, que deseja ampliar-se criando as condições para expandir-se – aumentando nossa potência de agir, sendo causa adequada, isto é, o produtor desse aumento.

Retomando a noção de CsO como campo de imanência do desejo, Deleuze e Guattari (2012a) afirmam que o CsO é a condição de possibilidade do desejo, que não podemos desejar sem produzi-lo, isto é, o CsO nos permite desejar, faz com que o fluxo do desejo nos atravesse. Mas porque se faz necessário produzir um CsO para desejar?

Tal problemática se passa em torno de uma crise da ação (LAPOUJADE, 2015), isto é, algo acontece em nossa sociedade que nos faz perder nossa capacidade de agir (nossa potência) – isso está expresso em Spinoza quando o mesmo menciona que naturalmente experimentamos *afectos* paixões. Lapoujade (2015, p. 264) nos esclarece que é algo como um niilismo passivo, um a priori que nos impede, nos sufoca: “[...] que preexistia em nós um sistema que deslegitime por antecipação as potências que a ele se opõem. O sujeito é como que separado de sua potência de agir, a menos que a potência de agir seja separada do que ela pode pela própria forma-sujeito”. É como que nossas possibilidades de ação fossem “possíveis preestabelecidos”; neste sentido, confunde-se nossa potência de agir com esses possíveis preestabelecidos ao delimitarem nossos

encontros, moldando os tipos de relações que devemos produzir e o que devemos experimentar.

Inspirados na constatação de Spinoza de que “não sabemos o que pode o corpo”, Deleuze e Guattari (2012a) denunciam: o corpo é separado do que ele pode, o desejo é submetido a um objeto exterior a ele, sendo reduzido a uma falta que deve ser preenchida. É o que os autores mencionam como sendo a tríplice maldição do desejo: a lei negativa da falta, a regra extrínseca, o ideal transcendente. A primeira diz respeito à consideração de que o desejo é falta, que o sujeito é carente daquilo que ele deseja. A segunda consiste em relacionar o desejo ao prazer, só o prazer pode calar o desejo. Já a última diz respeito ao gozo ser impossível, porque está ligado ao ideal, na medida em que este é a sua própria impossibilidade.

2.4 O CORPO SEM ÓRGÃOS E OS ESTRATOS

Deleuze e Guattari (2012a) destacam que o que separa o corpo do que ele pode, ou seja, o que limita sua potência de agir é o que eles chamam de estratos. Os autores consideram três grandes estratos que nos separam de nossa potência: o organismo, a significância e a subjetivação. O organismo é justamente quando o corpo é reduzido à sua extensão, é uma representação do corpo em que sua potência é esquadrihada e predeterminada (YONEZAWA, 2013). Não podemos confundir o corpo com o organismo, pois este é um fenômeno de coagulação e sedimentação, que impõe formas, funções, organizações dominantes e transcendentas (DELEUZE; GUATTARI, 2012a). No entanto, Yonezawa (2013, p. 233) nos alerta que:

[...] por organismo, não devemos entender apenas a organização imposta pelos saberes bio-médicos – além de medicina, odontologia, nutrição, fisioterapia, etc. Todo o tipo de organização transcendente e que se pretenda a última e universal é um organismo. O Estado, a Lei, o estriamentos institucionais que as disciplinas impõem, os princípios religiosos ou místicos, o cotidiano previsível de trabalho-casa-final de semana, a cronologização do tempo, os usos estabelecidos do dia e da noite e até os tipos prontos de festa e lazer, que codificam os jeitos de amar – hoje apenas aparentemente menos coagidos - tudo isso é também organismo.

O estrato da significação estabelece que as expressões e movimentos do corpo tenham sempre significados, tenham sentidos moldados e preestabelecidos. Neste sentido, terá que haver sempre um significante e um significado, um intérprete e um

interpretado “senão será um desviante” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 25). Desta forma, todas as ações do corpo tem a necessidade de ser explicada, interpretada, justificada na medida em que a significância confere a lógica que tudo é capaz de ter sentido (YONEZAWA, 2013). Assim,

[...] A significância pode ser dita a grande tagarelice que se faz sobre os encontros dos corpos, porém, sem interesse pelas suas potências. Em outros termos, poderíamos dizer que a significância é a ferramenta fundamental do impulso moralizante, que arrefece toda possibilidade de valoração nobre, pois a significância só tem força em função dos sentidos atuais de uma cultura [...] (YONEZAWA, 2013, p. 234).

A subjetivação trata de remeter todo acontecimento a sujeitos individuais, como se todas as ações, como por exemplo, os encontros entre os corpos, o movimento, fossem explicados pela ação de um sujeito consciente (YONEZAWA, 2013). É como se fosse um imperativo: “[...] você será sujeito e, como tal, fixado, sujeito de enunciação rebatido sobre um sujeito de enunciado – senão você será apenas um vagabundo [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 25). Aqui, os processos de subjetivações estão diretamente ligados com a consciência, na medida em que ela recolhe somente os efeitos de um encontro, como destacamos no capítulo anterior. Ou seja, sujeito ou o “Eu” é tão somente a ideia que temos de nosso corpo quando sofremos o efeito do encontro com outro corpo exterior. O sujeito é, neste sentido, uma ideia inadequada, já que enquanto sujeitos conhecemos somente os efeitos em nossos corpos, desconhecendo nossa multiplicidade, nossa potência.

É a essa separação do corpo do que ele pode, isto é, de sua potência de agir (desejo) a partir desse conjunto de estratos que Deleuze e Guattari (2012a) opõem o conjunto de práticas do CsO. Essas práticas lidam com o problema de tornar o corpo capaz de agir novamente, sua própria potência. Para isso, elas investem no desenvolvimento do corpo, numa continuidade do corpo, continuidade essa que não é extensiva, mas intensiva, ou seja, possibilita ao corpo o aumento e amplificação de seu grau de potência – o CsO é uma política de revitalização da potência do corpo (YONEZAWA, 2013). Para isso, o CsO opera a desestratificação dos estratos, via experimentação, esta que é a operação do plano de consistência/composição. Assim:

Onde a psicanálise diz: Pare, reencontre o seu eu, seria preciso dizer: vamos mais longe, não encontramos ainda nosso CsO, não desfizemos ainda suficientemente nosso eu. Substituir a anamnese pelo esquecimento, a interpretação pela experimentação. Encontre seu corpo sem órgãos, saiba fazê-lo, é uma questão de vida ou de morte,

de juventude e de velhice, de tristeza e de alegria. É aí que tudo se decide (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 13).

Neste sentido, se se faz necessário desfazer o organismo, a significância e a subjetivação, ou seja, inventar autodestruições, abrir o corpo a novos encontros que permitam a passagem de novas intensidades, não se faz isso grosseiramente. Por isso, segundo Deleuze e Guattari (2012a, p. 26-27):

É necessário guardar o suficiente do organismo para que ele se recomponha a cada aurora; pequenas provisões de significâncias e de interpretação, é também necessário conservar, inclusive para opô-las a seu próprio sistema, quando as circunstâncias o exigem, quando as coisas, as pessoas, inclusive as situações nos obrigam; e pequenas razões de subjetividade, é preciso conservar suficientemente para poder responder à realidade dominante [...] Não se atinge os CsO e seu plano de consistência desestratificando grosseiramente [...] havia mesmo várias maneiras de perder seu CsO, seja por não se chegar a produzi-lo, seja produzindo mais ou menos, mas nada se produzindo sobre ele e as intensidades não passando ou bloqueando. Isso porque o CsO não para de oscilar entre as superfícies que o estratificam e o plano que o libera [...]. O pior não é permanecer estratificado – organizado, significado, sujeitado – mas precipitar os estratos numa queda suicida ou demente, que os faz recair sobre nós, mais poderosos do que nunca.

Assim, Deleuze e Guattari (2012a, p. 32) destacam que essas precauções para a desestratificação são necessárias porque todo estrato possui seu próprio CsO. Ou seja, se o CsO é desejo, se é por ele que se deseja, podemos desejar aquilo que não é bom, ou que não é ético: “[...] o desejo vai até aí: às vezes desejar seu próprio aniquilamento, às vezes desejar aquilo que tem o poder de aniquilar. Desejo de dinheiro, desejo de exército, de polícia e de Estado, desejo-fascista, inclusive o fascismo é desejo. Há desejo toda vez que há constituição de um CsO numa relação ou em outra”.

Por isso todo problema se encontra na maneira como vamos fazer com que o desejo seja liberado, no esforço em organizar os encontros que produzem os tipos de desejos, distinguindo os desejos que remetem à “[...] proliferação de estratos, ou bem à desestratificação demasiada violenta, e o que remete à construção do plano de consistência (vigiar inclusive em nós mesmos o fascista, o suicida e o demente)” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 32). Por isso não basta liberarmos o desejo, nossa preocupação é também qual o tipo ou qualidade do desejo, o que ele possibilita ao corpo no plano da ação. É devido a isso que produzir um CsO nos remete a pensar um cuidar dos encontros, com uma dada atenção aos *afectos* que são produzidos nestes encontros.

Neste sentido, entendemos que se faz necessário buscar quais os *afectos* que nos possibilitam produzir um CsO com uma preocupação ético-política.

2.5 A PRODUÇÃO DO CORPO SEM ÓRGÃOS E O CIRCUITO DE *AFFECTOS*: O DESAMPARO E A ALEGRIA

Partimos aqui do pressuposto de que regimes de afecções, ou circuitos de *afectos* são o que sustentam os corpos num determinado modo de existência. Se o papel do conjunto de práticas de um CsO é liberá-lo dos estratos que o impede de tomar posse de sua potência de agir, isto é, se o CsO implica necessariamente o deslocamento para outros modos de existência possíveis, “[...] será necessário perguntar como podemos ser afetados de outra forma, será necessário estar disposto a ser individualizado de outra maneira, a forçar a produção de outros circuitos [de *afectos*]” (SAFATLE, 2016, p. 15).

Para isso, precisamos partir de uma compreensão de sociedade que em seu nível mais fundamental seja compreendida enquanto um circuito de *afectos* (SAFATLE, 2016). Assim, enquanto um sistema que produz formas de vida, sociedades conseguem adesão a determinadas maneiras de viver ao fazer circular *afectos* que fazem os sujeitos assumir certas possibilidades de vida em detrimento de outras, ou seja, certas formas de vida que se sustentam em *afectos* específicos precisam destes para continuar a se repetir, definindo/delimitando o campo dos possíveis (SAFATLE, 2016).

Sendo assim, interessa ao CsO *afectos* que produzam processos de dessubjetivação, que desfaça o organismo, não limitando o corpo à sua dimensão atual (extensiva), mas que o abra ao virtual (dimensão intensiva) e que façam com que o mesmo não seja reduzido a sentidos e significados. Neste sentido, somente *afectos* que façam com que o corpo desterritorialize, entre em devir, são capazes de liberar sua potência de agir. Compreendemos então que o desamparo e a alegria são *afectos* que podem tornar possível a criação de um CsO. Vejamos como.

Para isso, precisamos identificar, em seu texto, as pistas que Deleuze e Guattari (2012a) nos dão para a produção de um CsO. Os autores destacam que a maneira de se produzir um CsO é composta por duas fases, já que não se deve confundir o que se passa sobre o CsO e o modo como produzir um. Para cada CsO devemos perguntar: “[...] 1) Que tipo é este, como ele é fabricado, porque procedimentos e meios que prenunciam já o que vai acontecer; 2) e quais são estes modos, o que acontece, com que variantes, com que surpresas?” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 15). Em suma, as

questões são como criar um CsO (qual a maneira, já que há múltiplas) e como produzir as intensidades que irão preenchê-lo. Decorre disso que os autores nos dão uma pista que nos possibilitará não somente maneiras de produzir o CsO mas, também, as intensidades que irão atravessá-lo:

Mais ainda: como chegar ao plano de consistência? Como cozer junto, como esfriar junto, como reunir todos os CsO? Se é possível, isto também só se fará conjugando as intensidades produzidas sobre cada CsO, fazendo um *continuum* de todas as continuidades intensivas. São necessários agenciamentos para fabricar cada CsO (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 23).

Os autores nos mostram que produzir um CsO e suas intensidades é possível tão somente a partir de um coletivo, ou seja, do encontro com outros corpos. São os outros corpos que nos “forçam” a liberar o nosso desejo, o diferenciando, definindo seu tipo, sua qualidade, bem como determinando as intensidades que irão circular nele. Por isso entendemos que tudo se passa na investigação dos *affectos* que são produzidos nos encontros. Se temos aqui uma preocupação ético-política, é necessário então um *affecto* que produza uma comunidade de corpos que os abram à ética e à política.

Compreendemos que esse *affecto* que tem o potencial de nos abrir à política pode ser o desamparo. Para Safatle (2016, p. 50), a política nos confronta com acontecimentos que nos desamparam, que nos força pensar o impossível, nos deslocam de lugar, pois “[...] toda ação política é inicialmente uma ação de desabamento e só pessoas desamparadas são capazes de agir politicamente”. Neste sentido, o desamparo seria o desabamento das reações possíveis, uma momentânea paralisia, ao estar à frente de um outro que não sabemos como responder, como agir, na medida em que estar desamparado é estar sem recursos diante de um acontecimento que não é a atualização dos meus possíveis, ou seja, é uma certa forma de impotência (SAFATLE, 2016) mesmo que momentânea.

Ora, se o CsO opera para desarticular os estratos e os estratos são aquilo que delimita os possíveis do corpo, fazendo ele responder ou buscar resolver determinados problemas a partir das mesmas respostas, isto é, se o campo de ação do corpo é sempre limitado pelos possíveis postos pelos estratos, é exatamente a força de um *affecto* como o desamparo que poderá operar essa desestratificação na medida em que o mesmo é o desabamento dos possíveis.

Lapoujade (2015) baseado em Deleuze destaca que para agirmos é preciso que algo venha de fora e quebre ou desabe os clichês que tornam o mundo suportável para nós, ou seja, possível. O que o autor está chamando de clichês que tornam o mundo suportável são exatamente os estratos que delimitam os campos do possível do corpo, de sua ação e que, para agirmos, precisamos desarticulá-los. Para o autor, é necessariamente a quebra dos clichês que torna possível a ação política, na medida em que a condição para a ação política é exatamente o impossível (alcançado a partir da quebra de clichês/estratos) como possibilidade para a criação de novos possíveis – é exatamente essa a capacidade do desamparo.

Acessar o impossível para a partir dele criar novos possíveis, segundo o autor se dá através do choque perceptivo e afectivo na medida em que o mesmo nos produzem novas potências. Acontece, nesse sentido, uma redistribuição das potências, estas que nos levam a algo impessoal, portanto, político (LAPOUJADE, 2015); tais potências operam uma dessubjetivação, no instante em que nos desterritorializam, nos fazem entrar em devir.

É exatamente o desamparo que opera essa despossessão do “Eu”, essa dessubjetivação, na medida em que o outro é aquele que me despossei de meus predicados de indivíduo, já que no encontro com o outro entramos em contato com a diferença, com a alteridade (SAFATLE, 2016). Assim, encontrar-se com outros corpos

[...] não é apenas confirmar-se em suas predicacões supostas, mas é estar em contínua despossessão por ter algo fundamental de mim em um outro que não controlo, que não saberei como responderá ou se responderá. Por isso, a relacionalidade própria à condição humana não pode ser compreendida como garantia de cooperação (SAFATLE, 2016, p. 56).

Entendemos que é exatamente isso que a experiência do CsO proporciona, ao desarticular estrato como a subjetivação, através da experimentação, faz com que o sujeito seja desposuído daquilo que o caracteriza como tal, abrindo o corpo à uma certa contingência e ao devir dos encontros. No entanto, até então abordamos uma função “negativa” ou destrutiva do CsO, isto é, a desestratificação dos estratos. Mas se essa é a condição primeira para criar um CsO, o que é necessário fazer para que circule intensidades nele, que o permita continuar desejando, agindo, isto é, aumentando seu grau de potência? Em outras palavras, como fazer com que o desabamento dos possíveis do corpo produzido pelo desamparo, não se torne paralisia, uma impotência contínua,

mas ser condição para que o corpo busque produzir novos possíveis (o que seria uma resistência do corpo frente aos encontros que o desamparam)?

Safatle (2016) nos indica o que seria necessário para continuar agindo depois de uma experiência de desamparo, o que no âmbito do CsO seria a desestratificação. Para o autor, trata-se de compreender o desamparo como condição para o desenvolvimento de uma certa coragem afirmativa, de modo que:

[...] se estar desamparado é estar diante de situações que não podem ser lidas como atualizações de nossos possíveis, situações podem tanto produzir o colapso da capacidade de reação e a paralisia quanto o engajamento diante da transfiguração dos impossíveis em possíveis através do abandono da fixação à situação anterior [...] a compreensão de tal produtividade do desamparo permite que, dele, apareça um afeto de coragem vindo da aposta na possibilidade de conversão da violência [do desamparo] em processo de mudança de estado [...] (SAFATLE, 2016, p. 55).

O autor indica que se é necessário a experiência do desamparo para ação, ela é necessária se for compreendida como condição para produção de um *afecto* afirmativo, isto é, que seja um estímulo para a potência do corpo suportar a insuportável perda dos seus possíveis. É esse ato de resistência do corpo que expressa sua capacidade de ação, na medida em que resistir ao desabamento dos possíveis é criar condições para que outros novos possíveis sejam produzidos – isso diz exatamente da potência do corpo de agir.

Acreditamos que esse *afecto* afirmativo é a alegria, na medida em que a mesma diz respeito ao *conatus*, como Deleuze (2002a) o compreendeu como sendo o esforço para experimentar alegria – caracterizando um processo de mudança no grau de potência do corpo, mais precisamente seu aumento. A seguir buscamos apresentar como a alegria (como fortalecimento do *conatus*) pode ser esse ato de resistência incitada pela experiência de desabamento que o desamparo promove.

Em instigante texto intitulado de “O corpo que não aguenta mais”, Lapoujade (2002, p. 81-82) compreende que a pergunta “que pode o corpo?” não diz respeito à atividade do corpo, mas sua potência, que paradoxalmente está ligada a própria definição de corpo: “o corpo é aquele que não aguenta mais, aquele que não se ergue mais”. Esta é para o autor a condição do corpo.

Isto o qual “o corpo não aguenta mais”, segundo o autor, é aquilo que o submetemos de fora, ou seja, as formas e forças que agem sobre ele. No âmbito do CsO

o que o corpo não suporta mais seriam os estratos, essas formas, sujeito e significações que o prende, que predetermina suas ações. O sujeito é exatamente essas formas que vem de fora e que penetra tanto no corpo, que esse sujeito é criado para legitimá-las em seu próprio corpo. Neste sentido, briga-se não somente com o que vem de fora (o organismo, a significação), mas também contra aquilo que é produzido no interior do corpo (o sujeito) que legitima essas formas exteriores que agem sobre ele.

Neste sentido, essas formas (exteriores e interiores) que agem no corpo, muito ligadas no âmbito da crueldade, interrogam “o que o corpo pode suportar?” (LAPOUJADE, 2002). O insuportável promove no corpo a experiência de sentir a alegria de possuir a potência de resistir. Isto é: “É na sua resistência a estas formas vindas de fora, e que se impõe ao dentro para organizá-lo e lhe impor uma ‘alma’ [ou seja, um sujeito], que o corpo exprime uma potência própria”. (LAPOUJADE, 2002, p. 85).

Assim, é na relação com os estratos (forças externas e internas que agem sobre o corpo), que temos a possibilidade de aumentar a potência de agir do corpo, ou ao contrário, restringi-la, limitá-la. No primeiro caso, o corpo se abre ao fora tão somente para afetar-se de modo a extrair dessas afecções maneiras para aumentar seu grau de potência, sem que seja afetado de mais ao ponto de produzir em si um sujeito que o submeta sem prudência às forças do fora, ou seja, que o prenda à essas forças e formas. No segundo, estamos tão submetidos ao fora, aos estratos, que suas forças criam um sujeito para legitimar seu poder sobre o corpo; ou nos tornamos insensíveis demais.

Neste sentido, Lapoujade (2002), a partir de Deleuze, nos lembra que o corpo é primeiramente encontro com outros corpos, a problemática se passa em como deixar ser afetado por outros corpos, sem que esse encontro não produza em si organismo, sujeito que lhe organize, que o restrinja, mas, ao contrário, que faça expandir sua potência de agir.

Estamos aqui no cerne de uma das principais características do CsO: “[...] Ao Corpo sem Órgãos não se chega, não se pode chegar, nunca se acaba de chegar a ele, é um limite [...]” (DELEUZE, GUATTARI, 2012a, p. 12). A experiência de ser afetado, sem ser assujeitado, mas buscando o aumento da potência de agir, é necessariamente uma experiência de limite, mais precisamente de limite da impotência do corpo. Ou seja, do limite de saber deixar ser afetado pelo fora (impotência) até o ponto de tirar dessa afecção um “*afecto* afirmativo” (SAFATLE, 2016), ou seja, um *afecto* de alegria que expresse o aumento do seu esforço de agir (*conatus*).

Por isso que essa experiência mesmo que a princípio produza o desamparo, ou seja, desabamento dos possíveis do corpo (já que só assim é possível perceber o insuportável dos estratos), caracteriza-se como busca por experimentar *afectos* de alegria na medida em que o corpo se inclina ao aumento de seu *conatus*. “O corpo que não aguenta mais” (LAPOUJADE, 2002) é o corpo que resiste ao insuportável (não é ser insensível às afecções, mas sensível até o ponto de resisti-las e transfigurá-las em aumento de potência), isto é, às tentativas de organização via organismo, produção de um sujeito via processo subjetivação e a sentidos e significados que o pré-define, via significação. Isso só é possível tão somente a partir da busca por experimentar *afectos* de alegria, já que correlativamente isso significa buscar fortalecer o *conatus*.

Nesta perspectiva, como um corpo pode tornar-se ativo?

A primeira condição, como já vimos, consiste em sentir este sofrimento, o ‘Eu sinto’ que é um ‘Eu não agüento mais’, pois esta exposição ao fora é insuportável. O corpo deve primeiro suportar o insuportável, viver o inviável. É o sentido do Corpo- sem-órgãos em Deleuze: que o corpo passe por estados de torção, de dobramentos que um organismo desenvolvido não suportaria (LAPOUJADE, 2002, p. 87).

Neste sentido, a pergunta “como criar para si um CsO?”, que para Lapoujade (2002) é uma outra maneira de perguntar “o que pode o corpo?”, para nós também é um outro jeito de perguntar: como experimentar os *afectos* de desamparo e alegria? Sim, não basta somente ser desamparado ou experimentar alegria, se faz necessário saber: como podemos ser desamparados? Como podemos ser alegres? Com qual intensidade? Até quanto podemos ser desamparados? Até quanto podemos ser alegres? Quais desamparos eu suporte? Quais alegrias eu suporte?

São questões de medidas, de doses. Por isso, como nos advertem Deleuze e Guattari (2012a, p. 13), é necessário prudência: “[...] você agiu com a prudência necessária? Não digo sabedoria, mas prudência como dose, como regra imanente à experimentação: injeções de prudência. Muitos serão derrotados nessa batalha [do CsO contra os estratos] [...]”. Ser prudente é exatamente como a fraqueza do forte: “[...] ele se esforça para preservar, e mesmo aumentar, sua vulnerabilidade; controlando seu grau de exposição às feridas do fora; se protegendo das agressões mais grosseiras, ele pode se abrir às feridas mais sutis [...]” (LAPOUJADE, 2002, p. 88). Assim,

Se fechar para se abrir é o paradoxo da prudência, enunciado por Nietzsche e Deleuze. Mas este paradoxo é primeiramente o paradoxo da relação entre nossa receptividade e nossa espontaneidade que, juntas e inseparavelmente, testemunham aquilo que pode o corpo. É o próprio daqueles a quem Nietzsche chama de homens superiores: ‘Os homens superiores são os que mais sofrem com a existência - mas possuem também as maiores *forças de resistência*.’ (LAPOUJADE, 2002, p. 89).

Por isso é necessário prudência, pois saber ser desamparado e ser alegre é a condição para sabermos distinguir os “[...] corpos vazios, corpos cancerosos, totalitários e fascistas [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 32), com seus desejos-fascistas, desejo de morte, de aniquilamento. Entendemos que a prudência em relação aos *afectos* do desamparo e da alegria podem nos dar condições de produzir um CsO que tenha uma relação com o desejo de modo a nos conduzir à uma ética e a uma política dos encontros.

Ao considerar como a partir de um determinado regime de afecções e circuito de *afectos*, pautado no desamparo e na alegria, o conjunto de práticas do CsO nos conduz à uma ética e política dos encontros, chegamos ao ponto de compreender como a construção de um CsO e as intensidades que o atravessam é antes de tudo uma questão de plano de composição que nos reintroduz à problemática da produção do *comum*. Deleuze e Guattari (2012a) nos ajudam a compreender como o CsO é uma questão de construção de um plano *comum*:

O campo de imanência ou plano de consistência deve ser construído; ora ele pode sê-lo em formações sociais muito diferentes, e por agenciamentos muito diferentes, perversos, artísticos, científicos, místicos, políticos, que não têm o mesmo tipo de corpo sem órgãos. Ele será construído pedaço a pedaço, lugares, condições, técnicas, não se deixando reduzis uns aos outros. A questão seria antes saber se os pedaços podem se ligar e a que preço [...] O plano de consistência seria, então, o conjunto de todos os CsO, pura multiplicidade de imanência, da qual um pedaço pode ser chinês, um outro americano, um outro medieval, um outro pequeno-perverso, mas num movimento de desterritorialização generalizada onde cada um pega e faz o que pode, segundo seus gostos, que ele teria conseguido abstrair de um Eu, segundo uma política ou uma estratégia que se teria conseguido abstrair de tal formação, segundo tal procedimento que seria abstraído de sua origem.

O CsO enquanto composição de intensidades, potência, é antes de tudo uma questão de coletivo e multiplicidades, na medida em que não se deseja sozinho, nem há uma desestratificação individual, muito menos o aumento da potência de agir do corpo

não acontece sem que haja o encontro entre os corpos. Por isso construir um CsO depende de todo um regime de afecções e circuito de *afectos*.

Primeiramente, ele é circuito de *afectos* porque este é o que há de mais impessoal e, portanto, coletivo, já que nasce do encontro entre os corpos. Decorre disso que, como nos mostra Safatle (2016), os *afectos* são o que nos abre aos vínculos sociais (sobretudo a alegria e o desamparo como mostramos anteriormente).

Neste sentido, se a produção do *comum*, como destacamos no capítulo anterior, é baseada: 1) na relação imanente entre os corpos, isto é, no que surge no encontro entre os mesmos; 2) não abarca somente a dimensão extensiva do corpo (sua atualização), mas, sobretudo sua dimensão intensiva (sua virtualidade), ou seja, aquilo que Deleuze (2002a) entende por proposição cinética e dinâmica do corpo; 3) na atitude de produzir encontros que permitam a circulação de *afectos* que façam os corpos entrarem em devir; então a produção do *comum* está preocupada com a dimensão ético-política dos encontros, que como já vimos, é uma problemática inerente do conjunto de práticas do CsO.

Isso quer dizer que a pergunta “como construir para si um CsO?” é uma outra maneira de perguntar “como produzir o *comum*?”. O que está no cerne desta questão é como produzir modos de vida que estejam amparadas na imanência dos encontros e que permita o aumento e compartilhamento das potências dos corpos em um horizonte ético e político – para nós, tudo se passa por um circuito de *afectos* fundamentalmente pautado no desamparo e na alegria.

2.6 A CULTURA CORPORAL DE MOVIMENTO COMO UM PLANO DE COMPOSIÇÃO

Voltando para o contexto da Educação Física, buscamos partir da indagação presente no final do capítulo anterior, a saber: o que o conceito de Cultura Corporal de Movimento, enquanto plano de composição, pode trazer de possibilidades para o campo?

Podemos dizer que, fundamentalmente, uma determinada prática corporal (entendida aqui como modos de efetuação do movimento) como, por exemplo, o *surf* ou futebol, não existem em si, mas somente a partir da composição entre os conjuntos de relações que caracterizam os corpos presentes em um determinado encontro (uma dimensão extensiva), o qual, a partir das características/especificidades desse encontro

(espaço, tempo, quantidade de corpos envolvidos, potências, regras etc) pode surgir daí o *surf* ou o futebol. Comumente chamamos de *surf* um determinado encontro em que está presente a composição entre as relações características do corpo do surfista com as relações características do corpo da prancha, o corpo da onda, e a execução de determinados movimentos, expressando, portanto o *comum* entre essa comunidade de corpos. Porém, o *surf* na cultura corporal de movimento na medida expressa não somente uma composição das relações características dos corpos em movimento, mas, principalmente, a composição dos graus de potência destes corpos. Nesta perspectiva, o *surf* possibilita o conhecimento da potência do próprio sujeito em relação de composição com a potência da onda, da prancha. Ou seja, o *surf* está na cultura corporal de movimento na medida em que esta é a superfície ou o plano que o torna possível. Isto é, torna possível a potência do movimento que fabrica/produz o *surf*.

A cultura corporal de movimento é um plano de composição na medida em que considera as proposições cinéticas e dinâmicas de corpo, não o reduzindo à sua dimensão extensiva, mas ampliando sua dimensão intensiva. Para Deleuze (2002a), o plano de composição (ou de imanência) é aquele formado a partir de suas próprias condições em que não há mais desenvolvimento de formas físicas, mas relações entre matérias não formadas, relações entre *afectos*, “[...] aqui, o plano só retém movimentos e repousos, cargas dinâmicas afetivas: o plano será percebido [e fabricado] como aquilo que ele nos faz perceber, passo a passo [...]” (DELEUZE, 2002a, p. 133) – por isso também é chamado de plano de imanência.

Hardt e Negri (2016) concebem a metrópole como um plano de composição, que é, portanto, o espaço do comum na medida em que há pessoas vivendo juntas, compartilhando recursos, ideias. Esse comum produzido e compartilhado na metrópole, para os autores, não é necessariamente um “comum natural” que está integrado a elementos materiais, mas, principalmente, é um comum “artificial” (ou seja, que é fabricado nas relações sociais), isto é, as linguagens, conhecimentos, práticas, *afectos*. Neste sentido, a metrópole:

[...] o acesso à reserva do comum a ela integrada é a base da produção, e os resultados da produção por sua vez são novamente inscritos na metrópole, reconstituindo-a e transformando-a. A metrópole é uma fábrica da produção do comum (HARDT; NEGRI, 2016, p. 278).

Neste sentido, compreendemos a cultura corporal de movimento nesta mesma perspectiva que Deleuze tratou acerca do plano de imanência e Hardt e Negri a metrópole. Isso quer dizer que o movimento no plano da cultura corporal de movimento está baseado nas relações de composições entre os corpos em movimento, tanto as relações entre as estruturas dos corpos, como seus graus de potência. Por isso a cultura corporal de movimento não é anterior aos corpos nem às práticas corporais. Ela só é constituída a partir das próprias relações entre os corpos em movimento. Ao mesmo tempo ela é condição para que os corpos em movimento possam entrar em relação, assim como, também, é somente fabricada a partir destas relações.

Por isso há aqui uma relação comum entre os corpos e a cultura corporal de movimento: ela é a superfície da fabricação dos movimentos dos corpos e tais movimentos são inscritos novamente nessa superfície a transformando. Por isso que citamos no capítulo anterior que na perspectiva da cultura corporal de movimento há um devir entre corpo e cultura.

Neste sentido, a cultura corporal de movimento enquanto plano de composição não é exatamente um local físico, um lugar, mas antes um campo intensivo que permite que os corpos entrem em relação de composição, entrem em devir, tanto com eles mesmos, como com as próprias práticas corporais. É neste sentido que a cultura corporal de movimento tal como a produção de um CsO, faz não somente o corpo tomar posse de sua potência, mas também possibilita com que ela circule, seja compartilhada se intensifique, seja ampliada.

Por isso a cultura corporal de movimento é baseada necessariamente no encontro: encontro do sujeito com o próprio corpo, com os outros corpos e com as práticas corporais. Isto é, encontro com a alteridade. Assim, a cultura corporal de movimento opera no sentido de expandir esses encontros que possibilitem aos corpos entrarem em devir. Essa é a dimensão política desse plano: a cultura corporal de movimento como o encontro entre os corpos em movimento produzindo o comum, na medida em que os corpos possuem maneiras singulares de movimentar-se, graus de potências distintos, bem como as práticas corporais que podem oferecer diversas formas de movimento até então não experimentado por esses corpos. Isso requer dos corpos que estão em movimento nesse plano a capacidade de entrar em relação com o que lhe é diferente de modo a produzir o comum – abordamos isso mais adiante.

Neste sentido, a cultura corporal de movimento é esse plano de composição que torna possível não somente o movimento já encarnado, já produzido, efetuado que está

na dimensão extensiva (as práticas corporais), mas também a potência que fabrica o próprio movimento (a potência de movimento), isto é, sua realidade intensiva. A cultura corporal de movimento é, então, o próprio solo ou plano que faz coexistir e tornar perceptível o movimento e a própria potência que o produz.

Pich, Silva e Fensterseifer (2015, p. 67), a partir de Agamben, compreendem que a potência não se esgota na passagem ao ato, mas pode necessariamente essa passagem aumentar a própria potência. Os autores pensam isso diante do modo como Agamben trata a relação potência e ato, de modo que busca dar a potência e ao ato uma existência própria. Os autores citam um exemplo do próprio Agamben para mostrar essa relação potência e ato, depois dão um exemplo para pensar essa relação nas práticas corporais:

[Para Agamben] el citarista que toca su instrumento, em el momento de hacerlo, no disminuye ni agota la potencia de tocar la cítara, sino que por el contrario la aumenta. De la misma manera podríamos pensar la potencia del movimiento: al realizar una práctica corporal la potencia no se agota en el movimiento, sino por el contrario es aumentada aun cuando se pase al acto, así como también cuando la relación com el movimiento no presuponga como necesaria la existencia de patrones de movimiento que sean el espacio em el cual la potencia del movimiento pueda (y deba) realizarse (y agotarse) (PICH; SILVA; FENSTERSEIFER, 2015, p. 67).

Entendemos que a ideia dos autores destaca implicações caras para a nossa compreensão de cultura corporal de movimento: as práticas corporais, enquanto efetuadas, são diferentes da potência de movimento, na medida em que a primeira não esgota a última; se faz necessário pensar um espaço no qual a potência de movimento não é submetida a padrões de movimento. Isso quer dizer que para entendermos a cultura corporal de movimento enquanto plano de composição, é necessário uma compreensão de movimento que não esteja reduzida ao movimento já efetuado.

Deleuze (2015), em seu livro “Lógica do sentido”, inspirado nos Estoicos, destaca que há duas espécies de coisas. A primeira corresponde a estado de coisas, ações e paixões, misturas entre os corpos, já a segunda diz respeito aos acontecimentos. Estas duas coisas são distintas em natureza, na medida em que o acontecimento não se reduz aos estados de coisas e as misturas dos corpos, mas ele é precisamente um acontecimento incorporal que resulta da mistura entre os corpos. Neste sentido quanto ao acontecimento, Deleuze (2015) destaca haver uma dupla estrutura, isto é, há o momento da efetuação/corporificação e o da contra-efetuação:

[...] Em todo acontecimento existe realmente o momento presente da efetuação, aquele em que o acontecimento se encarna em um estado de coisas, um indivíduo, uma pessoa [...] de um lado, a parte do acontecimento que se realiza e se cumpre; do outro lado, ‘a parte do acontecimento que seu cumprimento não pode realizar’. Há pois duas concretizações, que são como a efetuação e a contra-efetuação (DELEUZE, 2015, p. 154).

Está aí, segundo Deleuze (2015), a questão moral para os Estóicos: querer o acontecimento, ser digno do que acontece enquanto acontece. No entanto, Deleuze (2015) nos apresenta o paradoxo, em que só conseguimos ser dignos do que nos acontece apenas a partir da efetuação da parte do acontecimento que se realiza. Porém, o perigo dessa efetuação que se dá em nosso corpo é que a fissura (a afecção) que ela nos causa pode ser tão grande que é capaz de ficarmos preso à sua efetuação de tal modo que não conseguimos contra-efetuar o acontecimento, isto é, nos impedindo de ser digno daquilo que nos acontece. Nas palavras de Deleuze (2015, p. 164): “[...] não se apreende a verdade eterna do acontecimento a não ser que o acontecimento se inscreva também na carne; mas cada vez devemos duplicar essa efetuação dolorosa por uma contra-efetuação [...]”.

Ora, como citamos anteriormente, se precisamos compreender que o movimento não está reduzido ao movimento já efetuado, é porque o entendemos sob a mesma lógica que o acontecimento apresentado por Deleuze (2015). Querer a potência do movimento diz respeito a ter contato com uma determinada prática corporal de modo que mesmo sendo afetado por ela, isso não nos impeça de extrair dela mais potência – isto é, contra-efetuar o próprio movimento. O exemplo do nado e do *surf* nos ajuda bem a pensar isso: ao aprender a nadar e a surfar, o sujeito opera uma contra-efetuação do que a onda pode causar nele. Nesta perspectiva, entendemos que é preciso “descolonizar” o movimento, afirmar sua própria realidade, sua própria potência.

Se na esteira que estamos seguindo aqui há uma diferença entre o movimento já efetuado (as práticas corporais) e a potência de fabricar movimento (potência de movimento) ambos possuem realidade própria, são diferentes, na medida em que o movimento possui como o acontecimento, uma dupla estrutura: efetuação e contra-efetuação (extrair a potência do movimento já efetuado). Afirmar a realidade própria do movimento, de sua potência, é entender que ao mesmo nada falta. Ou seja, vamos ao contrário de uma concepção “finalista” do movimento que o entende como existente para um determinado fim: praticar esporte para emagrecer; correr porque faz bem à

saúde; fazer exercício físico para tonificar o músculo, fortalecê-lo; praticar ginástica para obter mais flexibilidade; se inserir numa determinada comunidade para compreender os sentidos e significados da mesma em relação às práticas corporais etc.

Apesar dessas finalidades dadas ao movimento fazerem parte do mesmo na medida em que são efeitos deste, temos que entender também que o movimento não se limita aos seus efeitos. Estes (efeitos) são “somente” a dimensão abreviada do próprio movimento, já são seus restos. Há também no movimento sua dimensão produtiva, ou seja, a potência de movimento, em que aqui o mesmo não necessita de nada exterior a ele. Não nos movimentos para alcançar determinados fins. O movimento não deseja outra coisa senão movimentar-se, ou seja, nos movimentamos para aumentar nossa capacidade de nos movimentar mais. É essa a dinâmica do movimento: o movimento entra em ato (efetuação) para este ato retornar em forma de mais potência (contra-efetuação), isto é, para fabricar mais movimento. Se nos movimentamos no seu mais alto grau de intensidade, é para ampliarmos nossa capacidade de produzir mais movimentos, não só em quantidade, mas também em qualidade em forma de multiplicidade. Nos movimentamos para “fazer movimentar o movimento”.

Se faz necessário aqui esclarecer que o movimento em potência não é pré-existente ou não é anterior ao movimento já efetuado. Antes de tudo eles coexistem. Isto quer dizer que a potência de movimento e o movimento em ato estão numa relação de imanência: a potência de movimento é simultaneamente causa e efeito dos movimentos que fabrica, na medida em que ela só se produz e só se fortalece quando os movimentos que já estão em ato favorece a própria potência a fabricar mais movimento. Em outras palavras, a potência de movimento só é favorecida quando uma determinada prática corporal é contra-efetuada. Assim, não só o movimento em ato é fabricado, mas a própria potência de movimento é fabricada, isto é, o movimento produz e se autoproduz (simultaneamente) – ele é potência no mais alto grau de produção.

Ou seja, se somos fabricantes de movimento, fabricamos já em um plano ou superfície de movimento, de modo que é exatamente esse plano que dirá a qualidade da potência de movimento – tal como o CsO, a depender deste, sabemos a qualidade de seu desejo, as intensidades que irão circular. É esse plano que irá determinar se o movimento será capaz de fazer o que ele pode: expandir-se, ampliar-se, produzir mais movimentos. Aqui estamos chamando essa superfície ou plano que torna possível o movimento (em potência e ato simultaneamente) fabricar e fabricar-se, de cultura corporal de movimento.

Neste sentido, a cultura corporal de movimento tanto é o plano que possibilita o movimento como uma expressão disso, já que a mesma é uma produção sócio-afetiva na medida em que a orientação desta é a produção do *comum*, ou seja, é resultado de capacidade de ação, criação, da potência de movimento dos corpos.

Por isso, se nadamos, corremos, saltamos, jogamos futebol, dançamos, é para possibilitar que o movimento possa se efetuar de modo a não ficar estagnado em nenhum modo/padrão de movimento. Ele só permanece em um determinado modo de forma a experimentá-lo, extraindo para si o máximo de potência até que seja capaz de efetuar-se de modo diferente. Vemos isso no exemplo do *surf*, quando o nado possibilitou a passagem para o *surf*. Portanto, se as práticas corporais nos interessam, é para buscarmos ampliar a potência de movimento.

Deste modo, chegamos a um ponto que consideramos crucial. Chamamos cultura corporal de movimento porque nela há aquilo que Teixeira (2015) destaca: “há em tudo que existe alguma coisa que resiste a toda tentativa de ‘apropriação’ e que só com alguma violência se pode fazer dela ‘propriedade’, seja privada ou pública, alguma coisa que só pode ser compartilhada: que só pode ser se compartilhada”. Ou seja, entendemos que o movimentar só existe se houver a produção de um plano/superfície (cultura corporal de movimento) em que os corpos em movimento compartilhem aquilo que há de *comum* entre eles: a potência de movimento. Só há a possibilidade de produção do movimento se houver encontros entre corpos que em movimento, favoreça e amplie a potência de movimento de cada corpo. Só há fabricação de movimento se houver a produção do *comum* entre corpos em movimento. O movimento só é movimento se compartilhado, ele “só pode ser se compartilhado”.

Acreditamos estar aqui uma possível tarefa *comum* para a EF: fabricação desse plano em que seja possível a produção e compartilhamento da potência de movimento. Acreditamos ser a EF não somente uma ação pedagógica sobre a cultura corporal de movimento ou, como sugerem Bracht (1999) e Betti (2007), uma ação pedagógica *com* ela. Ela vai além disso, na medida em que a EF é ela própria a produção da cultura corporal de movimento. É a EF a possibilidade de fabricação do movimento em seu mais alto grau de produção. Assim, a tarefa pedagógica (uma atitude ético-política) da EF seria criar esse plano *comum* aos corpos em movimento para tornar possível a fabricação, ampliação e compartilhamento da potência de movimento.

Se faz necessário reforçar que essa potência de movimento não é solipsista, nem é uma faculdade natural, mas uma fabricação a partir dos encontros entre os corpos em

movimento. Ou seja, se a potência de movimento é produzida, ela é produzida culturalmente/socialmente, mediante esse encontro entre os corpos em movimento – não existe anterior a esses encontros. A potência de movimento enquanto *comum* não tem fim nela mesma porque a dimensão ético-política lhe é constitutiva, é sua condição, ela só é potência enquanto compartilhada. Neste sentido, a partir dessa noção de potência de movimento, o movimentar-se é aprender a entrar em relação de composição *com* outros corpos, outras potências. Por isso, em nossa perspectiva, não há uma ruptura entre a produção vital e a produção social, ou entre o corpo e a cultura, mas sim uma passagem (através das afecções e dos *afectos*).

Por isso defendemos aqui que, fundamentalmente, a tarefa, ou melhor, a atitude (que fazemos a questão de reforçar que é uma atitude ético-política) da EF não é buscar sentido ou significado no movimento; não é melhorar o condicionamento do corpo pelo movimento; mas, antes de tudo, um plano *comum*, a fabricação de um plano (cultura corporal de movimento) capaz de produzir, favorecer, aumentar e compartilhar aquilo que há de *comum* entre os corpos em movimento: a potência de movimento.

Se o objetivo da educação é garantir o que há de *comum* no plano do conhecimento, a EF é a ação pedagógica no âmbito das práticas corporais cuja tarefa é garantir que os corpos tomem posse de sua potência de movimento, o que entendemos ser:

Aprender a [potência de] nadar, aprender a [potência de] surfar, aprender a [potência de] voar, conquistar diferentes elementos. Aprender a [potência de] dançar com outros corpos, aprender a [potência de] jogar em equipe, aprender a conversar, conquistar a arte da conversação e da construção de relações potentes com outros humanos, saber se apresentar aos outros sob relações de composição. Aprendizados e conquistas que envolvem, todos eles, o desafio de produção do comum [...] (TEIXEIRA, 2015, p. 36).

Teixeira (2015) destaca haver um problema do *comum* conduzido em duas dimensões (que são diferentes, mas que uma não se faz sem a outra): um problema da percepção do *comum* e um problema da produção do *comum*. O primeiro está no plano da sensibilidade, ou seja, o problema estar em tornar sensível/perceptível as tentativas de apropriação das potências coletivas, enquanto que o segundo diz respeito a tornar possível as próprias potências coletivas (comuns). Neste sentido, percebemos o *comum* enquanto o produzimos, produzimos quando o percebemos. O autor ainda escreve que esse problema do *comum* nos coloca grandes desafios (ético) políticos e, sobretudo o

primeiro, que está no plano da sensibilidade, se coloca para a arte e para a clínica. Nas palavras do autor:

[...] o problema da produção do comum apresenta-se como propriamente humano e podemos discernir, com clareza, de que modo ele se coloca como um problema especificamente para os homens: como desafios cognitivo-afetivos e ético-políticos; porque não está absolutamente dado que os homens possam sair do primeiro gênero de conhecimento e conquistar outros modos de existência mais potentes, e, no entanto, está dado que eles possuem, como quaisquer outros corpos singulares, as três dimensões da individualidade simultaneamente. Sendo assim, o problema da produção do comum para os homens coloca-se, fundamentalmente, como desafios cognitivo-afetivos e ético-políticos, o que é o mesmo que dizer que são precisamente essas dimensões (intelectuais e coletivas) as que franqueiam aos homens a possibilidade de expandir sua potência de agir e de pensar (TEIXEIRA, 2015, p. 37).

Como já mencionamos aqui nesse tópico, Deleuze (2002a), inspirado em Spinoza, destaca que o corpo, enquanto singularidade, é concebido em suas proposições cinética e dinâmica e que tais proposições correspondem ao conhecimento de segundo (conhecimento das relações) e terceiro gênero (conhecimento das potências), proposto por Spinoza (2013). Spinoza, assim como Deleuze e Teixeira, entende que não está absolutamente dado que os corpos alcancem os conhecimentos de segundo e terceiro gênero; no entanto, esses corpos possuem as proposições cinéticas e dinâmicas, mais precisamente, o poder de afetar e ser afetado, isto é, cada corpo possui seu grau de potência. Neste sentido, tão somente a partir do desenvolvimento dessa potência é possível alcançar as formas de conhecimento mais potentes (segundo e terceiro gênero), e, como lembra Teixeira (2015), é isso que nos coloca o problema ético-político do *comum*.

A partir do modo como tratamos aqui o *comum*, e inspirados no que Teixeira (2015) detectou sobre haver um problema da percepção e produção do *comum*, acreditamos que pode ser um desafio para a EF tornar possível a percepção e produção do *comum* no âmbito das práticas corporais. Por isso defendemos, aqui, que a função da qual a EF e seu teorizar deve preocupar-se é a construção da cultura corporal de movimento enquanto plano de composição dos corpos em movimento, buscando a fabricação, aumento e o compartilhamento da potência de movimento de cada corpo. Isto é, pensar a prática pedagógica da EF no sentido de fazer com que as práticas

corporais possam ser um encontro do sujeito com ele mesmo, com a prática corporal e com os outros, já que movimentar-se é entrar em relação de composição.

Possibilitar aos corpos tomarem posse de sua potência de movimento (isto é, ser digno do movimento enquanto acontecimento), compartilhando e aumentando, é uma das maneiras de contribuir para o mais alto grau de conhecimento da potência expresso no terceiro gênero de conhecimento. Isto é, possibilita ao sujeito o conhecimento de sua própria potência, da potência dos outros corpos e da própria prática corporal – possibilidade essa que é uma ação propriamente ética-política, como discorreremos nos próximos tópicos. Nesta perspectiva, fundamentalmente seria essa a tarefa da EF enquanto prática pedagógica.

Se faz importante aqui destacar que essa possibilidade que aqui trouxemos alinha-se bastante com as ideias de Pich, Silva e Fensterseifer (2015, p. 72):

[...] concebir la práctica pedagógica de la Educación Física como una praxis humana que no objetiva la apropiación de formas predefinidas de movimiento, sino que tiene como horizonte situar al alumno en relación con la potencia del movimiento, y que, al hacerlo, puede dejar inoperantes las formas de movimiento estandarizadas, definidas como necesarias, abriendo así el cuerpo para um nuevo uso posible y situando al ser humano em relación de abertura para el ser. Ésta puede ser la tarea pedagógica y política de la Educación Física *por venir*.

Apesar das diferenças no que tange ao referencial teórico, bem como o caminho para se chegar a tal compreensão, o estudo de Almeida (2012) também alinha-se com esta perspectiva, na medida em que para o autor é necessário que a EF possibilite aos corpos a produção de novas linguagens, isto é, movimentos, que não estejam submetidos aos modelos sensório-motores interiorizados no corpo. Por isso para autor é preciso a “abertura do corpo”, torná-los sensíveis para novas possibilidades de movimentos. Neste sentido, a EF, ao promover um equilíbrio entre os polos do corpo e da cultura, “[...] estabelece-se uma dinâmica entre os poderes singulares do corpo intensivo, em que se desenvolvem a criatividade e a expressão individuais e também os significados coletivos do corpo, cuja finalidade é permitir a ele significar, mas, também, acumular energia [...]” (ALMEIDA, 2012, p. 14).

Assim, diante do que trouxemos até aqui, se a EF deve fabricar esse plano que permita o aumento e compartilhamento dessa potência de movimento e, como vimos com Spinoza (2013) e Deleuze (2002a, 2002b), se os *affectos* são exatamente a variação

da potência, se faz necessário para a EF compreender que uma prática corporal pertence antes de tudo à ordem das afecções e dos *afectos*.

2.7 AS PRÁTICAS CORPORAIS COMO UM CIRCUITO DE *AFECTOS*

Como abordamos no tópico anterior, as práticas corporais e o movimento são facilmente compreendidos como um objeto que possui um determinado fim, que serve para algo como: produzir saúde, emagrecer, tirar sujeitos do consumo de drogas ou da criminalidade, ascensão social (no caso do esporte), desenvolver habilidades motoras, ou que sirvam para serem entendidas e compreendidas, isto é, que signifique algo.

No entanto, considerando as práticas corporais no âmbito do conceito de cultura corporal de movimento empreendido aqui, é necessário compreender que as práticas corporais em seu nível mais fundamental dizem respeito a como os corpos são afetados e quais são os *afectos* 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.

Neste sentido, se a partir da cultura corporal de movimento compreendemos que o movimento não quer outra coisa senão o aumento da potência de movimento, isto é, da capacidade do corpo movimentar-se, as práticas corporais colocam a questão “o que pode o corpo em movimento?”. Ou seja: o que pode o corpo que surfa? O que pode o corpo que pratica futebol? O que pode o corpo que joga tênis? O que pode o corpo que dança? Ora, eles podem surfar, jogar futebol, tênis e dançar. Parece-nos algo tão óbvio, que facilmente tiramos a imanência do movimento, o submetendo a fins, a significações, perdendo de vista seu elemento mais fundamental: as afecções e os *afectos* que fazem variar a potência de movimento – os movimentos e repousos dos corpos e sua variação da potência de agir.

Considerando as práticas corporais como um *continuum* de corpos em movimento que enquanto inscritas na cultura corporal de movimento aumentam ou diminuem a potência de movimentos dos corpos a partir de um determinado regime de afecções, elas colocam para os corpos uma enorme variedade de composições de relações.

Se levarmos em conta o atletismo, por exemplo, ele disponibiliza diversas maneiras de saltar, correr e lançar. Corre-se determinadas distâncias tanto de maneira

individual (100m, 2002m, 400m, por exemplo) como coletiva (revezamentos 4x100 / 4x400 m). Existem provas em que mistura-se a corrida com os saltos (como no 400m com barreiras, por exemplo). Há, também, os lançamentos de objetos como o dardo, o disco e o martelo; e quanto ao salto, existe o salto em distância, salto em altura, salto com vara e o salto triplo.

A cada prova dessas ao corpo é colocado um problema que o exige a capacidade de entrar em composição com elementos distintos, como fazer com que ele entre em relação de composição com a gravidade, por exemplo, para que consiga saltar determinadas distâncias ou alturas, bem como arremessar determinados objetos. O que interessa aqui é que a variedade de composições que o atletismo exige do corpo produz determinadas afecções e *afectos*, ou seja, o corpo tem sua potência de movimento em variação a partir dos problemas que as provas colocam.

Gumbrecht (2007, p. 124) cita, por exemplo, que a composição do corpo com objetos: “[...] enfatiza a capacidade do ser humano de adaptar seu corpo à forma, aos movimentos ou ao funcionamento do instrumento [...]”. Não é uma simples adaptação, mais do que isso, ele faz aumentar sua própria potência de movimento:

[...] quanto mais um atleta consegue adaptar seu corpo com perfeição à forma e aos movimentos de um cavalo ou de um carro [ou da estrutura, formato e peso de um disco, ou de um dardo, no caso do atletismo, na bola, no caso do futebol, basquete etc], melhor ele os controla, e mais potencializa a eficácia de seu corpo [amplia sua potência de movimento] (GUMBRECHT, 2007, p. 124).

O autor nos mostra como até mesmo no esporte de alto rendimento a potência de movimento pode ser levada a ampliar-se:

O fascínio da patinação artística pode ser descrito como o desafio de ajustar um corpo, num momento específico e num limite de tempo predeterminado, a uma sequência de figuras complexas e predefinidas [...]. Por outro lado, superar os limites do esporte significa ir em busca de níveis maiores de complexidade das figuras envolvidas. Isso é o que os grandes ginastas, mergulhadores, esquiadores de salto e patinadores vêm fazendo, em vez de simplesmente adaptar seus corpos, com uma perfeição infinita, aos critérios embolorados do gosto dos juízes (GUMBRECHT, 2007, p. 129).

No entanto, não se trata aqui de ser capaz de produzir um movimento perfeito, com eficácia, simetria. A questão, aqui, se encontra no plano intensivo, isto é, no

momento em que minha capacidade de agir entra em variação e conquista uma nova potência, a abertura de um novo possível que não é a atualização de meus possíveis anteriores. No entanto, esse novo não está relacionado à criação de um novo movimento no esporte, como, por exemplo, quando Rivelino eterniza no futebol o drible do elástico, hoje reproduzido por vários outros jogadores. O novo aqui está relacionado com o corpo que está em movimento, na medida em que ele experimenta que conquistou uma potência até então não experimentada por ele – este novo é plenamente singular.

Os jogos com bola (seja esporte ou não) pode ser um campo virtual para a ampliação da potência de movimento, sobretudo pelo seu caráter de contingência, o que torna mais possível o imprevisto. Grande parte das jogadas em um jogo de futsal, futebol, ou em um “golzinho” jogado na rua, por exemplo, são realizadas contra a resistência imprevisível do adversário. “[...] Enquanto o time está com a bola tenta criar uma jogada e evitar o caos, a equipe adversária, em posição defensiva, tenta destruir a forma emergente e precipitar o caos [...]” (GUMBRECHT, 2007, p. 134). Neste momento, é produzida uma gama de afecções e *afectos* que põe em uma variação constante a potência dos corpos que estão no jogo.

E isso varia ainda mais a depender do jogo, na medida em que cada jogo possui seu próprio tipo de bola, uma certa dimensão do espaço, regras, superfície (grama, areia, piso, água), tempo de duração, intensidade etc. Ou seja, essa variação de elementos que ao menos em um primeiro momento põe em suspensão momentânea a capacidade de o corpo agir é que o torna capaz de se abrir ao virtual em busca de novos possíveis.

Outra questão que os jogos envolvem é o *timing*, ou seja, a capacidade do corpo produzir certos movimentos na hora certa (GUMBRECHT, 2007). O *timing* representa a composição da percepção que o corpo tem do espaço e o momento de produzir o movimento, isto é, a capacidade do corpo se deslocar num espaço específico no momento oportuno (GUMBRECHT, 2007).

O ato de fazer um desarme no futebol, conseguir a abertura na marcação da defesa adversária no basquete, surfar uma onda, saltar um obstáculo no atletismo ou no *Le Parkour*, se esquivar de um golpe no boxe ou no *muay thai*, por exemplo, são modos de perceber o ambiente, os corpos e o próprio corpo do sujeito em movimento a partir do *timing*. Isso exige toda uma tentativa e um esforço de leitura das afecções produzidas em determinados momentos da prática corporal, assim da própria potência dos corpos em movimento ali envolvidos.

No entanto, se faz necessário novamente reforçar, mesmo que nos exemplos citados tenhamos lançado mão de movimentos efetuados, ações já concretizadas, o regime de afecções presentes nas diversas situações a que as práticas corporais produzem nos corpos é inseparável dos *afectos* que daí decorre. Portanto, enquanto circuito de *afectos* está situado no plano intensivo, ou seja, “[...] é puramente transitivo, e não indicativo ou representativo, sendo experimentado numa duração vivida que abarca a diferença entre os dois estados” (DELEUZE, 2002a, p. 56).

Isto quer dizer que no âmbito das práticas corporais, ao esforçar-se por compor relações de composições com outros corpos diante do espaço e das regras, por exemplo, o corpo pode experimentar algo que a princípio não estava inscrito no campo de seus possíveis. Em seu nível mais fundamental, o que uma prática corporal envolve não são significações, nem recompensas (emagrecer, ser saudável etc), mas *afectos* experimentados em determinadas durações que demarcam o limite entre o “posso” e o “não posso” dos corpos em movimento, expandindo sua potência de movimento, o abrindo para novas maneiras de movimentar-se, permitindo continuar a movimentar-se.

2.8 AS PRÁTICAS CORPORAIS COMO LIMITE DA (IM)POTÊNCIA DO CORPO

Há de se esclarecer que ao abordarmos as práticas corporais como possibilidade de aumentar a potência de movimento dos corpos, não estamos dizendo que essa possibilidade reside no interior das práticas corporais (em si mesmas), as compreendendo como positivas ou negativas a partir de qualidades que lhes sejam próprias, isto é, separada dos corpos que as praticam. Se afirmássemos isso, estaríamos concebendo que as práticas corporais possuem movimentos próprios, verdadeiros, existindo, portanto, maneiras erradas e certas de movimentar-se, independentemente da potência dos corpos. Para nós o pensamento não é esse. Trata-se, sim, em buscar compreender como os corpos se conectam às práticas corporais e aos outros corpos envolvidos. Isto é, como os corpos entram em movimento em função de um problema que lhe surge diante das afecções resultantes do encontro entre os corpos e as práticas corporais, fazendo com que o mesmo busque o aumento de sua potência de movimento.

Como discutimos nos tópicos anteriores, se através do conceito de cultura corporal de movimento é possível fazer com que os corpos tomem posse da potência de movimento, na medida em que a mesma é um plano de composição que permite o aumento e compartilhamento dessa potência, gostaríamos de mostrar aqui como isso é

possível tão somente a partir de uma relação que coloque em questão o limite da potência e da impotência do corpo. E isso se dá necessariamente através de um determinado regime de afecções que fazem com que os corpos entrem em um circuito de *afectos* que os conduzam ao desamparo e a alegria.

Como demonstramos no tópico anterior, as práticas corporais colocam para o corpo uma diversidade de possibilidades de composição, na medida em que quando se joga um determinado esporte como o futebol, por exemplo, somos incitados a compor relações com uma série de elementos e corpos. Neste sentido, o movimento só é possível quando os corpos entram em relação, ele só pode acontecer a partir desses outros corpos e situações que as práticas corporais nos colocam e que exigem de nós uma determinada ação.

No entanto, há situações nas práticas corporais em que elas nos impõem uma determinada paralisia, um desmoronamento dos possíveis, na medida em que o corpo não sabe como responder, já que não encontra respostas em seus possíveis atuais. Podemos ver isso, por exemplo, quando em um jogo de futebol, a defesa adversária impõe uma organização, um sistema de marcação a ponto do ataque não conseguir encontrar ações que consiga passar pela defesa. As afecções aí presentes fazem com que o corpo experimente o que chamamos de desamparo, ou seja, ao menos momentaneamente, o corpo foi despossuído de seus possíveis, encontrando-se num estado de impotência.

É exatamente esse estado de impotência que serve de pré-condição para que o corpo busque a produção de novos possíveis que não estavam presentes anteriormente. No exemplo do futebol, isso somente é possível se o corpo continuar a perseverar, a esforçar-se para conseguir produzir movimentos que façam com que consiga passar pela defesa adversária. Aqui há necessariamente uma passagem do *afecto* do desamparo, para a alegria, na medida em que o primeiro dispara a força afirmativa do segundo, ou seja, fazer com que o corpo continue a perseverar no movimento, na tentativa de ultrapassar a defesa. Assim, neste exemplo, as afecções e os *afectos* presentes naquela situação, na medida em que o corpo busca sua capacidade de movimentar-se, é essa própria capacidade que ativa o movimento.

Por isso que compreendemos que as práticas corporais, nas condições aqui apresentadas, coloca uma questão de limite da impotência e da potência do corpo. Submete o corpo a situações que o mesmo é afetado até o limite em que a impotência

conduz a uma busca por um *afecto* afirmativo, que afirme sua própria potência de movimento, transfigurando a impotência em potência.

Assim, há uma característica própria das práticas que nos colocam o problema dos limites: “[...] O limite não é algo que se pensa, mas que se enfrenta; e que só se pensa se se enfrenta [...]” (LAPOUJADE, 2015, p. 307). O limite, neste sentido é “[...] o ponto em que a impotência se torna nova potência [...]”. No âmbito das práticas corporais, o limite é quando a impotência de movimentar-se se transforma em potência de movimento. É por isso que gostaríamos de insistir que a experiência das práticas corporais enquanto limites, em primeiro lugar não é uma questão de reflexão sobre, ou a busca por um fim exterior ao movimento, mas, fundamentalmente, a própria experimentação de fazer com que a potência de movimento do corpo continue a ampliar, ou seja, afirmar sua própria potência.

No entanto, isso não quer dizer que seja um movimento desprovido de pensamento. Como aprendemos com Spinoza, o que é ação no corpo é também ação na mente. A mente, enquanto ideia das afecções do corpo, é estimulada a produzir mais ideias na medida correlata às afecções sofridas pelo corpo. Neste sentido, no âmbito das práticas corporais, as afecções que um jogo inscreve no corpo correlativamente exige da mente a produção de ideias acerca destas afecções.

A atividade do corpo e da mente não se dá, portanto, contra o determinismo, ou seja, contra a determinação pelos corpos e mentes exteriores; pelo contrário, torna-se cada vez mais apto a ser afetado não é padecer cada vez mais, mas ser cada vez mais capaz de formar imagens e ideias dessas imagens, de tal sorte que fiquemos aptos causa adequada dos encadeamentos de afecções corporais e das ideias que formamos. É na convivência com os corpos e mentes exteriores que se dá o tornar-se ativo; isso equivale, portanto, a uma abertura de sensibilidade humana, a um aumento de sua aptidão a ser afetado e afetar. [...] Aumento da sensibilidade afetiva do corpo e aumento da potência de pensar da mente, portanto, vão de par [...] (SÉVÉRAC, 2009, p. 24).

No âmbito das práticas corporais, então, faz-se necessário uma leitura do jogo (futebol, basquete etc), por exemplo, leitura esta que está plenamente conectada as ações do corpo. Assim é também no surf; é necessária toda uma leitura do mar, das ondas, para conseguir o *timing* exato que possibilite ao surfista ampliar sua capacidade de movimento. É necessariamente quando o corpo se depara com o limite de sua (im)potência que a capacidade da mente de produzir pensamento é também ativada –

por isso para Deleuze só se pensa forçado, na medida em que envolve a capacidade do corpo de ser afetado.

Estamos a ponto de compreender que as práticas corporais, enquanto limites da (im)potência dos corpos em movimento, é o meio através do qual os corpos são despossuídos momentaneamente de sua capacidade de agir. Considerar que as práticas corporais colocam os corpos em situações que os despossuem de sua potência, que os desestruturam, e fazer uso destas práticas que forcem os corpos a desterritorializarem pode ter consequências ético-políticas significativas, sobretudo para a Educação Física enquanto prática pedagógica que tem como função central possibilitar aos corpos em movimento a fabricação, aumento e compartilhamento de sua potência de movimento.

2.9 AS PRÁTICAS CORPORAIS E SUAS IMPLICAÇÕES ÉTICO-POLÍTICAS: POSSIBILIDADES PARA A EDUCAÇÃO FÍSICA

Quando mencionamos que as práticas corporais colocam para os corpos o problema dos limites de sua (im)potência, é porque ela é capaz de ativar no corpo a condição deste continuar perseverando na existência (aumentando seu *conatus*), na medida em que desperta no corpo a vontade de produzir alegrias e fabricar movimentos. No entanto, isso só acontece porque as práticas corporais primeiramente indicam no corpo aquilo que lhe impede de ampliar sua potência de movimento, ou seja, indicando sua impotência frente a situações em que o corpo se torna incapaz de agir. Decorre disso que: “[...] o limite se torna gerador de potência, se torna um ‘ponto de transmutação’ que nos capacita para a ação = x” (LAPOUJADE, 2015, p. 314).

Esse ato de forçar o corpo ao limite de sua impotência como condição para transfigurar essa impotência em potência, necessariamente testa no corpo sua capacidade de resistir e conseqüentemente fabricar o novo ao buscar mais potência. Neste sentido, as práticas corporais nos indicam que a potência de um corpo (seu *conatus*, seu desejo) é compreendida como relacional, e se um corpo sabe o que pode e o que não pode, é tão somente devido aos encontros com outros corpos.

Como já abordamos, um corpo inserido em uma determinada prática corporal, os outros corpos que ali estão envolvidos e as situações criadas, produz neste corpo o *afecto* de desamparo, na medida em que este é despossuído de sua capacidade de agir, pois os corpos e as situações o exigem novas formas de fabricar movimento que este corpo ainda não possui. Neste sentido, “[...] Tal despossessão expõe minha

vulnerabilidade estrutural aos encontros, assim como a opacidade a mim mesmo daquilo que me leva a vincular-me a outros que me descontrolam” (SAFATLE, 2015, p. 184).

Esta perspectiva nos leva a compreender que experimentar uma determinada prática corporal não é estar ligado aos outros corpos de maneira a afirmar suas potencialidades atuais, mas estar em uma contínua despossessão por estar diante de situações que o corpo não saberá como responder. Isso se torna necessariamente uma ação no âmbito da política na medida em que é capaz de combater um certo “individualismo possessivo” (SAFATLE, 2015), pois não é um sujeito que movimentar-se a partir de sua vontade, mas é no encontro com os corpos que é produzido nele uma certa capacidade de buscar ampliar sua potência de movimento.

Neste sentido, uma das principais consequências destas noções de movimento e práticas corporais é “[...] a consciência de uma vulnerabilidade estrutural própria à nossa condição que pode fundar aquilo que Derrida chamou de ‘heteronomia sem sujeição’” (SAFATLE, 2015, p. 193). Isso está expresso em Spinoza e Deleuze, ao tratarem acerca da potência do corpo. Como vimos, na perspectiva destes autores, um corpo ativo não é um corpo insensível ao mundo, que evita sofrer as afecções vindas do fora, isto é, uma desafecção, mas é tornar-se cada vez mais capaz de não mais viver reduzidos a normas afetivas, pois

[...] quanto mais a aptidão do corpo a ser afetado é reduzida, mais o corpo vive num meio restrito, insensível a um grande número de coisas, às múltiplas distinções delas: esse corpo não sabe responder, se não for de maneira unilateral, às solicitações de seu meio exterior, aos problemas que o mundo lhe põe (SÉVÉRAC, 2009, p. 24)

As práticas corporais possibilitam aos corpos uma heteronomia sem sujeição exatamente porque faz com que os mesmos tenham a noção de que as situações que as práticas corporais lhes põem é a condição para que eles percebam neles mesmos o que os impede de agir/movimentar-se dentro daquelas condições, frente a outros corpos, outras potências. No exemplo da partida de futsal em que a equipe que está atacando e que não consegue livrar-se da marcação da outra equipe, esse problema, essa impotência de não conseguir se livrar da marcação pode ser a possibilidade da equipe perceber o que deve mudar para ter êxito. No entanto, a questão aqui não é necessariamente ter êxito, mas fundamentalmente fazer com que a impotência que a situações põe, sirva de impulso para buscar o aumento de sua potência de movimento – o desafio é buscar possibilidades de movimento, com ou sem êxito. É reconhecer que sem a situação que o

outro me põe, não consigo perceber minha impotência e, conseqüentemente, buscar ampliar minha potência.

No entanto, como já mencionamos, as práticas corporais em si não capazes de produzir isso, mas depende do tipo de relação, do uso que se faz delas. Por isso se faz necessário produzir um corpo, um sujeito sem que seja aquele sujeito como estrato, denunciado por Deleuze e Guattari, que está plenamente submetido às forças exteriores, preso a uma forma, um organismo. O sujeito que aqui se faz necessário produzir é esse sujeito exposto a uma espécie de heteronomia sem servidão. Ele sabe que é necessário entrar num determinado regime de afecção, somente ao ponto de extrair dele mais potência de agir. Aqui retornamos ao que Spinoza chamou de conhecimento de segundo e terceiro gênero, ou seja, um conhecimento das dimensões extensiva (as relações características) e intensiva (grau de potência) do corpo. Seria necessariamente o CsO pleno do qual trataram Deleuze e Guattari, um corpo de potência, preocupado com os *affectos* que o atravessa, se eles possibilitam ou não o desejo circular. Em outras palavras, é aquele sujeito que cuida de sua potência a partir de uma política e ética dos encontros.

Neste sentido, não temos mais aí sujeitos que jogam, que por sua própria vontade produzem movimentos. Ao invés disso, concebemos os jogos, uma partida de futsal, basquete, dança, isto é, qualquer prática corporal, como sendo uma espécie de agonística entre potências, já que o que interessa é saber quais as potências ali envolvidas, o que impede ou possibilita essas potências serem ampliadas ou diminuídas, quais os movimentos que elas tornam possível. Assim, dançar, surfar, jogar futsal ou basquete, se trata de saber deixar ser afetado, até o limite, é trazer para perto de si as potências de fabricar mais movimentos, e no tempo e momento oportuno capturá-las antes que elas se dissipem.

Por isso insistimos que movimentar-se é estar no limite de ser afetado tão somente até o momento de extrair daí mais potência de movimento, permitindo o movimento continuar a movimentar-se: que o jogar futsal não me impeça de jogar basquete, que o surfar não me impeça de dançar ou de experimentar uma ginástica, um *Le parkour*. Nadar, porque não? Jogar Rúgbi, sim! Praticar *slackline*, badminton, escalada, andar de skate e patins também! Não importa a forma, mas a intensidade, as potências que cada prática corporal oportuniza.

Neste sentido, para este sujeito que visa ampliar sua potência de movimento, o essencial é efetuar sua própria potência, sendo que ele não se efetua contra o mundo,

contra os outros corpos em movimento, mas o encontro com eles é a condição de afirmação de sua própria potência de movimento. Afirmer variados modos de movimentar-se pertence a sua capacidade de agir, isto é, ver nas práticas corporais oportunidades para ampliar sua própria potência de movimento. Isso implica toda uma ética e política dos encontros, a qual entendemos que não somente é inerente às práticas corporais como também é sua condição enquanto modos de não apenas efetuar, mas, também, de ampliar e compartilhar a potência de movimento – é isso que constitui a cultura corporal de movimento como plano de composição que permite a produção do *comum* no âmbito do movimentar-se.

Assim, se são nos encontros que o corpo se torna capaz de perceber o que pode e o que não pode, o motivo de sua potência ou de sua impotência, movimentar-se é entrar em relações de composições, e a potência de movimento só pode ser efetuada e produzida se for compartilhada, por isso as práticas corporais inserem problemas necessariamente políticos e éticos para a EF.

É este o desafio para a EF enquanto prática pedagógica que lida com as práticas corporais: construir as possibilidades de produzir tais sujeitos e corpos capazes de estabelecer uma relação com as práticas corporais e com os outros corpos envolvidos a partir de uma ética e uma política dos encontros, buscando a efetuação, ampliação e compartilhamento da potência de movimento. Em outras palavras, é isso que se faz necessário para produzir a cultura corporal de movimento como plano de composição.

O desafio para a EF que também está aqui em jogo é que construir esse corpo, esse sujeito que tenha para si a capacidade de ampliar sua potência de movimento, não é produzir um corpo para as práticas corporais e um outro corpo para a vida. Não existe essa dualidade, na medida em que praticar um esporte, dançar, brincar, jogar, não está separado da vida, pelo contrário, são modos de vida. As práticas corporais não precisam de nada exterior a elas para justificá-las, elas possuem seu próprio valor, elas expressam modos de existir. Quem surfa, não vive da mesma maneira de quem dança, ou de quem joga futebol, de quem pratica capoeira, assim como quem se apropria de determinadas práticas corporais, não vive igual de quem não se apropria. São modos de existência distintos, que está relacionado como cuidamos de nossos encontros, como nos relacionamos com outros corpos, isto é, como vivemos.¹¹ Expressa aquilo que Spinoza

¹¹ Stigger e Thomassim (2013) defendem argumento semelhante ao nosso em relação às práticas corporais, de maneira específica o esporte. No artigo referido, os autores buscaram analisar expectativas atribuídas ao esporte no contexto de projetos sociais. Buscando desnaturalizar determinados atributos do

chamou de *conatus* e Deleuze e Guattari de desejo, isto é, o esforço para perseverar na existência: se apropriar das práticas corporais diz respeito a determinados modos de como nos esforçamos para continuar a existir, a movimentar-se.

Deleuze e Guattari (2012a) nos dão pistas de como expandir a potência do corpo e liberar novos modos de vida. Os autores nos indicam que o exercício de experimentação do CsO é o de abertura e invenção de novos territórios, o exercício de conquista de novas terras, onde tais territórios podem se referir a espaços externos ao corpo, como também o próprio corpo, seja numa dimensão funcional, assim como expressiva e de sentidos. É uma experimentação que nos conduz a uma territorialização, desterritorialização e reterritorialização:

[...] Eis então o que seria necessário fazer: instalar-se sobre um estrato, experimentar as oportunidades que ele nos oferece, buscar aí um lugar favorável, eventuais movimentos de desterritorialização, linhas de fuga possíveis, assegurar aqui e ali conjunções de fluxos, experimentar segmento por segmento dos contínuos de intensidades, ter sempre um pequeno pedaço de uma nova terra. É seguindo uma relação meticulosa com os estratos que se consegue liberar as linhas de fuga, fazer passar e fugir os fluxos conjugados, desprender intensidades contínuas para um CsO [...] É somente aí que o CsO se revela pelo que ele é, conexão de desejos, conjunção de fluxos, *continuum* de intensidades [...] (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 27).

Para Deleuze e Guattari (2012b, p. 105), “[...] O território é o produto de uma territorialização dos meios e dos ritmos”. Para os autores, existe o território quando acontece a expressividade do ritmo. Por exemplo, quando um *afecto* ganha uma constância temporal e um alcance espacial que faz desse *afecto* (ou qualquer outro elemento) uma marca que possibilita a territorialização – um modo de vida. No entanto, um território entra em novos agenciamentos, ao serem atingidos por linhas de fuga,

esporte como suas possíveis utilidades, os autores sugerem uma análise do esporte ligada a uma dimensão de sentido para a vida dos sujeitos, buscando considerar sua prática como um direito social. Neste sentido, o esporte deve ser problematizado/vivenciado não em função daquilo que para ele serve (saúde, estética etc.), mas, sim, a partir do que ele significa ou produz sentido na vida das pessoas. Nas palavras dos autores: “Talvez devamos estar mais sensíveis a compreender os sentidos destas experiências [a prática de esportes] na vida dos sujeitos e considerarmos o que estes sentidos podem nos fazer ver sobre nossas próprias convicções. Por isso, procuramos sugerir que, ao invés de continuarmos acentuando a ideia de que o esporte deve ser útil – ou servir como um meio – para alcançar essas ou aquelas mudanças entre crianças e jovens de classes populares, ganharemos mais em cidadania se o esporte for encarado como direito social e as políticas sociais viabilizarem seu acesso mais amplo na sociedade” (STIGGER; THOMASSIM, 2013, p. 30).

devido a outros *affectos* que o fazem entrar em viação. É aí que acontecem os movimentos de desterritorialização (DELEUZE; GUATTARI, 2012b; 2012).

No entanto, a desterritorialização implica necessariamente a conquista de um novo território, uma reterritorialização: “Temos que pensar a desterritorialização como uma potência perfeitamente positiva, que possui seus graus e seus limiares (epistratos) e que é sempre relativa, tendo um reverso, uma complementaridade na reterritorialização. Um organismo desterritorializado em relação ao exterior se reterritorializa necessariamente nos meios interiores” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 68).

Todo esse movimento de territorialização, desterritorialização e reterritorialização, implica necessariamente uma dinâmica ou um circuito dos *affectos*. Existe a desterritorialização quando um conjunto de (novas) afecções geram *affectos* que nos levam a abrir nosso circuito de afectivo para outros novos circuitos, nos modificando, nos arrastando a novos territórios, experimentações, isto é, nos reterritorializando. Todo esse processo da produção de um novo território, nada mais é do que a produção de um novo modo de vida, novas maneiras de viver, novos territórios existenciais.

Neste sentido, a EF, através das práticas corporais, faria com que os sujeitos se desterritorializassem, possibilitando, assim, reterritorializarem. Isso passa necessariamente por um circuito de *affectos* com a força do desamparo, levando os sujeitos a desterritorializar, e a alegria impulsionando a reterritorialização.

A EF a partir de sua prática pedagógica possibilitaria aos sujeitos aprender a entrar em relações de composição com o outro, com o novo, com uma nova prática corporal, por exemplo, compor-se com ele, portando a possibilidade dos sujeitos se desterritorializarem e produzirem outros modos de vida, outros territórios existenciais, reterritorializando. Isto é, os *affectos* produzidos a partir do encontro com essa prática pedagógica permitem os sujeitos desterritorializar sua condição de existência (através do desamparo) no sentido de produzir outras condições (através da alegria) a partir desse aprendizado, produzindo autonomia o sujeito acaba tendo outras alternativas para viver: agora não consigo apenas nadar, posso surfar, dançar, jogar futebol, posso viver de outras maneiras. O que está em jogo aqui são questões e implicações necessariamente éticas, políticas e acima de tudo *quid vitae* (questão de vida).

Isso reforça mais ainda a noção de movimento empreendida aqui, a saber, não me movimento visando algum fim, mas fundamentalmente para aumentar minha capacidade de fabricar movimento. Se eu nado, danço ou surfo, basicamente não

importa se terei êxito na ação do movimento, se serei capaz de surfar dentro dos códigos do *surf*, ou da predeterminação de esquemas táticos e técnicos do futebol ou do basquete. O que interessa é que estas ações são expressões de minha potência de movimento que está diretamente ligada ao meu *conatus* ou desejo, me possibilitando produzir mais movimentos. Por isso, se eu me movimento não é devido a algo exterior ao movimento, mas porque sou determinado a partir dessa minha própria potência de fabricar movimento.

Na definição 7 da primeira parte da *Ética*, Spinoza (2013) define que algo é livre quando é determinado a existir/agir pela necessidade de sua própria potência de agir. Produzir sujeitos autônomos no âmbito das práticas corporais é exatamente possibilitar que estes tenham a percepção de que eles são determinados a agir segundo sua própria potência de movimento, em um horizonte ético-político, em que movimentar-se é expressar maneiras singulares de viver, de existir – sem esquecer que essa potência de movimento não deve ser confundida com onipotência, quando justamente sua condição deriva da percepção e reconhecimento da impotência posta pelos encontros com outros corpos em movimento.

Neste sentido, retornamos aqui à nossa principal tese: a tarefa pedagógica da EF seria criar um plano *comum* aos corpos em movimento para tornar possível a fabricação, ampliação e compartilhamento da potência de movimento. Ora, isso é tão somente possível na medida em que se tratando da prática pedagógica da EF no âmbito escolar, sua função principal seja a produção destes sujeitos que tenham a percepção e produção de movimento amparada numa dimensão ético-política dos encontros. Por isso entendemos que a função da EF enquanto prática pedagógica está diretamente ligada ao problema da percepção e produção do *comum*, haja vista que para a EF, a partir desta perspectiva, possibilitar os sujeitos perceberem e produzirem a potência de movimento é compreender que essa potência é algo *comum* aos corpos – mesmo que cada corpo tenha de maneira singular sua própria potência – na medida em que ela somente é fabricada e ampliada se for compartilhada.

Esse problema da percepção e produção do *comum* no âmbito das práticas corporais coloca-se para a EF como desafios ético-políticos na medida em que compartilhar a potência de movimento é condição de possibilidade para expansão dessa potência. Mas também é um desafio na dimensão da *quid vitae*, porque a potência de movimento enquanto determinação interna que pertence aos próprios sujeitos singulares determinam as relações estabelecidas com os outros sujeitos em movimento e com as

práticas corporais. Estas relações não são somente condições, mas formas de expressar a potência de movimento e modos de vida possíveis destes corpos, pois dizem da maneira de viver, expressam seus territórios existenciais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na busca de considerar a potência do corpo como possibilidade para pensar a questão do objeto e da função pedagógica/social da EF, nossa dissertação procurou colocar tais questões a partir da problemática da percepção e produção *comum*. Isso nos levou a considerar que o objeto e a função social/pedagógica da EF, nesta perspectiva, consistem em criar um plano que torne possível a percepção e produção daquilo que é *comum* aos corpos em movimento numa determinada prática corporal: a potência de movimento. A esse plano chamamos de cultura corporal de movimento, ou seja, um plano de composição que não torna possível apenas o movimento já encarnado, na sua dimensão extensiva que são as práticas corporais, mas, também, a própria potência que fabrica o movimento (a potência de movimento), isto é, sua realidade intensiva. Assim, a cultura corporal de movimento seria o plano que possibilita a percepção e produção do movimento e da potência de movimento.

Para chegarmos a essa consideração, percorremos todo um caminho que foi distribuído durante os dois capítulos que compõem nossa dissertação. A primeira questão que enfrentamos foi a maneira de conceber a relação entre corpo e cultura, de modo que o corpo não estivesse plenamente submetido aos controles sociais e da cultura. Neste sentido, buscamos pensar como seria uma relação *comum* entre corpo e cultura em que ambos não estivessem numa relação de oposição, mas de imanência. Essa questão girou em torno da seguinte indagação: “como possibilitar uma produção cultural que seja imanente à uma produção vital?”.

Enfrentamos esse problema considerando que quando os corpos estão numa determinada prática corporal eles não lidam com formas fechadas de movimento, não se submetem plenamente aos códigos daquela prática, mas as moldam de acordo com sua própria potência de movimento. Por isso que no âmbito das práticas corporais há uma produção e autoprodução dos corpos e das práticas corporais como cultura. Só há produção cultural, que na EF são as práticas corporais no encontro entre os corpos que tornam possível a produção de tais práticas a partir da relação *comum* entre os corpos em movimento, ou seja, suas potências de movimento – por isso não há ruptura entre produção vital e social.

A partir de um desdobramento da questão anterior, buscamos considerar que a EF estaria interessada numa concepção de corpo que levasse em consideração suas proposições cinéticas e dinâmicas, ou seja, sua dimensão extensiva e sua dimensão intensiva. Assim, a EF se interessaria pelos graus de potência dos corpos, sua estrutura, mas, também, os *afectos* de que ele é capaz. Isso quer dizer que além de a EF se interessar pelos movimentos já produzidos, estaria interessada também na capacidade de ação do corpo produzir novos movimentos a partir dos movimentos anteriormente produzidos.

É neste sentido que a produção do *comum* entre os corpos em movimento demanda à EF a intenção de possibilitar encontros que produzam *afectos* ações, isto é, encontros que possibilitem aos corpos sua ampliação da potência (de movimento). Assim, a EF estaria preocupada com a composição entre os corpos numa determinada prática corporal e também com essa própria prática, os *afectos* produzidos nesse encontro. Por isso seria necessário pensar a prática pedagógica fundamentalmente como um encontro entre potências de movimento. Isso nos levou a considerar que a composição entre corpo e cultura nos abre acesso à realidade intensiva de ambos, buscando pensar “o que pode o corpo em movimento?” e “o que podem as práticas corporais como cultura?”. Nesta perspectiva, o corpo amplia a potência da cultura/práticas corporais, na mesma medida em que estas ampliariam a potência de movimento do corpo.

Foram estes conjuntos de questões que nos levou a investir em um conceito de cultura corporal de movimento como plano de composição que estaria interessado, então, na fabricação, ampliação e compartilhamento da potência de movimento dos corpos envolvidos nas práticas corporais. No entanto, para conceber a cultura corporal de movimento nesta perspectiva, seria necessário primeiramente “descolonizar” o movimento. Isto é, compreender que ao movimento nada falta, que fundamentalmente o movimento não serve para emagrecer, tonificar o músculo, buscar o significado do movimento num determinado contexto cultural, por exemplo. Em outras palavras, não nos movimentos para atingir determinados fins, mas para ampliar a potência de movimento, ou seja, aumentar a capacidade de produzir mais movimento.

É devido a esse fato que consideramos as práticas corporais fundamentalmente pertencentes à ordem das afecções e dos *afectos*, isto é, a questão nas práticas corporais

é como os corpos são afetados e quais os *afectos* produzidos a partir desse regime de afecções. Neste sentido, as práticas corporais oportunizam aos corpos uma enorme variedade de possibilidades de compor relações, abrindo para o corpo novas maneiras de movimentar-se. Isso acontece na medida em que as práticas corporais colocam para o corpo o limite de sua (im)potência na medida em que os corpos movimentam-se diante de um problema que lhe é colocado a partir das afecções e *afectos* geradas no encontro com outros corpos e com as práticas corporais.

Defendemos que isso se dá necessariamente a partir da produção de dois *afectos*: o desamparo e a alegria. É exatamente a experiência do desamparo que proporciona ao corpo uma sensação de impotência na medida em que uma determinada situação exige do corpo uma ação, como um movimento, por exemplo, que não estava inscrito em seus possíveis. É esse estado de impotência que incita o corpo a buscar a produção de novos possíveis, ou seja, de novos movimentos, ampliando, assim, sua potência – fazendo o corpo experimentar a alegria. Há, neste sentido, uma passagem do desamparo à alegria na medida em que o primeiro dispara o segundo, o faz ampliar. As situações experimentadas nas práticas corporais força o corpo experimentar sua impotência, o fazendo buscar um *afecto* afirmativo como a alegria, transformando sua impotência em potência. Por isso insistimos que, fundamentalmente, o que as práticas corporais colocam para a EF não é buscar um fim exterior no movimento, nem refletir sobre o mesmo, mas possibilitar ao corpo a experimentação de fazer com que sua potência de movimento seja ampliada, afirmada e compartilhada.

No entanto, para que tudo que defendemos e apresentamos aqui seja possível, se faz necessário produzir um sujeito que seja capaz de perceber o movimento e as práticas corporais nesta perspectiva. É daí que decorrem as implicações ético-políticas para a EF. Experimentar uma prática corporal não é estar ligado aos corpos de modo a afirmar suas potencialidades atuais, mas estar num processo de desterritorialização constante, na busca de novas potencialidades até então não inscritas em seus possíveis. Consideramos que essa característica combate aquilo que Safatle (2015) chamou de “individualismo possessivo”, na medida em que não é um sujeito que movimenta-se por sua vontade própria, por sua consciência, mas é no encontro com outros corpos em movimento que é produzido nele uma determinada capacidade de buscar ampliar sua potência de movimento.

Por isso consideramos que é preciso produzir um sujeito diferente daquele sujeito submetido aos estratos denunciado por Deleuze e Guattari. É necessário produzir um sujeito que tenha a percepção que deve estar exposto a uma certa “heteronomia sem servidão”, que sabe que se faz necessário entrar em um regime de afecções somente ao ponto de ampliar sua potência. Esse sujeito seria capaz de cuidar de sua potência a partir de uma política e ética dos encontros. Neste sentido, esse sujeito tem a percepção de que a condição para ampliar sua potência de movimento é somente no encontro com os outros corpos em movimento, por isso o movimento só pode acontecer e sua potência ser ampliada se for compartilhada.

Assim, para a EF como prática pedagógica que lida com o movimento e com as práticas corporais, seu desafio é construir as condições para que sejam produzidos corpos e sujeitos que tenham a capacidade de entrar em relações de composição com outros corpos e com as práticas corporais baseados numa ética e política dos encontros, buscando a produção, ampliação e compartilhamento da potência de movimento.

Por fim, de maneira breve destacamos que essas questões/dimensões ético-políticas estão diretamente relacionadas a uma questão de vida e de produção de autonomia. Consideramos que se apropriar de práticas corporais diz respeito a determinados modos de como nos esforçamos para continuar a existir, a movimentar-se. Ou seja, quando a prática pedagógica da EF abre a possibilidade do sujeito apropriar-se de uma nova prática corporal, isto é, de efetuar de maneira diferente sua potência de movimento, o que se abre para o sujeito é um novo modo de vida, é a conquista de um novo território existencial. Esta questão talvez nos dê outras possibilidades para a investigação de novas problemáticas em pesquisas futuras.

Algo que ainda há de se destacar aqui é que o desafio da EF em produzir um corpo e sujeito que seja capaz de apropriar-se de maneira ativa das práticas corporais, buscando a ampliação e compartilhamento da potência, não diz respeito a enfim produzir um sujeito verdadeiro, um corpo verdadeiro. Na perspectiva de nossa dissertação, a EF não estaria em busca de produzir modelos de corpos e sujeitos tidos como ideais e que, portanto, devessem ser seguidos. A intenção da EF estaria centrada na ampliação da potência por uma via ética buscando modos para os corpos serem capazes de expandir sua potência de movimento no âmbito das práticas corporais.

Spinoza (2013) nos ajuda a compreender isso quando o mesmo trata acerca do *conatus*. Para o autor, o *conatus* ou a potência se trata da essência atual do corpo. Quando esse corpo é afetado, sua potência entra em variação, o que quer dizer que sua essência também é modificada, já que esta se trata de sua potência atual. Por que isso interessa à EF? Quando o corpo está com sua potência atual, nada falta a ele, esta é sua condição, é o que ele pode diante de seu regime de afecções. Se esse regime de afecções muda, como, por exemplo, quando o corpo entra em relação com uma nova prática corporal e sua potência é aumentada, não é que o corpo conseguiu descobrir sua potência verdadeira que estava esperando apenas o momento de ser encontrada, sua potência foi recriada/transformada. Essa nova prática corporal não mostrou a verdadeira potência do corpo, o que ela fez foi criar novas condições do corpo afetar e ser afetado, isto é, ampliou sua potência de movimento, criando novos territórios existenciais.

É isso que interessa, na perspectiva que estamos tratando aqui, à EF: criar novas condições dos corpos afetar e serem afetados, de modo que estes possuam a capacidade de aprenderem a se apresentarem a outros corpos e outras práticas corporais em relações de composição. Quando um sujeito que apenas jogava futebol, ao entrar em contato com a natação, percebe que além de jogar futebol também é capaz de nadar, ele não descobriu sua potência verdadeira, mas foi capaz de criar uma nova potência de movimento ao apresentar seu corpo de maneira a entrar em relação de composição com a natação – um novo modo de existência foi conquistado.

Neste sentido, a concepção de EF que defendemos aqui busca ver sua prática pedagógica, o corpo, o movimento e as práticas corporais a partir da perspectiva da potência (de movimento) isto é, uma EF que busca investigar os modos de vida que ela oportuniza, os encontros, as afecções e os *afectos* produzidos em sua prática pedagógica. Apesar dos distintos referenciais teóricos e das particularidades de suas pesquisas, entendemos que Betti (2007), Bracht (2012; 2014), Fensterseifer; Pich, (2012), Pich; Silva; Fensterseifer (2015), Almeida (2012) e Costa (2014), buscam, cada um ao seu modo, fazer com que a EF olhe para o corpo a partir do olhar da potência (mesmo que alguns não utilizem esse termo/conceito). Quando estes autores buscaram uma noção de linguagem que possibilite o corpo ser ativo no âmbito das práticas corporais, entendemos que os autores operaram uma desestratificação de uma noção de linguagem que impedia que o corpo tomasse para si sua potência de movimento.

Assim, nossa dissertação foi neste mesmo sentido; no entanto, ao invés de buscar isso através de uma construção de um conceito de linguagem, fomos pela via de pensar a construção de um sujeito (novos processos de subjetivação) que fosse capaz de perceber a si mesmo, os outros corpos e as práticas corporais a partir da produção e percepção do *comum*, com vistas à fabricação, ampliação e compartilhamento da potência de movimento em um horizonte ético-político do encontro.

REFERÊNCIAS

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

BÁRTOLO, J. **Corpo e sentido**: estudos intersemióticos. Covilhã: Livros LabCom, 2007.

BETTI, M. O que a semiótica inspira para o ensino da Educação Física. **Discorpo**, São Paulo, n. 3, p. 25-45, 1994.

_____. Por uma teoria da prática. **Revista Motus Corporis**, Rio Claro, v. 3, n. 2, dez. 1996.

_____. **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.

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

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

_____. Saber e fazer pedagógicos: acerca da legitimidade da EF como componente curricular. In: CAPARRÓZ, F. E. (Org). **Educação Física escolar**: política investigativa e intervenção. Vitória: proteoria, 2001.

_____. **Corpo, Movimento, Conhecimento, Educação e Educação Física**: Uma Exploração Filosófica. 2012. 53f. Tese (Pós-doutorado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

_____. Epistemologia, ensino e crítica: desafios contemporâneos. In: GOMES, I. M. G.; ALMEIDA, F. Q.; VELOZO, E. L. (Orgs) **Epistemologia, ensino e crítica**: desafios contemporâneos para a Educação Física. Nova Petrópoles: Nova Harmonia, p. 19-30. 2013.

_____. **Educação Física & ciência**: cenas de um casamento (in)feliz. 4ª ed. Ijuí: Editora Unijuí, 2014.

_____. Pensando la Educación Física como área de conocimiento. Problematizaciones pedagógicas del sujeto y el cuerpo. Buenos Aires, 2015, p. 15-20. (Prefácio)

CHAUÍ, M. **Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

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

DAOLIO, J. **Educação Física e o conceito de cultura**. Campinas: Autores Associados, 2004.

DELEUZE, G. **Nietzsche e a Filosofia**. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

_____. O atual e o virtual. In: ALLIEZ, E. **Deleuze Filosofia Virtual**. Tradução: Heliosa B.S Rocha. São Paulo: Editora 34, 1996, p. 47-58.

_____. **Espinosa: filosofia prática**. São Paulo: escuta, 2002a.

_____. **Spinoza e o problema da expressão**. 2002b.

_____. **Diferença e Repetição**. Tradução: Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

_____. **Lógica do Sentido**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. O que é a filosofia? São Paulo: Editora34, 1993

_____; _____. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. V. 1. Rio de Janeiro: editora 34, 1995.

_____; _____. **O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia**. Trad. Joana M. Varela e Manuel M. Carrilho. Lisboa: Assírio & Alvim, 2010.

_____; _____. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. V. 3. São Paulo: editora 34, 2012a. (2ª edição).

_____; _____. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. V. 4. São Paulo: editora 34, 2012b.

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

FENSTERSEIFER, P. E. Epistemologia, crítica e formação: uma interpretação não metafísica (para os habitantes de caverna). In: GOMES, I. M. G.; ALMEIDA, F. Q.; VELOZO, E. L. (Orgs) **Epistemologia, ensino e crítica: desafios contemporâneos para a Educação Física**. Nova Petrópolis: Nova Harmonia, p. 31-48. 2013.

GUMBRECHT, H. U. **Elogio da beleza atlética**. São Paulo: Companhia da Letra, 2007.

HARDT, M.; NEGRI, A. **Bem-estar comum**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016.

LAPOUJADE, D. O Corpo que não aguenta mais. In: LINS, D.; GADELHA, S. (orgs.). **Nietzsche e Deleuze: que pode o corpo**. Rio de Janeiro: Relumê Dumará, Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desporto, 2002.

_____. **Deleuze, os movimentos aberrantes**. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: N-1 edições, 2015.

LÉVY, P. **O que é virtual?** Tradução Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 1996.

LIMA, H. L. A. Pensamento epistemológico da Educação Física brasileira: das controvérsias acerca do estatuto científico. In: **Revista Brasileira de Ciências do Esporte**, Florianópolis, v. 21, n. 2, jan./maio. 2000. p. 96-102.

LOVISOLO, H. **Educação física: a arte da mediação**. Rio de Janeiro: Sprint, 1995.

MATTOS, M. G; et al. **Teoria e Prática da Metodologia da Pesquisa em Educação Física: construindo sua monografia, artigos e projetos**. 3ª Edição. São Paulo: Phorte, 2008.

PICH, S.; SILVA, S. P.; FENSTERSEIFER, P. E. Cuerpo, lenguaje y (bio)política: los giros del cuerpo y su educación en la alta modernidad. In: GALAK, E.; GAMBAROTTA, E. (Orgs) **Cuerpo, educación y política: tensiones epistémicas, históricas y prácticas**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Bilbos, p. 59-76. 2015.

SAFATLE, V. Dos problemas de gênero a uma teoria da despossessão necessária: ética, política e reconhecimento em Judith Butler. In: BUTLER, J. **Relatar a si mesmo: crítica da violência ética**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, p. 173-196. 2015.

_____. **O circuito dos afetos: Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

SÉVÉRAC, P. Conhecimento e afetividade em Spinoza. In: MARTINS, A. (Org). **O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, p. 17-35. 2009.

SILVA, A. M. Corpo e epistemologia: algumas tensões em torno da dualidade entre o social e o biológico. In: NÓBREGA, T. P. (ORG.) **Epistemologia, saberes e práticas da Educação Física**. João Pessoa: Editora Universitária / UFPB, p. 75-96. 2006.

SPINOZA, B. **Ética**. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

STIGGER, M. P.; THOMASSIM, L. E. Entre o “serve” e o “significa”: uma análise sobre expectativas atribuídas ao esporte em projetos sociais. **Licere**. Belo Horizonte, v. 16, n. 2, p. 1-33. 2013.

TADEU, T. A arte do encontro e da composição: Spinoza + Currículo + Deleuze. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, v. 27, n. 2, p. 47-57, 2002.

TEIXEIRA, R. R. As dimensões da produção do comum e a saúde. **Saúde e Sociedade**. São Paulo, v.24, supl.1, p.27-43, 2015.

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