

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
INSTITUTO DE PSICOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

**DO INACABAMENTO PERPÉTUO DE TODAS AS COISAS  
A CLÍNICA COMO DESVIO**

**JOANA LOPES D'ALMEIDA CAMELIER**

ORIENTADOR: PROF. DR. EDUARDO HENRIQUE PASSOS PEREIRA

Niterói, dezembro de 2018

**DO INACABAMENTO PERPÉTUO DE TODAS AS COISAS**  
**A CLÍNICA COMO DESVIO**

JOANA LOPES D'ALMEIDA CAMELIER

ORIENTADOR: PROF. DR. EDUARDO HENRIQUE PASSOS PEREIRA

TESE APRESENTADA AO PROGRAMA  
DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA  
DO DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA  
DA UNIVERSIDADE FEDERAL  
FLUMINENSE, COMO REQUISITO  
PARCIAL PARA A OBTENÇÃO DO  
GRAU DE DOUTOR EM PSICOLOGIA,  
NA ÁREA DE CONCENTRAÇÃO:  
CLÍNICA E SUBJETIVIDADE.

Niterói, dezembro de 2018

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG  
Gerada com informações fornecidas pelo autor

C181i Camelier, Joana Lopes D'Almeida  
Do inacabamento perpétuo de todas as coisas : a clínica  
como desvio / Joana Lopes D'Almeida Camelier ; Eduardo  
Henrique Passos Pereira, orientador. Niterói, 2018.  
106 f. : il.

Tese (doutorado)-Universidade Federal Fluminense, Niterói,  
2018.

DOI: <http://dx.doi.org/10.22409/PPGP.2018.d.08867120760>

1. Clínica. 2. Corpo humano; aspecto psicológico. 3.  
Tempo; aspecto psicológico. 4. Criação (Arte). 5.  
Produção intelectual. I. Pereira, Eduardo Henrique Passos,  
orientador. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de  
Psicologia. III. Título.

CDD -

Joana Lopes d'Almeida Camelier

**DO INACABAMENTO PERPÉTUO DE  
TODAS AS COISAS: A CLÍNICA  
COMO DESVIO**

TESE APRESENTADA AO PROGRAMA  
DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA  
DO DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA  
DA UNIVERSIDADE FEDERAL  
FLUMINENSE, COMO REQUISITO  
PARCIAL PARA A OBTENÇÃO DO  
GRAU DE DOUTOR EM PSICOLOGIA,  
NA ÁREA DE CONCENTRAÇÃO:  
CLÍNICA E SUBJETIVIDADE.

**BANCA EXAMINADORA**

---

**Prof. Dr. Eduardo Henrique Passos Pereira**  
(Orientador)

---

**Profa. Dra. Catarina Mendes Resende**  
Universidade Federal Fluminense

---

**Prof. Dr. Jacã Machado Macerata**  
Universidade Federal Fluminense – Rio das Ostras

---

**Profa. Dra. Christine Greiner**  
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

---

**Prof. Dr. Peter Pál Pelbart**  
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

---

**Profa. Dra. Ruth Silva Torralba Ribeiro**  
Universidade Federal do Rio de Janeiro  
(Suplente)

Niterói, dezembro de 2018

*Para Eduardo,  
com amor*

## AGRADECIMENTOS

Ao Eduardo Passos, pela imensa generosidade, pela abrangência do pensamento, pela aposta e sustentação dos processos coletivos, pelas aberturas e mergulhos.

Aos Desandados, os “cabritos mais porretas” que eu poderia encontrar e chamar verdadeiramente de companheiros na pólis acadêmica. André Miranda, André Rossi, Everson Rach, Fabiano Pinto, Fabrício Martins, Flavia Fernando, Franciele Castilho, Marcia Cabral, Marcio Loyola, Marina Prado, Maura Lima, Priscila Tamis, Rosana Mira, Williana Louzada. Também à Lorena Guerini.

Ao Peter Pál Pelbart, por me catapultar ao sem-fundo da pesquisa transcendental e por, gentilmente, acolher e acompanhar esta pesquisa. Além disso, pelo inestimável presente de ter me apresentado ao Kuniichi Uno.

À Margareth Hisse, por inúmeras e inomináveis coisas. Um pouco do que é possível dizer: por sempre me lembrar de que a vida e a clínica são maiores do que uma tese de doutorado.

À Bet Pacheco, signo-luz, signo-asas, signo-poesia. Por nosso encontro inspirador de novos mundos.

Ao Pedro Honório, por sua escuta perspicaz, por sua ética e por anos me acompanhar em ir tornando-me quem eu sou.

Ao Kuniichi Uno, por me instigar aos verdadeiros e vitais problemas.

À Debora Fleck, pelo gentil e delicado olhar nas revisões e traduções. E por ser presença próxima, também gentil e delicada, nas nossas “muitas vidas”.

Ao grupo de quinta da Casa Hans Staden, pelas nossas madrugadas frugais de estudos e trocas. Esses encontros potentes que me constituem mais forte, sem os quais a vida e também esta tese não seriam possíveis. Irene Grether, Julio Lobato, Margareth Hisse, Pablo Gonzalez, Pedro Honório de Oliveira, Rose Marie Santini, Sidney “Fernandão” Borges.

Às amadas amigas e parceiras fundamentais da vida: Alessandra Jordan, Bianca McCane Fernandes, Clarisse Goulart, Debora Fleck, Debora Oksenberg, Fernanda Cardim, Flavia Fernando, Gabriela Serfaty, Gisele Fortes, Izabela Martins, Joana Ribeiro, Maria Toledo, Rose Marie Santini e Ruth Torralba.

Aos estagiários da Roda de Supervisão do SPA da UFF, por nossa mútua formação. Camila Tarnovsky, Diana Green, Eduardo Lemgruber, Felipe Sut, Gabriel Villela, Gabriela Cabral, Héder Bello, Heloiza Pontes, Lia Paiva, Mônica Castro, Paula Fabrino, Paula Medeiros, Thais Mello.

Às minhas parceiras da Casa Territórios, Ruth Torralba, Erika Reis, Catarina Resende e Cristina Veloso. Pela aposta no coletivo, pela partilha do dia a dia na clínica, por nossos cuidados mútuos e sobretudo por nossa *somatopsicomagia*.

Aos navegantes do Mar Aberto: Bruna Pinna, Gabriel Pardal, Francisco Costa, Thiare Maia Amaral, Vitor Paiva, Nando Mendes, Ana Thereza Coutinho, Pedro Freire, Mariana Avillez e outros que vez ou outra se juntam na Jangada, pelas noites de experimentação do pensamento e pelas eventuais (e essenciais) madrugadas de Mar Adentro.

À Galera do Spinoza, por exercer as potencialidades do pensamento: Mauricio Rocha, Angelica Pizarro, Felipe Jardim, Viviane Magno, Viviana Ribeiro, Ivo Venerotti, Ericka Itokazu, Felipe Andrade, Alexandre Mendes.

À CAPES, pelo apoio concedido à pesquisa.

Ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFF, pela possibilidade de alçar voos.

Aos meus pais, Cláudia e Ricardo, pelo amor e pela confiança.

À minha avó Liége, *in memoriam*, pela paixão e pela liberdade.

## RESUMO

Esta tese parte do encontro da autora com o filósofo japonês Kuniichi Uno e explora a ideia por ele proposta da descoberta do tempo próprio de um corpo. Para tanto, utiliza a formulação do inacabamento perpétuo de todas as coisas e propõe, a partir disso, uma perspectiva da clínica como desvio. Desviar, diferir e diferenciar são sentidos dados à clínica através de sua raiz etimológica que deriva, entre outras acepções, do termo latino *clinamen*. De maneira que, por meio de trajetos desviantes, a pesquisa percorre um inventário de modos de existência e descobre que intuições, micropercepções, esboços de sentimentos e de sensações ganham o estatuto de seres, e que o ato clínico diz respeito a testemunhar e defender tais existências que precisam de um corpo para ganhar realidade. O tempo entra em cena sendo desdobrado em três sínteses que compõem o presente (síntese do Hábito), o passado (síntese da Memória Imemorial) e o futuro (síntese do Eterno Retorno da Diferença), que revelam tanto sua heterogeneidade quanto sua insistência no limite dos corpos como intensidades. Estas questões conduzem à investigação das realidades virtuais que acompanham a existência atual de um corpo, tema que trata do plano intensivo das experiências. Por fim, a clínica é afirmada como desvio num sentido que é próprio à vida como um todo, qual seja, o de criar e de produzir diferenciações.

**Palavras-chave:** corpo, pensamento, clínica, tempo, criação, desvio, intensidades.

## ABSTRACT

This thesis has as starting point the meeting of the author with the Japanese philosopher Kuniichi Uno and explores the idea proposed by him of the discovery of the own time of a body. To do so, it uses the formulation of the perpetual unfinishedness of all things and proposes, from this, a perspective of the clinic as a deviation. Diverting, deferring, and differentiating are senses given to the clinic through its etymological root which derives, among other meanings, from the Latin term *clinamen*. So, by means of deviant paths, the research traverses an inventory of modes of existence and discovers that intuitions, micro-perceptions, sketches of feelings and sensations gain the status of beings, and that the clinical act is concerned with witnessing and defending such existences that need a body to gain reality. Time comes into the picture, unfolded in three syntheses: the present (synthesis of the Habit), the past (synthesis of the immemorial Memory) and the future (synthesis of the Eternal return of difference), which reveal both its heterogeneity and its insistence on the limit of bodies as intensities. These questions lead to the investigation of the virtual realities that accompany the current existence of a body, a subject that deals with the intensive plane of experiences. Finally, the clinic is affirmed as a deviation in a sense that is proper to life as a whole, that is, to create and to produce differentiations.

**Key-words:** body, thought, clinic, time, creation, deviation, intensities.

*Não somos batráquios pensantes, não somos aparelhos de objetivar e registrar, de entranhas congeladas – temos de continuamente parir nossos pensamentos em meio a nossa dor, dando-lhes maternalmente todo o sangue, coração, fogo, prazer, paixão, tormento, consciência, destino e fatalidade que há em nós. Viver – isto significa, para nós, transformar continuamente em luz e flama tudo o que somos, e também tudo o que nos atinge; não podemos agir de outro modo.*

Friedrich Nietzsche



A Grande Onda de Kanagawa - Katsushika Hokusai

## Sumário

Uma chegada .....	1
Prólogo: Protocolo Ambulante.....	12
1 - Precisamente incerto .....	22
1.1 - Existirmos: a que será que se destina? .....	23
1.2 - A obra por fazer [Paradigma estético].....	34
1.2.1 - A morte do homem.....	38
1.3 - Implicações ético-políticas.....	39
1.3.1 - Afinidades eletivas .....	42
2 - Terra do Nunca, Terra do Sempre.....	46
2.1 - Personagens: uma introdução.....	46
2.2 - Do corpo nu ao nu do corpo .....	51
2.2.1 - Breve nota: o corpo como lugar de posição no presente do tempo .....	55
2.3 - O Grande Mar .....	56
2.3.1 - Deixar-se impregnar por paradoxos.....	59
2.4 - Eu é um outro .....	62
2.5 - Afirmar o devir.....	64
2.6 - O corpo: Terra do Nunca, Terra do Sempre.....	69
3 - Onde fica a cabeça senão no corpo? .....	71
3.1- Encurtando distâncias para alongar as ideias.....	75
3.2.1 - O tempo, outra vez.....	83
3.3 - O corpo a corpo do pensamento .....	83
3.4 - Da clínica na vida.....	86
Apêndice: Conversas precisamente incertas com Kuniichi Uno .....	88
Gravura <i>Mínimo desvio</i> de Gabriel Pardal .....	96
Inacabamento perpétuo .....	97
Referências Bibliográficas.....	102

## Uma chegada

*Em resumo,  
você não consegue nunca começar qualquer coisa que seja,  
é sempre um outro que começa.  
Um outro que você ignora começa antes de você,  
enquanto você não existia  
ou quando você ainda não sabia que algo começava.  
Você nunca pode dominar o começo.  
Kuniichi Uno*

Um doutorado é, de todo modo, como a vida: embora haja um marco inicial, sabe-se que ele não é determinante como ponto de partida. A cada vez pode-se contar a história de um jeito: tanto faz se você começa dizendo como seus pais se conheceram, ou qual foi a noite em que eles te conceberam, ou ainda que você rompa com seu nascimento de carne e conte tudo a partir do dia em que se sentiu verdadeiramente viva ou vivo. Não importa. Pois, a cada vez, é uma nova história e um novo começo. As cadeias semióticas se refazem. O mesmo acontece com o doutorado enquanto processo e mais: o mesmo pode acontecer com a escrita da tese.

Sendo assim, escrever uma tese poderia ser tido como ser Penélope, tecer os pensamentos para na sequência desfazê-los, sempre à espera de Ulisses. Acontece que Penélope tece eternamente os mesmos fios, faz e desmancha o mesmo. E não é disso que se trata, não há Ulisses salvador e nunca é o mesmo que se apresenta. O caso aqui é antes o do lançamento de dados, um desenrolar indefinido de lançamentos que, uma vez após a outra, reafirmam todo o acaso. De tal maneira que a tese pode estar sempre recomeçando, pode ser a cada vez reescrita a partir de um ponto quase qualquer. Contudo, é preciso que ela ao menos materialmente finde, o que implica certas escolhas e renúncias.

Ao menos materialmente, porque espiritualmente ela é tão somente a abertura ou a explicitação de uma questão vital – e, essa sim, seguirá insistindo mesmo depois do ponto final desta tese. Deleuze (1968) disse que só se pode escrever sobre aquilo que não se sabe ou sobre o qual se sabe muito pouco. O que chamo de questão vital enuncia-se então como um *problema*. No entanto, problema relacionado não à imagem dogmática do pensamento, que decalca o mundo dos problemas ao das soluções, fazendo do problema verdadeiro ou

não a depender da veracidade de sua solução; mas sim numa outra relação com a verdade, qual seja, a de que não há verdade interna preexistente ao problema, ela existe apenas enquanto ato criador no seio dele próprio.

Assim, um problema é verdadeiro quando possui um sentido e quando possibilita a seleção de novas formas de vida. Dessa maneira ele não desaparece com sua solução, apenas insiste e permanece como um elemento catalisador da gênese do conhecimento. E as soluções, que serão plurais, seguem sendo reinventadas. Questão *vital*, portanto, porque se for de fato um verdadeiro problema ela continuará obsedando o pensamento, travestindo-se de diversos modos no percurso de uma vida.

Estranho continuísmo que passei então a detectar entre mestrado e doutorado: certo gosto por questões ontológicas, por aquilo que anima e movimenta a vida. Na dissertação trabalhei com os conceitos de *conatus* em Spinoza (“o esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser”) e pulsão em Freud (“a suprema causa de toda atividade”), forças que engendram o vivo e que apresentam variações intensivas. Com os distanciamentos entre os autores devidamente preservados, foi possível identificar uma mesma orientação de pensamento em ambos: o primado do desejo, dos afetos e da pulsão; a oposição às doutrinas do livre arbítrio e da liberdade natural que supõem uma vontade autônoma dotada de poder sobre o corpo; e a insistência sobre a lógica da servidão e da liberdade.

No doutorado, para onde quer que dirigisse o olhar e o que quer que vivesse, deparava-me com um desvio movente. Cuspei a entender que se tratava do próprio movimento da vida e que meu objeto de pesquisa de alguma maneira aí se relacionava. “É preciso achar e afirmar um modo de falar daquilo que é *‘precisamente incerto’*”, escreveu-me Kuniichi Uno, filósofo japonês a quem fui apresentada durante esse percurso. As *Conversas precisamente incertas* que tivemos resultaram na publicação de uma entrevista (cf. Apêndice) e ecoaram de inúmeras outras formas em mim. De modo surpreendente, a tese foi se transformando numa espécie de desdobramento das conversas, através do modo sutil e delicado como meu pensamento foi e é tocado pelo dele (um

provável indício da afinidade secreta e inconsciente entre Brasil e Japão que Guattari identificou<sup>1</sup>).

Por outro lado, nada delicados foram os inúmeros momentos em que, em meio às chacoalhadas, rodando nas espirais do turbilhão, meu objeto de estudo esteve muitas vezes senão perdido, ao menos muito confuso. Tal qual o barco que mal se vê na pintura *A Grande Onda de Kanagawa* do também japonês Katsushika Hokusai. “A especificidade de uma pesquisa transcendental é que não se pode pará-la quando se quer. Como se poderia determinar um fundamento sem sermos também precipitados ainda mais além, no sem-fundo do qual ele emerge?” (Deleuze 1967a, p.112). Pensar não é natural e acontece de ser uma violência, tentava me consolar lembrando igualmente de Deleuze.

## **Pesando os nervos<sup>2</sup>**

O difícil é encontrar de fato o seu lugar e restabelecer a comunicação consigo mesmo. O todo está em certa floclação das coisas, no agrupamento de toda essa pedraria mental em torno de um ponto que falta justamente encontrar.

E eu, eis o que penso do pensamento:

A INSPIRAÇÃO CERTAMENTE EXISTE.

E há um ponto fosforescente onde toda a realidade se reencontra, porém mudada, metamorfoseada — e pelo quê? — um ponto de mágica utilização das coisas. E eu creio nos aerólitos mentais, em cosmogonias individuais. (Artaud, 1995, p.209).

Assim como Artaud, creio, eu também, que *a inspiração certamente existe*. É o que me faz perseverar apesar da e em meio à crise que me assola. Busco traçar minha cosmogonia individual bombardeada por aerólitos mentais que penetram na atmosfera do meu planeta-território formando uma nuvem de poeira cósmica e provocando fenômenos luminosos, fosforescentes. A saída para a crise é a criação. Contudo, a angústia sufoca, faz hiperfoco, encurta e não aponta horizontes possíveis. A par da minha dificuldade com a escrita, Kuniichi Uno me escreve um e-mail com o título “Escrever é difícil”, dizendo:

---

<sup>1</sup> Cf. Uno (2016).

<sup>2</sup> “Pesando os nervos” é um trecho do texto que escrevi para a primeira reunião de colaboração na orientação que tive com Peter Pál Pelbart, no começo de setembro de 2017.

*Eu pensava por que escrever ou começar a escrever é tão difícil. Evidentemente, a escrita está numa dimensão separada da fala.*

*A fala é também difícil, mas de forma diferente. Houve para mim períodos nos quais falar era difícil, muito repugnante em relação à escrita, com a qual eu me sentia apaziguado e protegido.*

*Assim, podemos sempre pensar em uma direção reversa.*

Sutilmente meu amigo japonês me apontou um caminho de abertura, ao me indicar falar em substituição a escrever. De fato, era necessário extravasar, deixar vazar tanta contenção. O que estava contido? Uma vida... Certamente não a minha vida, também ela, mas sobretudo estavam contidos os germens de minha criação. Aquilo mesmo que nos faz expandir, alçar voos, alcançar novos territórios. Os abalos sísmicos que produzem terremotos – que destroem, é verdade, mas que liberam a potencialidade de se construir o novo, como diz Nietzsche<sup>3</sup>.

Não por coincidência, pois o acaso é um produto de forças, o “objeto contido” é justamente aquilo sobre o qual me debruço em minha pesquisa. Doravante há de se recolocar a questão e indagar se o caso é apenas de contenção ou se não há ainda algo muito próprio ao tema tratado que o faz a todo tempo escapar. Dado que, além da sensação de retenção, existe também aquela de *pique-esconde*. Ora tudo fica muito claro: as leituras fazem sentido, o tema se desenha, vejo a questão operando por toda parte; no instante seguinte é como se aquilo ficasse grande demais, distante demais, e não posso alcançá-lo. Sinto-me perdida, pequena e angustiada. E o processo segue, assim, num círculo vicioso. A tarefa que se impõe é então fazer dele um círculo virtuoso.

Como fazer do sintoma um estilo? Esta é a pergunta que deverá insistir. E a resposta deve ser antes experimentada e produzida, ao invés de ser buscada alhures. Dois problemas se entrelaçam e se superpõem aqui. Um

---

<sup>3</sup> “Porque o terremoto – obstrui, sim, muitas fontes e deixa muita gente morrendo de sede, mas, também traz à luz forças íntimas e misteriosas. O terremoto revela novas fontes. Ao ruir de velhos povos, irrompem novas fontes”. (Nietzsche, 1883-85, p. 252-253).

diz respeito ao objeto da tese, sempre em vias de se fazer e de ser delimitado. O outro versa sobre a minha experiência com a escrita e, mais ainda, com o pensamento. O passado é uma roupa que não me serve mais e me encontro impossibilitada de produzir como outrora o fiz. O novo modo, contudo, ainda está por ser fiado. É preciso confiar, no sentido de ter confiança, e também no de *fiar com*, tecer junto. Criar novidade na escrita e no pensamento em ato, tirando proveito de meu próprio objeto; ou melhor, por conta do objeto ser forçada a pensar e escrever de outra forma. Prática cartográfica e método intuitivo.

\*\*\*

A decepção está inicialmente ligada a essa impotência: não conseguir trabalhar, empreender a obra anunciada. Ela concerne, em seguida, à descoberta transcendental que explica essa impotência: a do paradoxo da criação. Pensar se engendra no próprio ponto de impotência; em outros termos, não há potência pura, senhora de si e soberana, para sempre e de cara adquirida. O pensamento só caminha de ato em ato, não de princípio a consequência ou do chão ao céu, e volta a atuar inteiramente a cada vez. É esta a revelação do “desfundamento”, que faz eco à “derrocada central” de Artaud. (Zourabichvili 1994, p. 90 e 91).

Claro está, portanto, que o doutorado é uma passagem, um percurso do pensamento; e que a tese constitui um retrato desse processo. Retrato tal qual uma fotografia ou uma pintura: uma síntese estática de um transcurso que, nesse caso, dura quatro anos. Ou mais...

### **Não se descubrem novas terras sem se perder de vista a costa por muito tempo<sup>4</sup>**

Pequeníssimos desvios, dos quais não necessariamente temos notícia, são capazes de causar uma grande mudança na trajetória inicial de um movimento (“você nunca pode dominar o começo”). Foi um desvio desse tipo que a minha trajetória acadêmica sofreu quando cruzei a Ponte Rio-Niterói para ir ao Limiar<sup>5</sup> pela primeira vez. Era janeiro de 2013 e no ano anterior eu havia renunciado à ideia de seguir a rota na pós-graduação na PUC-Rio. Embora

---

<sup>4</sup> André Gide em *O imoralista*.

<sup>5</sup> Grupo de estudos coordenado por Eduardo Passos e cogerido pelos alunos do Estágio em Clínica Transdisciplinar, que acontece semanalmente na UFF, há 16 anos. O grupo funciona como formação regular de estudantes e, além disso, é aberto à comunidade. Passei a frequentá-lo um ano e meio antes da entrada formal no doutorado.

houvesse todas as condições para que eu lá ficasse pesquisando, alguns motivos concorreram para impelir a descoberta de novos territórios. Certamente a vontade de circular em outros espaços foi um deles, visto que já somava duas graduações e um mestrado naquela universidade. Contudo, não foi o mais determinante, uma vez que a curiosidade por transitar em diferentes locais já me acompanhava e me levou a participar de aulas, seminários, cursos e congressos Brasil afora.

Mais importante talvez tenha sido a sede por trocas e parcerias com pessoas que trabalhassem a clínica em diálogo com certo campo teórico da filosofia. Apesar de ter promovido esse diálogo no mestrado e de ter a porta aberta para fazer o que quer que fosse do meu interesse no doutorado na PUC-Rio, sentia-me muito só naquele Departamento de Psicologia. As interações com o pessoal do Direito e da Filosofia – com quem eu estudava Spinoza – eram muito frutíferas, mas não tão suficientes.

O Limiar foi o pote de ouro que encontrei no final do arco-íris Ponte Rio-Niterói. Quando cheguei, o estudo estava num passeio pela Antropologia e depois seguiu para a Filosofia. Finalmente descobri na universidade uma turma que falava a minha língua: batizada, fui saber, de “abordagem transdisciplinar da clínica”<sup>6</sup>. Na direção apontada por tal proposta, trabalhar os domínios transdisciplinarmente vai além da colaboração entre eles, pois acaba por gerar um pensamento organizador que os ultrapassa. Interessa a essa abordagem tocar pontos de certa indiscernibilidade entre as diferentes áreas, de modo a desestabilizar as fronteiras e extrair dessa intervenção o que pode ser relevante para a clínica.

Foi preciso respeitar o tempo próprio – lento – de minhas processualidades e também a porosidade do meu corpo, que é feito de membranas em contínuas trocas com o meio, no transcurso de aproximação da UFF. Não é possível precisar quando exatamente pude me sentir realmente fazendo parte desse espaço que transborda processos coletivos, mas não canso de aprender e me reinventar nas experiências que tenho vivido. Limiar, roda de orientação, roda de supervisão de estágio dos alunos da graduação, grupo de estudos que ofereci para os estagiários, colegiado da pós-graduação. Tantas maneiras de estar em grupo dentro de uma instituição acadêmica,

---

<sup>6</sup> Cf. Passos e Benevides, 2000 e 2003; Rauter, 2013.

tantas formas diferentes de se tomar decisão, de se pensar os espaços, de cuidar das pessoas, de dar conta das dinâmicas. De fato, um turbilhamento de vivências causado por um singelo desvio de rota nos planos de fazer um doutorado.

### **Do processo de desviar**

É habitual que se escreva a introdução de uma pesquisa de pós-graduação quando se chega ao final da mesma. Nesse caso não foi diferente, mas o que ora se apresenta como diferença é o entendimento do que vem a ser o seu tema. Eu nunca soube sobre o que escrevia até agora, o fim. “Sobre o que é a sua tese?” é aquela pergunta em geral feita com genuína curiosidade e carinho por aqueles que nos cercam, mas que muitas vezes faz os doutorandos gelarem. Respondê-la em poucas sentenças, de forma suficientemente clara para que o interlocutor se sinta contemplado, é um desafio. A instigação fica ainda maior quando não temos objetivamente definida uma questão e é nessa situação que me encaixei durante todo esse período.

Finalmente posso dizer, de maneira um tanto surpresa, que minha tese é sobre o corpo. Mas a respeito de quê, exatamente? Já que falar sobre o corpo, em qualquer domínio que seja, se apresenta de partida como uma tarefa delicada. Aquilo que nos é mais próximo torna-se muitas vezes distante. Muitos discursos têm sido produzidos acerca do tema “corpo” - o que denota sua importância nos mais variados domínios; contudo, o risco de moralizá-lo ou de fazer dele um assunto mercantil, imprimindo-lhe uma violência, está sempre à espreita. “Falar” sobre o corpo, aliás, é por si só controverso, pois a linguagem só pode dar conta deste assunto parcialmente, sempre a partir de posições epistemológicas e culturais determinadas. Encontra-se impasse também na variedade de usos metafóricos do termo, quase tudo forma corpo ou pode ser associado a uma unidade corporal e essa profusão de sentidos que o envolve acaba por se configurar como um campo abstrato.

Pois então, é de uma maneira especial, diria *transversal*, que esta tese aborda o corpo. Ele aparece menos como questão e mais através da construção de um campo problemático. Esse fora o apontamento feito por Peter Pál Pelbart desde a banca de qualificação: de que meu trabalho não

tinha um objeto claro, mas desenvolvia um terreno de inquietações – e que se isso constituía um risco, valia a pena corrê-lo. Peter ainda interferiu no eixo temático da pesquisa, provocando-lhe um desvio, e a ele recorri com o pedido de colaboração na orientação – sua disponibilidade e contribuição clínico-acadêmica foram fundamentais.

Relevante foi ainda sua inspirada ideia de me apresentar ao Kuniichi Uno. Da ponte (japonesa, ou seja, sutil e robusta) que ele promoveu entre nós, surgiram inúmeros frutos: dois encontros com passeio no Rio, trocas de correspondência eletrônica, uma entrevista publicada, devaneios do pensamento, o fio condutor desta tese, uma crescente admiração e curiosidade pelo Japão e, diria também, uma amizade. Kuniichi foi o primeiro a perceber e formular que o tipo de problema que eu errantemente persigo é da ordem do *precisamente incerto*. Habitar uma questão paradoxal foi o grande desafio desses anos de doutorado, da persistente angústia aos momentos de alegre centelha criativa.

Eis que o corpo emerge como campo problemático pelo seu modo, precisamente incerto, de fazer-corpo-com os desvios, o tempo, as intensidades, os movimentos aberrantes, as existências mínimas. Como isso se dá é o convite que faço às leitoras e aos leitores, pois não há uma resposta concisa, já que primeiro foram os desvios, o tempo, as intensidades, os movimentos aberrantes e as existências mínimas que me convocaram. Só no final entendi que esse chamado – que é a incitação da obra por fazer, como se verá adiante – dizia respeito ao corpo.

O trabalho começa com o Protocolo Ambulante, texto que escrevi após a primeira reunião que tive em São Paulo com o Peter, um lampejo criativo, fruto do acúmulo de estudos e experiências, no qual estão contidos os botões de tudo o que floresce posteriormente. Por essa qualidade tanto sintética quanto propositiva, ele se configurou como prólogo, tomando emprestado da literatura a ideia de apresentar uma história de suma importância para o desenrolar da trama. Por ser um protocolo, serviu de orientação para a navegação da tese como um todo, mas por ser ambulante, ele denuncia que seu método é errático. Ou seja, ele trata de pontos sempre móveis, nômades, cambiantes. Ele é precisamente incerto.

A partir do Protocolo Ambulante são desdobradas perspectivas que foram surgindo cada uma a seu modo. De forma que chamo de *trajetos* e não de capítulos as partes seguintes a ele, pois não havia um projeto prévio e determinado, cujas questões delimitariam conceitos e caminhos necessários a serem explorados. Foi preciso afirmar um “*ethos da frouxidão*”, conforme meus companheiros de orientação apontaram, e uma atitude de acolhimento das situações questionantes que a *tese por fazer* me impunha. O primeiro dos trajetos, intitulado Precisamente incerto, traz um apanhado das formulações do “esquecido”<sup>7</sup> filósofo francês Étienne Souriau, sob um viés próprio àquilo que produziu uma “pega” entre o meu pensamento e o dele. A saber, a instauração de modos de existência que passam longe da nossa percepção e igualmente dos ditames ontológicos e filosóficos.

No inventário que Souriau empreende desses tipos de seres pude enxergar uma operação que acontece na vida, mas que tem no meu exercício clínico um laboratório privilegiado: o ato de testemunhar e de defender a existência de intuições, de micropercepções, de esboços de sentimentos e de sensações que poderiam passar despercebidos caso não lhes déssemos um estatuto de realidade. Do encontro com as curiosas ideias desse pensador, são tiradas consequências éticas, estéticas e políticas, e é proposta a ideia de ligação dessas existências conosco por meio de “afinidades eletivas”.

Souriau foi ainda uma importante inspiração para pensar assuntos ontológicos em meio à efervescência de assuntos macropolíticos de extrema importância e impacto que tomaram o Brasil e o mundo nos últimos anos. Ele escreveu *Les différents modes d'existence* (1943), livro no qual mergulhei, durante a Segunda Guerra Mundial, fato que me serviu de incentivo para entender que tais assuntos não são menores, mas sim atravessam de ponta a ponta os acontecimentos de nossos tempos (vide o *sonho do octógono*, relatado e trabalhado no “Inacabamento perpétuo”).

Na sequência é apresentado o trajeto “Terra do Nunca, Terra do Sempre”, no qual enfrento a questão das três sínteses do tempo em Deleuze, tema que me causava receio há anos. Sempre mantive uma distância segura

---

<sup>7</sup> Essa observação foi feita por Bruno Latour e Isabelle Stengers, que escreveram a notável apresentação da mais recente edição (2009) do livro *Les différents modes d'existence* (1943) de Souriau.

de sua complexidade para me proteger da minha própria ignorância. Tudo mudou quando me deparei com a necessidade de aprofundar a formulação – mais delicada, porém não menos complexa – de Kuniichi Uno (2012a, p. 66): “no fundo, a vida e o corpo nada mais são que a mesma coisa, mas, para que sejam verdadeiramente o mesmo e o corpo seja digno da vida, será preciso descobri-lo em sua própria força de gênese, em seu próprio tempo”. Devo à suavidade e perspicácia do pensamento de meu amigo japonês a coragem para me aventurar no tema do tempo.

Foi um caminho sem volta, pois uma concepção heterogênea do tempo realmente nos descentra e produz derivas, ao ponto em que pude formular que o corpo atravessado pelo tempo é uma Terra do Nunca, Terra do Sempre a ser conquistada. Para chegar a isso, foi preciso atravessar as sínteses temporais do Hábito, da Memória e do Futuro como Eterno Retorno da Diferença, com a ajuda do caso clínico do Músico. E porque o tempo tomado sob sua face puramente intensiva faz possível a comunicação dos disparates, entendi que a frase de Kuniichi acima descrita, que havia chamado a minha atenção em 2013, quando comprei seu livro *A gênese de um corpo desconhecido*, era a bússola desta tese, cuja escrita efetivamente começou quatro anos depois da afetação pela frase.

A partir de então, algo a mais passou a fazer sentido, de modo que a questão do tempo me levou mais além na pesquisa transcendental: a busca pela nuvem de virtuais que acompanham a existência atual de um corpo. Embora soubesse que era essa a instigação que a tese como obra por fazer me demandava, não pude adentrar esse campo até que um *insight* me tomasse de assalto, fazendo-me reencontrar um problema que me persegue há anos, cujo intuito de resposta se fez por meio de uma pergunta “onde fica a cabeça senão no corpo?”, que nomeia o terceiro trajeto. Nele tomo minhas próprias experiências como caso clínico para desdobrar o plano das intensidades como pura diferença. Creio que houve aí também uma inflexão no tom da escrita, que seguiu até este momento final de descrição do corpo da tese.

Pode ser que não fique tão evidente para quem a lê de uma só vez, mas me arrisquei mais nas sugestões do grupo de orientação de “soltar a escrita”, e às do Peter de “tentar uma maneira de escrever a partir do corpo”,

na virada do segundo para o terceiro trajeto. Vale dizer que desde que iniciei o doutorado, descobri com surpresa que os trabalhos escritos na pós-graduação em psicologia na UFF têm um tom muito próprio, um certo “estilo UFF”, que em muito difere de um modo mais “duro” de produzir conhecimento na academia, fruto do modelo de ciência moderna e positivista<sup>8</sup> (no qual eu havia sido formada). Eles apresentam uma escrita bastante pessoal, quase sempre contêm o relato do envolvimento do pesquisador com o objeto de pesquisa – a chamada “análise de implicação”<sup>9</sup> – e seu tom é mais coloquial, expondo inclusive a escrita em primeira pessoa.

Para o trabalho de qualificação experimentei pela primeira vez essa modalidade e segui adotando-a, mas sinto que ela ganha cada vez mais pertinência e autorização. Por isso e pelo *acontecimento-Kuniichi* na minha vida – e na tese –, tornou-se indispensável a inclusão das nossas conversas precisamente incertas, que vêm no Apêndice, mesmo que não sejam inéditas (como a formalidade de uma tese sugere), já que foram publicadas na *Revista Fractal*, da UFF, em 2017.

Assumindo de vez a pessoalidade, pedi ao amigo e artista Gabriel Pardal que fizesse uma gravura para acompanhar estes escritos. Enviei-lhe o Protocolo Ambulante como fonte de inspiração para criar um desenho em ressonância com as ideias da tese. O resultado foi a ilustração *Mínimo desvio*, que entra após o Apêndice, antecedendo o “Inacabamento perpétuo”. Esse último trajeto, que indica a finalização, não pôde receber outro nome senão este que denota que se há um fim, ele é apenas provisório.

---

<sup>8</sup> Depois descobri que o mesmo acontece no Núcleo de Estudos da Subjetividade, da PUC-SP.

<sup>9</sup> Cf. a discussão feita por René Lourau (1997).

## Prólogo: Protocolo Ambulante

*E assim vou  
com a fremente mão do mar em minhas coxas.  
Minha paixão? Uma armadilha de água,  
rápida como peixes,  
lenta como medusas,  
muda como ostras.  
Ycatu - Olga Savary*

Começar pelo nada, ou ainda, começar pelo meio. De todo modo, começa-se de algum lugar que não é a origem. Tal é a fundação de nosso Protocolo. Pelo nada, conforme indicação de Althusser (1982), como o materialista do encontro, que “pega o bonde andando” (para falar como os cariocas) e sobe na caravana, que passa desde toda a eternidade, tal qual o rio de Heráclito, bem à sua frente. De qualquer lugar. O que quer dizer que pode ser pelo meio, segundo Deleuze nos *Diálogos com Claire Parnet*<sup>10</sup>. Não há entrada “certa” a se fazer, tampouco é o caso de se remontar às origens. Porque a origem é já desvio.

Os átomos em queda livre no vazio desviam-se de sua trajetória retilínea – *paulum tantum quod momen mutatum dicere possis* – o pouco necessário para que seja possível dizer, com isso, que o seu movimento mudou. Esta é a descrição do *clinamen*, o mínimo desvio de um átomo em queda laminar capaz de originar um turbilhonamento no fluxo outrora rigorosamente paralelo, segundo Lucrécio, poeta e filósofo da Roma Antiga.

Se a chuva de átomos caísse indefinidamente em retas paralelas, teríamos para todo o sempre a identidade. Ou seja, não haveria mundo<sup>11</sup>. O desvio no movimento de apenas um átomo, pequeníssimo desvio – é importante frisar –, ocasiona uma turbulência. Não mais a ordenada queda reta e livre, mas um turbilhão que é gerado por um ângulo mínimo infinitesimal na trajetória de um átomo. Dá-se um encontro que faz nascer um mundo. Nessa

---

<sup>10</sup> “As pessoas estão sempre no meio de um empreendimento, onde nada pode ser assinalado como originário. Sempre coisas que se cruzam, jamais coisas que se reduzem. Uma cartografia, jamais uma simbólica” (1977, p.129).

<sup>11</sup> “Quando os corpos são levados em linha reta através do vazio e de cima para baixo pelo seu próprio peso, afastam-se um pouco da sua trajetória, em altura incerta e em incerto lugar, e tão somente o necessário para que se possa dizer que seu movimento mudou. Se não pudessem desviar-se, todos eles, como gotas de chuva, cairiam pelo profundo espaço sempre de cima para baixo e não haveria para os elementos nenhuma possibilidade de colisão ou de choque; se assim fosse, jamais a natureza teria criado coisa alguma.” (Tito Lucrécio Caro, *De Rerum Natura*, II, p.58).

perspectiva, tudo o que existe é ligação e relação. Qualquer realidade, sentido, mundo, origina-se num Desvio e não em uma pretensa Razão ou Ordem.

Se existem coisas, e se há um mundo, eles são divergentes em relação ao zero. E se há uma razão, é essa proporção inclinada. Se há uma ciência, ela é sua avaliação. Se há um discurso, ele fala da inclinação. Se há uma prática, ela é seu instrumento. Nós não existimos, não falamos e não trabalhamos, razão, ciência e braço, senão no e pelo desvio do equilíbrio. Tudo é desvio do equilíbrio, exceto o nada. Isto é, a identidade. (Serres, 1977, p. 38).

Tal desvio é contingencial. Aleatório: a altura e o lugar são incertos (já o vimos nas palavras de Lucrecio), não podemos determiná-los previamente. Entre uma reta e uma curva, o movimento de um átomo que encontra outro. Deste encontro, podemos dizer que algo “pega”. A expressão nos é dada por Althusser (1982) e temos a alegre chance de mantê-la no português tal qual utilizada por ele no francês, ou seja, com variações metafóricas como, por exemplo, quando dizemos que o cimento “pega” forma, ou que uma moda “pegou”<sup>12</sup>. Pegar é decerto agarrar, segurar, mas também fazer aderir, comunicar, tornar-se, contagiar.

O nada não existe e a identidade só pode ser considerada segunda em relação à diferença provocada pelo desvio<sup>13</sup>. O mundo só se dá a partir do encontro. E a possibilidade do encontro que gera mundo, logo, deste Acontecimento, está na oportunidade da “pega” entre dois átomos. Na vicissitude de que eles sejam “engancháveis”. É requerido, portanto, certa afinidade entre eles. Temos aqui um primeiro esboço de algo muito complexo que intentaremos seguir: a fórmula “a relação é anterior às formas”.

Há um primado dos acoplamentos sobre os elementos, quando pensamos então que o nascimento do turbilhão só é possível por uma conexão simpática (que Simondon, 2005, chamou de “ressonância interna”) entre aqueles dois átomos que se esbarraram no e pelo desvio do primeiro, fazendo com que eles ocasionassem uma espiral arrebatando tantos outros que estariam em queda livre paralela. O que significa dizer que uma coisa qualquer não pode gerar outra qualquer. Somente elementos afins – de algum modo –

---

<sup>12</sup> Cf. a nota [1] da tradutora para o português do texto. (Althusser, 1982).

<sup>13</sup> “Que a identidade não é primeira, que ela existe como princípio, mas como segundo princípio, como algo *tornado* princípio, que ela gira em torno do Diferente, tal é a revolução copernicana que dá à diferença a possibilidade de seu conceito próprio, em vez de mantê-la sob a dominação de um conceito em geral já posto como idêntico” (Deleuze 1968, p. 73).

produzem a partir do encontro uma pega. Acontece o mesmo na descrição que Deligny (2015) faz do encontro entre a teia tecida pela aranha e o cantinho da parede: a aranha procurou a parede tanto quanto esta já a aguardava.

Tomar ar, inspirar e expirar. Não podemos nos precipitar sob o risco de deixar que a cognição avance e nos diga que estamos sendo determinísticos sobre um fundo de misticismo. O risco é real, porque a formulação é desconcertante. As afinidades que podemos inferir a partir da pega do encontro não estavam delineadas antes que o encontro tomasse forma, e sim só podemos determiná-las através de um retorno sobre aquilo que resulta de seu vir-a-ser, na análise *a posteriori*. Nos termos de Althusser (1982, p. 29), “em lugar de pensar a contingência como modalidade ou exceção da necessidade, é necessário pensar a necessidade como o vir-a-ser-necessário do encontro de contingentes”.

Há uma espécie de tecido relacional que une um evento, que é *toujours-déjà-là*, fazendo com que o acontecimento já estivesse à espera, dando seus sinais (sobrevendo?) antes mesmo de encarnar em um estado de coisas. O encontro só existe abstratamente antes e fora das relações que o atravessam. A invocação a Deleuze é clara neste ponto: as relações são exteriores aos termos relacionados. Contudo, isto que opera como necessidade do encontro só é necessário de uma maneira muito especial, qual seja, ainda que em sua mais forte determinação, é assombrado por uma instabilidade radical. Não à toa é dito dela uma quase-causa (apontada inúmeras vezes em Deleuze, 1969).

O terreno é movediço. E como poderia não sê-lo? Pois se há uma lógica, ela não é racional. Podemos dizer das afinidades que determinam um encontro que elas são mutáveis. Todavia, isso não para aí. Elas podem ainda mudar *repentinamente* e assim revelar o fundo aleatório em que se sustentam irracionalmente. Ou sem finalidade inteligível, o que quer dizer o mesmo<sup>14</sup>. Segui-las não é tarefa simples, pois seus movimentos são aberrantes, como

---

<sup>14</sup> É inevitável aqui o encontro com Spinoza, que empreendeu um importante embate frente àqueles que acreditavam que a natureza opera com vistas a uma finalidade prefixada, como se houvesse um artesão divino que concebesse o universo e todas as coisas existentes. Já dizia ele que a ordenação da natureza é uma imaginação humana, oriunda de uma preferência pela organização em contraposição ao caos (Spinoza, *Ética*, I, apêndice). Crença sustentada por pura ficção – ao longo de séculos e até hoje. E isto só se torna mais claro porque seu pensamento “pega” em tantos outros aqui e acolá.

bem assinalou Lapoujade (2014) comentando a empreitada do pensamento de Deleuze, que, segundo o primeiro, foi sempre motivado pelas aberrações que animam ocultamente o pensamento.

Pois bem, a tarefa se torna então a de estabelecer as circunstâncias ou mesmo a conjuntura (termo que introduz mais fortemente a dimensão política) que fazem com que um encontro pegue. Encontrar a lógica irracional dos movimentos aberrantes, aquilo que constitui a própria potência da vida – a cada instante dado. Captar o desvio em sua nascente, que é desde sempre um leito de dispersão: o primado do desvio e o da relação só podem ser concebidos como movimento, fluxo, turbulência.

### **Ciência de Vênus**

O modelo dos atomistas considera os fluxos, a fluidez, o escoamento, as correntes. É antes de tudo hidráulico, como aponta Michel Serres (1977), e não uma mecânica dos sólidos como a crítica moderna o considerou, desqualificando-o como um absurdo teórico. Segundo o autor, podemos inverter a perspectiva clássica de que a mecânica é primeiramente e sobretudo dos sólidos, o que nos leva a romper com a concepção de que a problemática dos fluidos é (ou era) apenas um caso particular. Os fluxos, então, são a consistência e a própria realidade.

A partir disso, outro paradigma passaria a operar, de modo que o contrato global daquilo que é considerado “a física” pelos cientistas ganharia outros termos. Trata-se de um novo terreno de pensamento que passamos a tocar, pois a eleição pelo modelo fluido lança maior luz aos *eventos*, ao passo que o modelo sólido dá maior ênfase à métrica matemática e à previsibilidade. Ciência de Vênus, de Afrodite que nasce das águas, do escoamento, dos fluxos, como queria Lucrécio. E não ciência de Marte, de corpos rígidos, rigorosos e duros. Isto não é trivial.

Outro modo de dizê-la é chamá-la de ciência nômade ou menor (nos termos de Deleuze e Guattari, 1980a), aquela que subsiste sempre sendo inibida e barrada pelas normas e técnicas da ciência régia de Estado. O modelo aqui é novamente turbilhonar, as coisas-fluxos se distribuem num espaço aberto, operando por vetoriais. Oposto à distribuição de coisas e

eventos lineares e sólidos num espaço fechado, que opera por métricas. A declinação do átomo é a determinação originária que direciona o movimento, desde sempre diferencial: parte-se da heterogeneidade. O *clinamen* oferece o modelo do devir. A ciência a serviço do Estado tem como esforço o impedimento da turbulência e a imposição da força hidráulica a canais, diques, toda uma condução das fluxões para direcioná-las em seu movimento. E a ciência nômade não cessa de fazer escapar, de deixar o fluxo escoar por curvas e turbilhonamentos.

Protocolo Ambulante: o procedimento é o de seguir, o de acompanhar o movimento em suas velocidades e lentidões. Direcionar o movimento de um fluxo se distingue de fazê-lo passar. Sem harmonia prévia e almejada, uma corrente são forças em múltiplos arranjos que pedem escoamento. Conduzir sua orientação de um ponto a outro através de um duto envolve um padrão prévio a ser seguido, uma definição exterior que regulamenta uma norma. Já permitir a passagem dos fluxos, acompanhando-os em vez de conduzindo-os, é uma operação de outra ordem. O que não é uma manobra simples, dado que arranjar multiplicidades de forças não se dá sem combate.

O perigo é sempre iminente, uma vez que tais correntes forcem continuamente os limites. Elas podem ser mensageiras de alegria e de vida, ou podem apontar para uma destruição fatal. “Os movimentos aberrantes ameaçam a vida tanto quanto liberam suas potências” (Lapoujade, 2014, p. 22). Opera-se a todo tempo em limiares muito tênues. Aí reside a beleza do texto de Larrosa Bondía (2002), quando destaca a dimensão de travessia e perigo que há na experiência. É também a advertência de André Gide (1902), segundo o qual perde-se de vista a costa por muito tempo para que novas terras sejam descobertas.

Distanciando-se da costa, a pirata que utiliza o Protocolo Ambulante mira com seu binóculo ou sua luneta e exclama: “mar à vista!”

*Quando eu era pequena, meu pai me levava à praia em Copacabana, bairro onde a minha avó mora até hoje. Uma vez eu estava na beirinha d'água, brincando de pular ondas. Uma delas, um pouco mais forte, me levou embora. Achei que fosse morrer. Foram breves segundos,*

*durante os quais fui me despedindo mentalmente da minha professora e dos meus amigos de escola, até que meu pai viesse me socorrer. Eu estava no C.A.<sup>15</sup>, lembro disso justamente por causa da professora de quem me despedi, o que quer dizer então que eu tinha uns 6 anos. Foi a minha primeira experiência frente à morte.*

Deleuze e Guattari (1980a) veem o mar como o espaço liso por excelência, o arquétipo de todos os espaços lisos e por isso mesmo ele seria o primeiro a ser esquadrihado, estriado e posto à tentativa de dominação. É possível estranhar essa formulação, visto que antes do mar o céu foi o espaço a ser estriado. Como conceber a navegação sem o estudo dos astros? Contudo, determinar o primado do estriamento é o menos importante. Com a dupla céu e mar a ser esquadrihada, ocorreram inúmeras descobertas. Grande parte delas por errâncias. E muitas perdas também. O risco está sempre à espreita, o perigo. Tomamos emprestado de Deligny (2013) um instrumento de navegação para o Protocolo Ambulante: a jangada. Seus troncos de madeira são atados entre si com certa frouxidão: o suficiente para deixar que a água passe entre eles diante da força das vagas, mas ainda assim unidos, mantendo a ligação que faz possível seguir adiante.

Não é de se espantar que encontremos tantas embarcações ao adentrar no primeiro dos dois salões dedicados à exposição *Lugares do delírio* no MAR (Museu de Arte do Rio)<sup>16</sup>. De jangadas a naus, passando por barcos e caravelas de todos os tipos. Pode-se objetar argumentando que grande parte deles advém da criação de Artur Bispo do Rosário (1909-1989), que teve passagem pela Marinha, mas não devemos reter as explanações mais óbvias. Se o mar é o arquétipo que simboliza a dinâmica da vida, nele têm lugar todos os tipos de movimentos: dúvidas, incertezas, encontros, descobertas, vida e morte. Imagem que perturba, fazendo-se sentir o borbulhar dos movimentos aberrantes, pressentir os turbilhões. Não sabemos onde *isso* vai dar.

---

<sup>15</sup> “Classe de alfabetização”, que corresponde nos dias de hoje ao primeiro ano do Ensino Fundamental.

<sup>16</sup> Em exibição de 07/02/2017 a 17/09/2017, esta exposição extrapolava as fronteiras entre normal e patológico, tendo como mote o fato de que toda e qualquer arte é, de saída, anormal, posto que não se conforma à normalidade.

É necessário certo grau de abertura para fazer ciência vênere; exposição ao fora, se assim quisermos chamar. Não obstante precisamos também de algo conectivo, um fio terra, de cordas que atem os pedaços de madeira da jangada. Do contrário pode não haver navegação praticável. A dispersão convoca a entrega, ao passo que o controle convoca o fechamento. Operamos no fio tênue entre Dionísio e Apolo, tarefa árdua e nada precisa. “Navegar é preciso, viver não é preciso” (*Navigare necesse; vivere non est necesse*): essa máxima que sabemos de cor, embora tenha sido eternizada por Fernando Pessoa (1975), foi enunciada pelo general e político romano Pompeu (106-48 a.C.), com o objetivo de encorajar os marinheiros que temiam os mares e se recusavam a navegar.

Como proceder para que não se caia na tentação da terra firme? (Mesmo se, claro está, o continente seja também lugar de espaços lisos. Deleuze e Guattari, 1980a, deixaram bastante evidente que as cidades, embora sejam espaços estriados por excelência, também liberam seus espaçamentos lisos.) Lança-se ao mar com doses de prudência. Prática necessária do Protocolo Ambulante, manejo imanente à experimentação de se fazer Ciência de Vênus. A navegação nos fluxos turbilhonares não pode ser feita totalmente à deriva, sob o risco do naufrágio e do aniquilamento. Há de se conjugar a imprevisibilidade da rota, que é traçada no ato mesmo de se fazer, com doses de cuidado.

Podemos anunciar agora outro nome para o Protocolo Ambulante: clínica. Ou seja, a avaliação imanente de um devir, o traçado do deslizamento de movimentos que fazem fugir a forma de uma organização. Faz-se clínica ao acompanhar os desvios de uma existência que aparecem tramando a consistência do real, uma vez que o mundo em seu universal escoamento não pode ser apreendido de maneira estática. Essa determinação vem de alhures, pois podemos encontrar na raiz etimológica do termo “clínica” o radical *clínus*, que remete ao *clinamen* (Ernout e Meillet, 1932) e que dá ao ato clínico os sentidos de desviar, afastar, diferir, diferenciar, deslocar. Reunimos assim Lucrécio, o *clinamen*, a Ciência de Vênus e o nosso Protocolo Ambulante.

Se, conforme visto acima, há uma dimensão de cuidado incluída nesta união do Protocolo Ambulante, é necessário precisá-la para que não se caia na herança das duas clássicas missões da igreja que a questão clínica pode

convocar (a exemplo do que fora apontado por Foucault, 1963). Aliviar a alma e extinguir o sofrimento não são os objetivos finais de se seguir a inclinação mínima que é a sede da diferença. Não se ordena o caos, opera-se em seu meio. É verdade que “clínica” deriva também da acepção grega *kliniké (téchné)* e ainda da latina *clinicus*, ambas designando os cuidados do médico que se inclina sobre o leito do doente acamado (Machado, 1952). Contudo, a operação do protocolo não visa ao estabelecimento de uma normalidade, não visa à cura. A saúde em jogo é antes a *grande saúde* evocada por Nietzsche (1882), ligada ao excesso de uma potência em transbordamento. Da vida que está sempre a nos ultrapassar, demasiadamente intensa em seu escoamento.

A dor e o sofrimento não devem, portanto, ser extirpados e menos ainda produzir desencantamento pela vida, mas sim devem ser incluídos nela, revelando sua face de perigo e de risco. Como tudo se dá no e pelo desvio, a grande saúde nunca é alcançada em definitivo, a relação que temos com ela é mais da ordem de habitá-la em transitoriedade, ou seja, justamente saber lidar com as mudanças que a todo o momento se impõem. Marcar pontos de vista entre a saúde e a doença, afirmando suas distâncias justamente como aquilo que as relaciona. “Ponto de vista não significa um juízo teórico. O ‘procedimento’ é a vida mesma” (Deleuze, 1969, p. 179).

Se a lógica que determina que dado encontro pegue (pode ser o encontro com a doença ou com a sua superação) é irracional, jamais poderemos tomá-la como norma e reproduzi-la. Quando muito apontaremos tendências, elas mesmas falíveis, contudo. Dos movimentos oceânicos dizemos que as marés variam de acordo com as fases da lua, mas poderemos afirmar que “o sol se levantará amanhã”<sup>17</sup>?

E sabes bem o que é *o mundo* para mim? (...) O mundo: um monstro de força, sem começo nem fim; uma força presente por toda parte, una e múltipla como um jogo de forças e de ondas de força, acumulando-se sobre um ponto se elas diminuem em outro; um mar de forças em tempestade e em fluxo perpétuo (...). (Nietzsche, fragmento póstumo, junho-julho 1885, 38 [12]).

Diremos então que conquistar a grande saúde é se oferecer à vida e brincar com suas ameaças, aventurando-se em perdê-la, donde a

---

<sup>17</sup> Aqui incide toda a problemática levantada por Deleuze (1953) a partir de Hume sobre a criação de normas e regras gerais.

imprescindibilidade da dose de prudência. Que, conforme estamos traçando, não é um apego à preservação a qualquer custo, mas um manejo metaestável, imanente à experiência. Preservar o suficiente do organismo na tarefa de construir o corpo-sem-órgãos e manter algo das formas apolíneas na experimentação do dionisíaco são modos de se colocar a questão de acompanhar cuidadosamente o *clinamen*, os movimentos aberrantes que expressam um sem-fundo caótico.

### **Navegação errática**

Há um tom impreciso em tudo exposto até aqui, do qual não poderemos abrir mão neste percurso. É comum que antes de uma viagem se diga “apertem os cintos”, mas em nossa navegação a recomendação é a de que se afrouxem os cintos. Mais até do que afrouxar, talvez seja mesmo necessário que deixemos muitas amarras de lado, sobretudo aquelas do pensamento com vistas a um fundamento. O protocolo é ambulante justamente pela impossibilidade que se queira sua estabilidade e reprodutibilidade. E criar um fundamento pressupõe sempre julgar, ou seja, comparar uma situação a um princípio ordenado do qual se poderia extrair uma conduta. Se a origem é já desvio, tudo começa por uma rachadura que expõe o turbilhão de uma lógica que não se pretende racional e que faz cindir por meio de sua fenda qualquer forma de identidade.

Daí a tonalidade imprecisa e o procedimento que ela invoca, que é o de desdobrar perspectivas numa navegação errática. Deste modo, não poderemos chamar de “objeto de pesquisa” aquilo ao qual estaremos atentos. Dizer que estaremos em estado de atenção é já uma denúncia de que não sabemos ao certo o que iremos encontrar – porque não sabemos o que estamos buscando. Acompanhando o sobe e desce entre as cristas e os vales das ondas (meio já instável, diga-se de passagem), a sensibilidade para notar que a maré mudou. E tal mudança pode ser leve, bem leve, ou ocorre por vezes de ser brusca. O fato é que aquilo que muda é *precisamente incerto*. A expressão me foi dada

por Kuniichi Uno, em uma de nossas trocas que têm acontecido desde que nos conhecemos pessoalmente em outubro de 2016<sup>18</sup>.

Algo que é preciso é exato, rigoroso e por vezes até mesmo necessário. E o que é incerto é duvidoso, indeterminado, inseguro. Estamos, pois, diante de um paradoxo<sup>19</sup>. É nas duas direções do *precisamente incerto* que somos conduzidos na navegação, sem que isto constitua uma contradição. Não podemos instaurar um sentido único se somos expostos ao não-senso dos movimentos aberrantes. Escoamento turbilhonar, paradoxo como a “paixão do pensamento” (Deleuze, 1969). Reverter o platonismo, abandonar o bom senso e o senso comum, abster-se do fundamento, destituir o campo das essências são as operações de fluir com a jangada nos acontecimentos como emissões de singularidades, *clinamen* por toda parte.

Eis nosso Protocolo Ambulante, instrumento de uma fina navegação errática, traçado de uma Ciência de Vênus, atentivamente sensível aos mínimos desvios daquilo que é precisamente incerto.

---

<sup>18</sup> Parte dessas experiências são descritas em CAMELIER, J. (2017), entrevista que consta no apêndice deste trabalho.

<sup>19</sup> Não é exatamente espantoso que Kuniichi tenha nomeado deste modo a problemática que me toca, visto que se debruça sobre autores que fogem à lógica dogmática do pensamento (Camelier, 2017), ainda assim foi com alegre surpresa que recebi a designação daquilo com o qual ando às voltas.

## 1 - Precisamente incerto

*Aqueles que são selvagens se aproximam  
pela água  
e procuram o jardim secreto no sumidouro  
do rio  
Seus corpos são mágicos espelhos provisórios  
na tranquila desordem de planta inaprendida.  
Peixes olham para eles como se os conhecessem  
sempre  
(são de um mesmo reino impreciso e líquido).  
Aqueles que são selvagens não têm pressa  
porque inauguram o tempo  
e o magiciam.  
Os Selvagens – Olga Savary*

Demorou um bocado até que eu entendesse, ou antes sentisse, que minhas conversas com Kuniichi Uno reeditam o tom de seus textos da coletânea *A gênese de um corpo desconhecido* (2012). Foi somente quando reli alguns deles, meses depois da pausa entre nossas correspondências, que pude dar algum sentido para o inacabamento de suas enunciações. Os signos das diferenças que surgem de rachaduras, de hesitações, por vezes de dobras, denunciam que “falhamos em tudo, não alcançamos nada de definitivo...” – é assim, inclusive, que ele termina a nossa última conversa antes da publicação do artigo.

As reticências que seguem essa frase perturbadora são o índice daquilo que Francis Ponge (1984) chama de *l'inachèvement perpétuel*, o inacabamento perpétuo. Ponge compartilha suas práticas de escrita na íntegra com a pessoa que o lê. É como se tivéssemos acesso a seu caderno de rascunho: acompanhamos o processo do esboço mesmo, das ideias soltas, “jogadas”, do pensamento tomando forma e do movimento incessante das palavras tidas como matéria. Esse gesto confere à fabricação do texto um estatuto de igual valor ao de seu estado final.

Dos textos e falas de Kuniichi saltam reticências em meio a frases inconclusas e a junções de ideias que não seguem exatamente um encadeamento linear. Quando penetramos em seu mundo de referências, por exemplo, a dança de Min Tanaka, que capta os fluxos de forças expandindo e contraindo os limites do corpo entre micropercepções; ou ainda Artaud e Beckett, que fazem o mesmo com a linguagem, somos convidados a habitar um mundo no qual os limites são incessantemente deslocados. Kuniichi de

algum modo muito sutil (japonês, talvez) faz o mesmo através da maneira como pensa e escreve. O inacabamento de suas frases deixa para quem o lê ou para quem tem com ele uma conversa a tarefa de preenchê-las com suas sensações e experiências. É uma obra em aberto que força delicadamente o pensamento a criar.

Tal foi, portanto, o desafio em meio ao qual me vi no momento de escrever o artigo sobre o nosso encontro. Reunir trechos de nossa conversa presencial com as trocas que se seguiram por e-mail, Tateando uma condução, e ver daí resultar uma criação que não se pode dizer ao certo de quem é fruto. É o que o próprio Kuniichi constata após a leitura do que fora publicado. Ele me escreve dizendo que descobriu, em meio a movimentos sinuosos, pensamentos que não sabe a quem dizem respeito – se a ele, a mim, a nós dois, a um outro invisível.

### **1.1 - Existirmos: a que será que se destina?**

Tais pensamentos surgem dando existência a um outro invisível. Um tipo muito especial de ser, que faz parte de populações compreendidas entre sujeito e objeto, eu e não eu, entre o ser e o nada; e o que fizemos – Kuniichi e eu – foi instaurar sua existência salvando-o da destruição. O Protocolo Ambulante já avisava: afrouxem os cintos. Deixemos a Jangada Vênus com seus troncos não tão atados entre si para que as águas desse mar que se anuncia tão curioso possam nos encharcar de novidades. Sim, porque se trata de dar valor de realidade a modos de existência intemporais, qualitativos, não espaciais, invisíveis, fugazes e por vezes até mesmo subjetivos. Precisamente incertos.

Étienne Souriau (1892-1979) talvez tenha sido o primeiro a advogar pelo direito de existir desses seres no inventário que fez em *Les différents modes d'existence* (1943), livro que deve ser compreendido como sendo ao mesmo tempo de filosofia, de metafísica e de epistemologia. A grande novidade aportada por ele é que os modos não dizem de uma mesma substância, idêntica a si mesma, da qual eles seriam variações, conforme prega a tradição filosófica. Em princípio nenhum ser tem substância em si, ideia recebida com estranheza por quem quer que já tenha se aventurado em

questões ontológicas, e mais: os seres só subsistem porque são instaurados. Sem o intermédio de uma substância, cada ser traz consigo a capacidade de produzir à sua maneira o conjunto das categorias ontológicas que lhe são próprias. O fio de Ariadne ao qual a filosofia esteve sempre agarrada é perdido, abre-se o mundo labiríntico do *pluralismo existencial*, no qual todos os modos de existência têm igual dignidade embora tenham maneiras muito próprias e qualitativamente distintas de existir.

A pergunta-chave introduzida por Souriau é se em nome da Verdade o conhecimento deverá sacrificar populações inteiras de seres, privando-as de qualquer positividade existencial; ou se, para admiti-las, deverá multiplicar o mundo. São perspectivas radicalmente distintas. E esta se torna de imediato uma pergunta prática, cuja importância é saber se os seres que supomos, sonhamos ou desejamos, têm uma existência de sonho ou de realidade – e neste caso, de qual realidade. E ainda, “que tipo de existência está preparada para recebê-los, presente para apoiá-los, ou ausente, para aniquilá-los” (Souriau 1943, p.84). Somos chamados à cena. A questão da existência não encontra apaziguamento, está sempre aberta e por se fazer, ela “se tornou hoje um verdadeiro campo de batalha”, nas palavras de Latour e Stengers (2009, p. 25-26), que fazem uma longa introdução na recente reedição de *Les différents modes d’existence*.

Porque todo e qualquer ser deve se instaurar, ou seja, conquistar a existência: a alma, o corpo, a obra de arte, Deus, uma ciência, a personagem de um livro, o triângulo equilátero, um pôr do sol na Bahia... Contudo, há os seres que existem por si mesmos e aqueles que existem por meio de alguma outra coisa. Asseidade, a existência por si, e a abaliedade, a existência referida a ou dependente de um outro (para falar nos termos por vezes pomposos e eruditos que Souriau mobiliza). Assim, há toda uma “arte de existir” em que instaurar pode ser aproximado de construir, inventar ou criar, desde que se desfaça a ideia de um criador que já tem pré-concebida a criação, como se esta fosse feita do nada, a partir de um sopro divino. Instaurar não é tanto criar pela primeira vez, mas estabelecer a realidade de algo ou também crescer algo de realidade. É antes de tudo uma atitude de preparo, acolhida, exploração e tateio.

Souriau monta então um inventário dos modos de existência partindo daqueles que têm asseidade mais completa e indo até aqueles cuja existência corre mais riscos. Para cada um deles há uma arte de existir, de se colocar em determinado plano particular. A maneira de existir de um modo é a forma tomada por um ser quando este aparece, seu *gesto* de instauração. É como se cada modo deixasse um rastro que evidencia sua estética própria de existência, manifestando seu brilho particular. A proximidade com o campo da arte salta a todo tempo desse curioso livro, conforme se verá muitas vezes adiante, fazendo considerável notar que o autor também escreveu com sua filha o *Vocabulaire d'esthétique*<sup>20</sup> e lecionou por anos essa disciplina na Sorbonne.

Passemos à investigação de tais modos de existência.

### **Os fenômenos**

Os fenômenos desconcertam. Tanto pela razão de serem fugazes, tênues e lábeis, quanto pelo fato de serem tomados como modos de existência. São momentos de graça da natureza: folhas que dançam ao sabor do vento quando caem de uma árvore; o breve instante de um pôr do sol em que o céu ganha uma paleta de cores que passa pelo amarelo, o laranja, o rosa, o lilás; o vapor do calor se descolando da areia dourada pelo sol no verão. São instantes puros que se realizam em si e por si, sendo assim, devemos evitar concebê-los como fenômenos *de* alguma coisa ou *para* alguém. Lapoujade (2017) e igualmente Latour e Stengers (2009) destacam que essa noção de fenômeno é completamente distinta da redução fenomenológica que pressupõe uma consciência ou um ego para o qual os fenômenos aparecem.

Podemos compreendê-lo sob outra perspectiva: a da “generosidade” de se dar a todos os outros modos e não receber nada em troca de nenhum deles. “Ele é presença, clarão, dado não adiado. Ele é, e ele se diz por aquilo que ele é” (Souriau 1943, p. 113). Daí se pode derivar sua asseidade. O velho problema da folha de um coqueiro que é balançada pelo vento numa ilha deserta, sem que ninguém possa atestar, não tem nenhum cabimento aqui. O espectador que saboreia a existência de um fenômeno é cativado por ele, mas

---

<sup>20</sup> SOURIAU, A. & SOURIAU, E. (1990). *Vocabulaire d'esthétique*. Paris: PUF.

não é absolutamente quem vai afirmar sua existência, projetando sobre ele uma significação. É antes o espetáculo fenomenal que sustenta o espectador. (Latour e Stengers, 2009).

### ***As coisas***

Se ainda não está totalmente clara a inovação que Souriau aporta com a colocação dos fenômenos como um modo de existir, isso fica mais evidente quando entra em cena o modo das coisas, separado do primeiro; posto que, tradicionalmente, os fenômenos são qualidades segundas das coisas, emanações destas que seriam qualidades primeiras. Ocorre que as coisas têm uma maneira peculiar de se colocarem como existentes. Bem como um fenômeno, a coisa se manifesta, mas diferenciando-se dele, ela persiste através das suas diversas manifestações. Enquanto o primeiro tem uma existência efêmera, a coisa se conserva malgrado suas transformações. Ela é “aquilo que se mantém através das suas manifestações – contrariamente ao fenômeno, que era apenas (e todas) as suas manifestações” (Latour e Stengers 2009, p. 38).

Entidades muito diferentes são agrupadas no conceito de coisa: o computador em que escrevo, o arranjo de flores que está ao lado, eu mesma, você que está aí lendo esta tese, mas também uma sonata de Schubert, o triângulo equilátero. Em meio a exemplos tão díspares, o que há de comum, segundo Souriau (1943, p. 120), é que “é a identidade da coisa através de suas aparições diversas que a define e a constitui”. A coisa “permanece numericamente uma” através de suas múltiplas aparições. Quando me levantei para fazer um chá na cozinha, na volta encontrei o mesmo computador – ainda que ele estivesse em modo de economia de energia e não mais ligado com o Word aberto como o deixei.

Existem ainda outras variedades de conservação no espaço-tempo. O triângulo equilátero, assim como outras “entidades racionais”, pode existir de forma dispersa em muitos lugares ao mesmo tempo. Basta pensarmos em quantos cadernos de crianças encontramos a raiz quadrada ou a fórmula de Bhaskara... Já outro é o caso da sonata de Schubert que, se pode ser tocada por muitas orquestras mundo afora simultaneamente, pode também ficar um

tempo sem ser interpretada, tendo assim uma existência intermitente. O que importa nesses exemplos é que dadas as variações, eles permanecem sendo “numericamente um”, indiferentes às situações concretas.

Quando passamos à minha existência ou à sua, entramos numa outra corrente de navegação, porque não podemos ter a ubiquidade da sonata ou da raiz quadrada. O lugar em que estivermos determina um “aqui”, restringindo nossa aparição em qualquer outro, ao que Souriau faz um comentário espirituoso: “é triste não estar nunca em dois lugares ao mesmo tempo. Estar sempre em algum lugar é ainda mais duro” (1943, p. 124). Essa é a particularidade das coisas singulares, que estão submetidas à determinação de existir aqui e agora.

Essa obrigação própria das coisas singulares é ao mesmo tempo uma definição do corpo. O corpo não se define por suas características orgânicas ou físicas, mas sim pelas obrigações permanentes às quais submete o psiquismo. O corpo é, antes de tudo, uma coerção. Desse ponto de vista, para nós o corpo próprio é a primeira das “coisas” na medida em que se conserva e nos empurra para o mundo. (Lapoujade 2017, p. 31 e 32).

Na explicação dada acima por Lapoujade entra mais um elemento para complexificar a navegação da Jangada Vênus: o psiquismo. Ele é entendido como aquilo que produz ligação e coesão das coisas. O que isso quer dizer exatamente? É próprio do modo de existência das coisas a inseparabilidade de outras existências, com as quais forma sistemas de ligações que asseguram sua estabilidade. A sonata é inseparável dos instrumentos que devem executá-la e das normas harmônicas; o triângulo equilátero está ligado à totalidade das propriedades do espaço euclidiano; o computador faz sistema com o cabo de energia, com as caixas de som, com o pendrive etc.

No caso de uma coisa singular, é o psiquismo que estabelece sua unidade, sua identidade e que cria um “cosmos” de relações com outras coisas. Devemos nos desfazer de tudo aquilo que entendemos e sabemos sobre o pensamento e tratá-lo simplesmente por um estatuto de ligação do sistema e como manutenção da unidade de uma existência. O pensamento não é uma entidade cujo ser psíquico seria autor ou causa, ele é apenas a relação através da qual a coisa se mantém na existência e se vê conectada a outras coisas. Inclusive, coisa e pensamento são coproduzidos, uma vez que “é através dele que a existência de coisa se constitui, mas ele mesmo também se constitui, é

ali que ele se instala e opera. Ali, ele é fator de realidade” (Souriau 1943, p. 127).

As reviravoltas são fortes, porque o que se tira daí de consequência é que os psiquismos têm *estrutura* de coisa, ou seja, eles formam uma “coesão sistemática” e geram estabilidade, mas não são exatamente coisas. Souriau finalmente prefere deixar a condição de “coisidade” para a experiência física ou prática e falar de um *modo ôntico* de existência que será conveniente tanto para os psiquismos quanto para os “coisismos”, isto é, nesse cosmos assim denominado entram as entidades físicas, as entidades práticas, as entidades racionais e também as entidades psíquicas.

### ***Os imaginários***

Dos modos de existência que têm realidade por si mesmos, passamos agora àqueles que se caracterizam por sua abaliedade – a dependência de outros para existirem. Actantes desse tipo têm uma condição geral bastante instável e por isso nos convocam mais do que os demais a uma maneira de exercitar o conhecimento que não é aquela de *representar* o desconhecido, como se este existisse como um outro a ser contemplado e desvelado. Neste caso, para conhecer é necessário *interagir* com o desconhecido, numa atitude de criação ou, antes, de instauração. Nada de unificação do diverso sob a representação: no *pluralismo existencial* de Souriau não cessamos de multiplicar o número de agentes que povoam o mundo, reservando-lhes sua realidade e seu esplendor próprios. A tal ponto que até mesmo os seres que povoam nossos imaginários têm lugar nesse inventário. Sim, personagens de livros, de filmes, de séries e ainda todos aqueles que dependem de nosso desejo, de nossos temores, cuja existência é baseada na fantasia e no entretenimento.

Que espécime de seres são esses que de tão inconsistentes e frágeis chegamos a hesitar em lhes atribuir alguma existência? Não parecem subjetivos demais para terem um estatuto existencial? Pois eis que neste sistema eles existem porque são dotados de um teor que lhes é próprio. Quem não tem a experiência de proximidade e de intimidade vivaz com um personagem? O que dizer dos monstros que vivem debaixo da cama ou dentro

dos armários das crianças? Os seres imaginários são sustentados por nossas crenças e pelos nossos afetos: “sua característica essencial é sempre que a grandeza ou a intensidade da nossa atenção ou da nossa preocupação é a base, o polígono de sustentação de seu monumento, o escudo sobre o qual os erguemos” (Souriau 1943, p. 134).

Orlando, Don Draper, Fraulein Maria, Alice existem não apenas porque alguém os criou, mas sobretudo porque nós leitores e espectadores sustentamos suas realidades. Somos impactados e impregnados por sua existência – podemos agir, pensar e falar em função de suas características; sentimos saudades quando terminamos de ler um livro e nos distanciamos desses seres que durante páginas e páginas fizeram parte de nossas vidas. Porque os afetos que dedicamos a eles participam de sua instauração, têm a qualidade de serem “solicitudinários”, ou seja, eles dependem de nossa *solicitude* para existirem. Nossos medos, desejos, afeições são aquilo de que se alimentam e ganham realidade; eles precisam do nosso apoio pois seu modo de existência é “sustentativo” e não substancial como o das coisas (muito embora por vezes tenhamos a sensação de que são tão sólidos quanto as existências de coisas).

Isso quer dizer que eles podem também deixar de existir de uma hora para outra. Basta que a criança não mais acredite no monstro, basta que eu feche o livro e me esqueça de Charlotte, basta que não mais se interprete Hamlet. Eles se evanescem. Quando lhes faltam investimentos, crenças, referências e discursos, eles perdem seu “polígono de sustentação” e desaparecem – tamanha é sua abaliedade. Souriau “não conhece os limites estreitos do modernismo”, observou Latour (2009, p. 25), “a negatividade não é seu forte; a consciência menos ainda; a questão do sujeito e do objeto lhe é inteiramente indiferente”. Em tom quase jocoso, esse comentário não é uma crítica negativa, mas um elogio<sup>21</sup>, justamente sobre a inventividade em mobilizar diferentes conceitos com o intuito de assegurar a pluralidade e a distinção entre os modos de existência, sem com isso estabelecer estágios de um único processo evolutivo.

---

<sup>21</sup> Latour (cf. 2009) recebeu com deslumbre *Les différents modes d'existence* pelas mãos de Isabelle Stengers, uma vez que esse inventário ressoava plenamente com sua investigação acerca dos modos de existência iniciada anos antes e que foi publicada em 2012 em *Enquête sur les modes d'existence – Une anthropologie des Modernes*.

## ***Os virtuais***

Do mundo dos fenômenos passamos ao cosmos das coisas e desembocamos no reino das ficções imaginárias – três universos distintos aos quais agora se soma um quarto: a nuvem dos virtuais, existências ainda mais frágeis e sutis que os imaginários. Se estes últimos são feitos do “mesmo tecido dos sonhos”, poderíamos dizer que os virtuais não têm textura, mas ainda assim existem, e mais, só existem porque dependem inteiramente de outras existências. Que são eles? São seres de uma particularidade paradoxal: presenças que são ausências. Afirmar que existem virtualmente não anula sua realidade, tampouco quer dizer que são possíveis. Existências mínimas, cambiantes, indicações interrompidas, esboços, começos que podem nunca ganhar subsistência.

Eles estão por toda parte. Vivemos banhados em meio a um mar de virtuais desconhecidos que precisam de um ponto de apoio, pois não podem existir apenas por eles mesmos e necessitam de algo que os invoque. Ora aparecem, ora desaparecem, transformam-se, obrigam-nos a lhes dar passagem, sem solidez, inconsistentes, sem aparição determinada. Correm muitos riscos porque sua realidade está sempre sob suspensão, ameaçada pela possibilidade ou não de ser instaurada. Toda e qualquer existência é rodeada por uma nuvem de virtuais, que a acompanha como se fosse sua sombra, que incita, sugestiona, aponta para realidades futuras. O arco de uma ponte quebrada, exemplifica Souriau (1943), indica virtualmente a curvatura que está ausente. O esboço de uma obra, uma ideia, e também sentimentos e sensações que pedem escoamento. Intuições, micropercepções: tais presenças são abundantes na vida interior, “suas riquezas as mais preciosas são feitas delas, seus tesouros são desse mundo” (Souriau 1943, p. 137).

Algo “surge em nós”, uma sensação desconcertante, um pensamento que temos dificuldade de refazer, é difícil mesmo de descrever essa situação. No entanto, nesse inventário, isso tem estatuto de existência. Algo se manifesta e algo disso se torna nosso, uma qualidade que vem se somar àquilo que somos e que nos diferencia do estado que nos distinguia anteriormente. Esse estado ou essa qualidade recebe de nós uma espécie de selo de

existência. Há alguma ressonância entre o virtual e “eu” que faz com que aquele possa ser integrado em mim. Essa integração não é uma atividade que esse “eu” possa fazer por livre escolha existencial ou ontológica, não está sob sua jurisdição o engendramento desses pensamentos singulares. São antes tais pensamentos que advêm integrando-o e que dependem, contudo, do eu para ganhar realidade.

Um outro na forma de pensamento surgiu do meu encontro com Kuniichi Uno – invisível, como ele mesmo notou e levantou a hipótese. Os textos, as canções, as performances, os fatos científicos, os *insights* na clínica resistem, sustentam, obrigam, fazendo com que aqueles que advogam em seu favor devam a eles se dedicar. Há uma atividade implicada, não se é um simples canal receptor num processo de instauração. Mas o que seria nesse caso advogar a favor de uma existência e por que esse termo emprestado do campo do Direito? A questão se joga também em certo plano jurídico porque diz respeito à determinação da legitimidade da existência de um ser, trata-se de afirmar o direito de existir.

Para tal, Souriau (1943) convoca dois personagens filosóficos. A testemunha percebe algo que pede passagem, uma existência mínima, e diante dela não tem uma atitude de neutralidade nem imparcialidade, porque nesse caso perceber não é somente apreender uma percepção, é querer atestar a legitimidade e testemunhar seu valor de existência. Quem testemunha passa a ser responsável por fazer ver aquilo que teve o privilégio de captar, enxergar, sentir ou pensar. É somente diante desse testemunho que uma tal existência ganha realidade. Deste modo, a testemunha é também um criador, pois coopera na instauração daquele modo de existência. “De sujeito que percebe (ver), torna-se sujeito criador (fazer ver)”, conforme salienta Lapoujade (2017, p. 22).

E aí então é preciso um discurso ou um ato que defenda aquela criação, que lhe dê força e amplitude para perseverar. Entra em cena a figura do advogado, aquele que intercede, pois é preciso ultrapassar a dúvida, a negação e a descrença na defesa a favor da autenticidade de uma existência. Estamos falando de seres que precisam ter sua presença sustentada, que não têm a capacidade de existir em si e por si. O papel da testemunha é o de

perceber uma existência mínima, e o do advogado é intensificar e defender sua realidade. Ambos são instauradores.

Instauradores são então artistas, filósofas e filósofos, cientistas, clínicas e clínicos porque elas e eles também testemunham e advogam pelo direito de existir de entidades virtuais. Somos acossados, perturbados, incitados a fazer um virtual ganhar realidade. São multidões de evocações às quais com frequência permanecemos surdos, sua condição de ganhar realidade é precisamente incerta, portanto, quando as testemunhamos, convém a nós advogar em seu favor, abrir passagem e lhes dar à luz. Muito do que ocorre na clínica se faz por essa função de testemunho dos virtuais, quando “vemos”, “sentimos”, “ouvimos” essas existências mínimas que são modulações de ser ou o ser das modulações. Algo que não estava lá de maneira clara e consistente, mas que pede passagem na forma de incitação.

Um pensamento que ocorre, uma nova conexão, uma intuição, um afeto que se apresenta. O virtual opera uma dramatização do "viável", que a cada momento da jornada o agente da instauração deve discernir. Que isso possa soar como voluntarioso do ponto de vista daquele que testemunha ou que advoga é o que devemos a todo custo evitar, pois não se trata aqui de um antropocentrismo. Como advertem Latour e Stengers (2009, p.52), “com Souriau, tanto a flecha quanto o alvo da intencionalidade se acham sempre invertidos”.

O ato de instaurar seres virtuais requer dispositivos experimentais e uma preparação ativa de observação. A cada tipo de instauração corresponde uma espécie de eficácia que vai assegurar a realização de um ser, há como uma prova que atesta se a forma produzida por um dispositivo logrou. A realização torna-se uma recompensa de fervor e lucidez. “O trabalho final é sempre, em certa medida, uma novidade, uma descoberta, uma surpresa. Então é isso que eu estava procurando, que eu estava destinado a fazer!” (Souriau 1943, p.109). Destino aqui, bem entendido, não como uma concepção prévia, “em potência”, que se realizou, pois o que surge advém de um campo experimental fortuito e contingente<sup>22</sup>. Engajar-se exige fervor e discriminar exige lucidez – uma realização implica sempre renúncias e sacrifícios.

---

<sup>22</sup> Souriau (1943) deixa bastante claro que o inventário que faz dos modos de existência é arbitrário e contingente.

Corre subterraneamente a essas formulações uma “situação questionante”, à qual cabe menos responder do que percorrer o trajeto exigido pelo ato de instaurar. A ênfase é dada ao trajeto e não ao projeto, porque o alvo não é aquilo que se alcança finalmente, mas o modo, um certo “como” se acolhe e se é concernido por esse tipo de existência. Porque se os virtuais precisam de outros seres para ganharem realidade, esses mesmos seres também têm sua própria existência acrescida de diferenças e de ganhos quando agem a favor de um virtual. Isso nos joga em outro terreno ou, preferencialmente, outra corrente marítima atravessa a que vínhamos percorrendo: da descrição de modos de existência mais “estáticos”, passamos com os virtuais para um domínio dinâmico, no qual as existências se transformam, se conjugam, aumentam sua realidade, são modificadas.

### ***Os sinápticos***

Entramos na esfera das relações entre os modos, no que se pode chamar de mundo *transmodal* ou ainda de uma *gramática da existência*. Nessa aproximação com a linguística, fenômenos, coisas e imaginários são seres do tipo “semantemas”, elementos que expressam as ideias das representações. Nesse sentido, os fenômenos estariam mais para adjetivos, enquanto as coisas e os imaginários se aproximariam dos substantivos. E há os seres do tipo “morfemas”, que exprimem as conexões entre as ideias – preposições, conjunções, artigos etc. Os virtuais entrariam nessa segunda categoria com um lugar privilegiado, pois são justamente eles que efetuam tais relações. Contudo, Souriau vai ainda mais longe e propõe outra categoria que seria a das transições propriamente ditas também como um modo de existir. Esses são os sinápticos, que assim como os virtuais são morfemas.

Sua aptidão é a de deslizar, virar, passar, saltar de um modo a outro. É um mundo povoado de existências do gênero “ou então”, “até mesmo”, “por causa de”, “e depois”, “para”, “em seguida”. Se as relações ganham tamanha importância, então as preposições passam a ser de grande valor, porque elas indicam as posições dos termos em relação. Assim, estas últimas nos oferecem o vetor e a direção do sentido. Dos seres individualmente definidos vamos com os virtuais e os sinápticos para realidades entre-seres, tal é a

passagem do modal para o transmodal: não mais ser isto ou aquilo, mas alcançar diferentes maneiras de ser, conquistar novas dimensões de si mesmo. São os acontecimentos e os fatos que ganham relevância a partir de então, algo que se dá e que modifica alguma coisa no modo de existência de um ser.

## 1.2 - A obra por fazer [Paradigma estético]

*Ontem no entanto perdi durante horas e horas a minha montagem humana. Se tiver coragem, eu me deixarei continuar perdida. Mas tenho medo do que é novo e tenho medo de viver o que não entendo – quero sempre ter a garantia de pelo menos estar pensando que entendo, não sei me entregar à desorientação. Como é que se explica que o meu maior medo seja exatamente em relação: a ser? e no entanto não há outro caminho. Como se explica que o meu maior medo seja exatamente o de ir vivendo o que for sendo? como é que se explica que eu não tolere ver, só porque a vida não é o que eu pensava e sim outra – como se antes eu tivesse sabido o que era! Por que é que ver é uma tal desorganização?*

Clarice Lispector

Seja o esboço-obra de Ponge – referência mais óbvia –, o pensamento de Kuniichi ou ainda a poesia de Ana Cristina César e o método de montagem de Godard: de minha experiência com esses encontros salta o tema do inacabamento perpétuo. Indo mais além, o tema do inacabamento perpétuo diz respeito à vida em todas as suas dimensões. Nossas percepções, nossos pensamentos, aquilo que somos, tudo sempre em vias de se tornar outra coisa. Nada de definitivo ou estanque. Núpcias entre o inacabamento perpétuo e o pensamento do devir, assim somos confrontados no campo sináptico das transformações operadas pela atuação dos virtuais.

“Nada, nem mesmo nós, nos é dado a não ser numa espécie de meia-luz, em uma penumbra onde o inacabado é esboçado, onde nada tem nem plenitude de presença, nem patuidade evidente, nem total realização, nem existência plena” (Souriau 1956, p. 195 e 196). De uma simples percepção, passando pela vida interior e até mesmo as sociedades: *tudo* demanda realização. Os acontecimentos se dão na rota, no próprio fazer, nada está dado de antemão. Isso quer dizer também que tudo pode falhar, porque o encontro

com algo que vai crescer de realidade uma existência é precisamente incerto. O mundo não é feito de linhas pontilhadas que só precisariam ser preenchidas para ganhar visibilidade e sentido; tanto a visibilidade quanto o sentido precisam ser instaurados.

Sendo assim, estamos sempre diante de uma *obra por fazer*, que é uma proposição suscitada a partir desse inacabamento perpétuo de todas as coisas e pode ser entendida praticamente como um modo de existência, não talvez um modo a ser acrescentado ao inventário, antes uma certa maneira de ser de todo e qualquer modo, uma espécie de condição existencial. Dimensão estética da existência. “O artista, primeiro homem que erige um marco ou faz uma marca...” (Deleuze e Guattari 1980b, p.123). Artista passa a ser toda mulher e todo homem que se vê diante não de um projeto ou de um ideal, mas de um “monstro” que convoca e obseda, que tem urgência em passar a existir. O que fascina Souriau na arte, o fazer existir, é também o que fascina Latour no laboratório e o que me fascina na clínica. “A redundância, o novo acontecimento da ação pelo artista (ou pelo pesquisador) e a recolhida da obra (ou a autonomia do fato)” (Latour 2009, p.9).

A arte, o laboratório, a clínica são domínios da vida. Se a clínica é com ênfase suscitada nessa “tentativa” – aos modos de Deligny – de instaurar o Protocolo Ambulante é porque ela se torna meu território estilístico e meu laboratório privilegiados, mas se trata da vida, sobretudo da vida tomada sob sua face estética. A obra por fazer como capacidade de invenção, como o contato com o estado nascente de novas formas de vida que são novos modos de existência. Passagem do Ser – com “s” maiúsculo mesmo, indicando um equivalente ontológico geral – para maneiras de ser, processualidades e trajetos heterogêneos de criação de existentes. O que quer dizer o mesmo: não existe um Ser para além ou aquém dos modos de ser.

A crença nas formas acabadas, sejam elas interioridades ou totalidades, é substituída por um investimento contínuo no mundo como reserva de acontecimentos que, sendo acolhidos e explorados (instaurados, portanto), devêm relações inéditas. Uma pertinência clínica que surge então é a de colocar boas questões. À testemunha não interessa saber se a obra que está se fazendo é melhor que um esboço idealizado, mas se perguntar: estão surgindo novos delineamentos para tal obra? O critério em cena – o que força a

criar ou a apreciação do novo – convoca a sensibilidade, uma sensibilidade não-recognitiva, relativa a um sujeito ainda não constituído, sempre em vias de se fazer. Legitimar ou advogar pelo direito de um virtual passar à existência é fazer-corpo-com essas singularidades que nos exigem realização.

Os sistemas sociais, as técnicas, a ciência, a filosofia, a arte sofrem – cada qual em seus meios – limitações, coerções, encontram resistências nas formas estabelecidas. A maneira de desfazer tais coerções, de criar articulações, de expandir seus domínios diverge em cada uma dessas atividades; são próprias as formas de mobilizar seus códigos, elaborar conhecimentos próprios, colecionar seus ensinamentos históricos. Na perspectiva de um pluralismo ontológico e existencial, a relação entre os modos de existência instaurados e a infinidade de virtuais e sinápticos que circulam são peculiares a cada uma.

A arte de fazer existir seres enigmáticos, ficcionais, impensáveis, que multiplicam exponencialmente o mundo tal qual o conhecemos em seu modo mais “duro” e “clássico” evoca a potência estética de sentir. Ainda que esta esteja em igual direito às potências de conhecer cientificamente, de pensar filosoficamente e de agir politicamente, ela parece ocupar um posicionamento privilegiado. Estamos navegando por Souriau, decerto, ou já seria Guattari? O paradigma estético que este instaura (1992 e 1993) convém harmoniosamente às propostas do primeiro.

A obra por fazer e o ponto de vista da invenção são atratores imediatos da arte, menos como se ela detivesse o monopólio da criação (a ciência, a filosofia e a própria natureza também criam) e mais porque eleva as matérias de expressão e as qualidades, fazendo da textura ontológica dos afetos e perceptos<sup>23</sup> um dispositivo de contágio para os outros campos de atividades. Por isso, uma vez mais, a clínica aqui como um recorte laboratorial, como uma lupa de aproximação dessa arte de fazer existir que é mais ampla do que ela, que diz respeito à vida.

---

<sup>23</sup> Deleuze e Guattari, em *O que é a filosofia?* (1991), fazem dos afetos e perceptos *puros seres de sensação*. Eles consagram a ambos a categoria de modos de existência. Segundo os autores, a arte possibilita que os perceptos sejam descolados dos estados de um sujeito que percebe e das percepções do objeto, ganhando autonomia. Da mesma maneira que os afetos são arrancados das afecções e significam passagens de um estado a outro (seriam eles sinápticos na denominação de Souriau?), revelando-se como seres que valem por si mesmos. Ambos excedem o vivido e são blocos de sensações que se conservam.

E tanto mais: a arte aqui não deve ser entendida como aquela institucionalizada, do mercado de arte, restrita ao universo dos artistas. Da velha questão bifurcada desse campo recusa-se o par matéria-forma tanto no que tange ao caso da criação submetida a intencionalidades subjetivas, ou seja, do espírito com acesso a um Belo Ideal e que visa moldar uma matéria passiva; quanto à questão da Bela Forma em potência que usa o artista como meio ou médium para ser atualizada. Artista é a instauradora ou o instaurador. A obra por fazer engaja a pessoa através de suas necessidades de ganhar realização, a invenção se dá nesse *entre*, na operação sináptica. Tamanha é, portanto, a importância da noção de instauração, que nos liberta da decisão de eleger entre aquilo que vem de quem instaura e o que vem da obra. O inacabamento perpétuo é de todos os seres.

Devemos fazer outra distinção fundamental entre as potências de criação que a questão da obra por fazer faz emergir e um apelo ao novo que o capitalismo em sua versão neoliberal prega. Há, nesta segunda concepção, uma incitação à “criatividade” e uma quase imposição ao consumo de novidades – sejam elas tanto materiais quanto imateriais. O que nos faz distinguir entre uma e outra dimensão? O capitalismo não faz outra coisa senão travestir o chamamento ao novo com modos de existência já instituídos e por ele capturados. Nessa linha, não estamos abrindo passagem para que nada de realmente novo advenha, apenas consumimos aquilo que o mercado nos dispõe e propaga como inovação. De produtos, passando por estilos de vida, indo até o que fazemos com a nossa sexualidade. “Tá tudo dominado”, diz a letra de um funk carioca.

*Quase* tudo dominado, é o que podemos responder de volta munidos do paradigma estético de Guattari (1993, p. 29), cuja principal ideia sustenta que “a essência da criatividade estética reside na instauração de focos parciais de subjetivação, de uma subjetivação que se impõe fora das relações intersubjetivas, fora da subjetividade individual”. Não convergir a questão no sujeito, não ficar antropocentros – não é essa a proposta do inventário de Souriau, que dá igual dignidade a todos os modos de existência? Tal criatividade é existencial, ontológica. Na via de oposição, temos o capitalismo neoliberal inflando o Eu individualizado, empresário de si mesmo, “sujeito de interesse”, “divíduo”, a humanidade como “um império dentro de um império”.

### 1.2.1 - A morte do homem

Levar em conta o conjunto das vidas e destituir o sujeito humano desse lugar de centralidade dentre os tantos possíveis modos de existir. Eis talvez o que Negri (1997, p. 12) chamou de “um humanismo depois da morte do homem”? Nossa vida humana se tece em meio a modos de existência com os quais não tem relação hierárquica ou causal, pelo contrário, é pela condição de estarmos abertas e abertos a essas entidades que transbordam por todas as partes que nos constituímos. Alice Haumont (2002) recoloca a questão kantiana “o que é o homem?” em novos termos: *quanto de potencial, de virtual, tem necessidade uma mulher ou um homem para avançar mais longe na existência? E também o que pode uma mulher e um homem uma vez que não são os únicos modos de existência?*

Esse conjunto de questões vem daquilo que Deleuze (1986), seguindo Foucault e Nietzsche, destacou a respeito do surgimento de uma nova forma que não é mais a de Deus nem a do homem. Ele parte do princípio de que qualquer forma é um complexo de relações de forças em tensão umas com as outras (1962, 1986), e coloca o problema de estabelecer com que forças de fora um tal agrupamento entra em relação para, na sequência, resultar em uma forma. Ou, dito de outro modo, as forças da humanidade só compõem uma forma em relação com as forças do lado de fora. E são estas que, a cada vez, é preciso determinar.

Na formação histórica dita “clássica”, estamos aí no século XVII, a humanidade se deparava com as forças que elevavam ao infinito. Que as ordens de infinidade fossem múltiplas (Leibniz, Spinoza, Pascal...), todas levavam a um mesmo destino: a humanidade se via diante de uma potência maior e mais perfeita a atravessá-la, a forma-Deus. Nos idos do século XIX, as forças de finitude da humanidade dobram-se sobre si mesmas e aparecem como vindas de fora. Não é somente o caso da humanidade se deparar com sua própria finitude, isso já estava em jogo anteriormente, mas essa espessura advinda da dobra é que faz da finitude o novo fora. Finitude em profundidade, esse fora vai resultar na forma-Homem – limitada pela Vida, pela Linguagem e pelo Trabalho (biologia, linguística e economia política).

Da elevação à representação infinita de outrora, passando pela finitude da crítica decorrida dos avanços científicos do século XIX, chegamos no finito-ilimitado, uma “situação de força em que um número finito de componentes produz uma diversidade praticamente ilimitada de combinações” (Deleuze 1986, p. 141). Deleuze e Foucault se valem da figura nietzscheana do super-homem, que qualifica o processo de *liberar a vida a partir da própria humanidade* em favor de uma nova forma. Esta pressupõe tanto a morte de Deus quanto a do homem e pretende uma forma não antropológica, na qual o composto formal das forças da humanidade entra em relação com outras forças orgânicas, com forças inorgânicas, com forças a-significantes.

Essa liberação da vida a partir da humanidade mesma seria, portanto, o humanismo depois da morte do homem. Adentramos assim em outra chave ontológica, na qual a questão é menos a de saber o que define a humanidade (e também aquilo que não a define), e mais de saber aquilo que *a faz devir*. A partir de então, o mundo povoado por um infinito de entidades virtuais, infinitamente rico e infinitamente enriquecível a partir de processos instauradores, se descortina.

### **1.3 - Implicações ético-políticas**

Há um deslocamento crucial em tudo o que temos visto até aqui, de forma que é possível dizer que passamos a outra concepção do que é a vida. Existir é criar planos de existência pelos quais se circula, é gerar maneiras de ser em cada um desses planos. Em cada plano identificado, interessa pesquisar os devires que circulam, donde a importância então das relações. Cada plano é uma invenção de si, em que se existe de maneira própria. Mas seria o caso de falar “de si” quando tanta ênfase é dada às conexões e transações? Decerto que não. Cada modo é intrinsecamente relacional e está sempre em certo estado de tensão com outro – aqui o papel das afinidades eletivas, como veremos a seguir –, exprimindo uma exigência de vir a ser outra coisa, de modificação. Seja porque depende inteiramente de outra existência para ganhar realidade ou porque depende apenas parcialmente. Para se instaurar, qualquer obra por fazer necessita de associação com outros modos.

Em função disso, é necessário esclarecer a oscilação de sentido que “modo de existência” vem ganhando. Por vezes essa expressão se refere claramente aos tipos de seres que podem existir (fenomênicos, coisísticos, solitudinários, virtuais, sinápticos...); em outras parece designar uma *maneira de viver* de nós humanos. Essa ambiguidade não é para ser resolvida, conforme aponta Pelbart (2014, p.262):

as maneiras de viver dos humanos são indissociáveis dos planos de existência com os quais convivem (e ambos podem ser chamados de modos de existência), assim como a vida é inseparável da forma-de-vida e uma vida é inseparável de suas variações. É possível que o capitalismo, ou o biopoder, ou o eurocentrismo, ou nossa ontologia apostem precisamente numa cisão entre eles, interferindo assim na possibilidade mesma de outras maneiras de viver, assim como investem na maquinação, monitoramento e rentabilização dos planos de existência.

Se a instauração se dá num *entre* seres e é, por conseguinte, necessariamente mútua, então fazer existir e existir participam de um mesmo processo. O que quer dizer isso? Quando fazemos algo existir, tornamos simultaneamente a nossa existência mais real. É no mesmo movimento que se edificam mutuamente NoViolet Bulawayo e Darling, Lewis Carroll e Alice, Nise da Silveira e as revoluções advindas do setor de terapia ocupacional do Hospital Pedro II, Marie Curie e o polônio. Há uma solidariedade entre a obra e quem a instaura, de modo que ambos têm sua perspectiva acrescida: eu testemunho a existência de uma intuição, sustento-a, dou a ela uma “forma”, sua realidade é aumentada; já ela amplia o meu ponto de vista e me fortalece. E há também um risco ao qual se expõem artista e obra porque podem ambos aceder ou não à existência.

Consequentemente, à dimensão estética são somadas implicações ético-políticas. Porque tomar partido da criação requer não só uma responsabilização da instauradora e do instaurador em relação à obra criada – o desenrolar dessa alteridade nos concerne –, mas mais ainda: aquilo que construo cria o mundo e cria a mim mesma, intervenho assim nos valores, nas relações, nos sistemas sociais. Estamos falando de uma reapropriação processual da produção do mundo, desde que aquilo que seja criado não esteja necessariamente subordinado aos esquemas pré-estabelecidos (normas transcendentais, códigos de leis), ou seja, a implicação ética é a de estarmos

atentos ao chamado da obra por fazer naquilo que é imanente ao encontro, sem ter que rebatê-lo em qualquer Ideal. Trata-se de criação e não de reprodução.

Uma existência singular, rica e original advém das operações de convergência entre os diferentes modos, advém do encontro. O agente instaurador experimenta situações diferentes a cada vez. As exigências da obra o engajam, mas não determinam por completo aquilo que ele faz, a incitação é enigmática como uma esfinge irônica que lhe pergunta a cada etapa “e agora?”. Por isso, se há uma *liberdade* ao longo do trajeto, ela é todavia plena de riscos para quem explora ativamente o campo dos virtuais. Pode-se pôr tudo a perder sempre.

Souriau vai transformar o trajeto aparentemente simples que iria da ideia à sua realização em um verdadeiro percurso do combatente pela excelente razão que a todo momento a obra está em perigo assim como o artista – e o mundo ele mesmo. Sim, com Souriau, o mundo pode falhar... Sem atividade, sem inquietude, sem erro, nada de obra, nada de ser. A obra não é um plano, um ideal, um projeto: é um monstro que coloca o agente na questão. (Latour e Stengers, 2009, p. 7-8).

À liberdade se associa a *errabilidade*, que quer dizer a exposição aos equívocos, uma vez que o uso que se faz da primeira pode lograr ou falhar. A gênese de um ser é tão frágil que pode acontecer um recuo existencial. Aqueles que se aventuram nas práticas artísticas o sabem bem: pode-se perder a obra mesmo quando ela parece estar indo de vento em popa; uma palavra mal escolhida num poema, um borrão de pincel com uma cor que não compõe com o restante do quadro, um passo em falso numa dança. Por essa razão instaurar é uma atividade exploratória, de tateio, ativa, ao invés de um abandono aos caminhos do destino.

O que requer uma dimensão de *eficácia*, de esforço nas sucessivas determinações, de trabalho. “A estátua não será feita de si mesma; a humanidade futura menos ainda” (Souriau 1956, p. 203). Para o florescimento de um modo de existência são necessários apoio e comprometimento. Quando nos sentimos incapazes diante da situação questionante que nos requisita, incapazes de invenção, de ação, de decisão, quando nos furtamos de agir, não há passagem de um ser à existência. A obra por fazer depende inteiramente do esforço de quem a instaura.

### 1.3.1 - Afinidades eletivas

Como saber de quais virtuais devemos seguir as direções e quais devemos sacrificar no processo de instauração? Ou, para usar a terminologia do Protocolo Ambulante, o que é que gera uma “pega” no encontro de determinado modo de existência e um virtual, a partir do qual seus planos de existência se modificarão? Do encontro aleatório com a nuvem de virtuais, quais são aqueles que nos forçam à conquista de novas realidades? A relação que se estabelece entre esses termos é exterior a eles, não há intencionalidade prévia, entramos em conexão com algo que independe de nós, mas que, dado o encontro, provoca-nos um abalo. A disposição não é natural, é antes contingente e fortuita. Contudo, há algo precisamente incerto que faz desse acaso uma espécie de necessidade. Suponho que certos virtuais partilhem uma *afinidade eletiva* conosco.

O termo afinidade começou a ser utilizado na alquimia medieval para designar a atração e a fusão dos corpos, a força por meio da qual duas substâncias distintas se procuram, encontram-se e se unem; já o conceito de “afinidade eletiva” aparece na química do século XVIII. Foi Goethe quem o tomou emprestado para o campo das relações humanas, usando-o como título e mote de sua obra de ficção no ano de 1809. Em *Afinidades eletivas* se desenrola a história de um casal que recebe um homem e uma jovem moça em seu castelo e vê suas vidas completamente modificadas a partir das afinidades que se mostram entre os personagens. Em uma noite de leituras, Charlotte, Eduard e o capitão transpõem a formulação dos elementos da química para a química amorosa:

Esses casos são os mais significativos e curiosos; por meio deles podemos expor os estados de atração, afinidade, abandono e união entrecruzados no ponto em que um par de seres unidos entra em contato com outro par; os seres de ambos os pares abandonam então a prévia unidade e iniciam uma nova ligação. No ato de se deixar levar e no de apanhar, no de fugir e no de estar à procura, acreditamos vislumbrar uma determinação mais elevada; imputamos a esses seres uma espécie de vontade e escolha e tomamos por justificado o uso do termo científico *afinidades eletivas*. (Goethe 1809, p. 59).

Dada uma ligação entre os elementos A e B (quem formam o par AB), e outra entre os elementos C e D (par CD), vemos uma nova relação surgir

entre A e C, e outra entre B e D a partir do encontro entre os dois pares iniciais, operada por afinidades eletivas. Na clínica vemos que essa liga química que é provocada pelo amor nos escritos de Goethe pode ser suscitada por quaisquer outros afetos, circunstâncias, componentes semióticos, relações com o espaço urbano... A lista poderia seguir indefinidamente, dada a abertura de transações que os diferentes modos de existência suscitam. Trajetos, imbricações, bifurcações e novas formações: “meio-coisa, meio-alma, meio-homem, meio-animal, máquina e fluxo”, Guattari (1992, p. 131 e p. 135) novamente: “os territórios existenciais se diversificam, se heterogenizam”.

Essa casualidade do encontro afirma o acaso e o inesperado. Jamais dada de antemão, a ligação dos termos é imprevisível e depende de uma lógica forçosamente irracional. A afinidade eletiva é um sentido, funciona como um signo que remete à força da conexão que ela exprime e manifesta.

O sentido remete a uma afirmação. Através de coisas-fenômenos afirmam-se maneiras de viver e de pensar; o homem dá testemunho dos seus modos de existência através dos fenômenos ditos culturais – religião, ciência, arte ou filosofia, mas também vida social e política –, portanto, através de conceitos, sentimentos, crenças. (Zourabichvili 1994, p. 59 e 60).

O sentido explica aquilo que o signo implica. “Química amorosa”, “amizade política”, “crença no divino”. O que está implicado é o heterogêneo, aquilo que difere entre uma existência e outra, e o sentido explica ou exprime a comunicação entre esses dois modos diversos. A afinidade eletiva então marca uma preferência, afirma uma ressonância, e só o faz porque afeta seres cujo inacabamento é perpétuo. É por isso que criar tem vínculo direto com a sensibilidade, só se cria porque se é sensível a algo. A cada etapa do trajeto da obra por fazer os signos intervêm, somos sensíveis mais a isto do que àquilo, uma intensidade e não outra, certo pensamento e não aquele, finalmente um *insight*.

A ocorrência desse encontro gerador de desvio traz consigo uma dimensão de violência. A implicação do heterogêneo ou a comunicação de planos heterogêneos nos lança numa zona de estranhamento. “O que é isto que estou me tornando?”. É preciso entender essa violência menos sob um aspecto de destruição do que de indução ao movimento. Contudo, convém

manter uma atenção à dimensão da destruição – sobretudo em se tratando da clínica. “Serei capaz de suportar tais transformações?”. Sustentar a instauração de uma conexão não é tarefa trivial, somos involuntariamente afetados por aquilo que o encontro implica e que nos força a pôr em relação. Encontrar não é reconhecer e é aí justamente que se dá a diferença entre a criação de algo novo e aquilo que é simples reconhecimento, representação, ressentimento.

Qual seria o crivo ou o critério de avaliação que marca essa diferença? Ao tomarmos-nos como obra por fazer e ao levarmos em consideração o impacto causado por uma afinidade eletiva no encontro com o heterogêneo, nos confrontaremos necessariamente com um deslocamento da posição subjetiva. A passagem de um ser à existência ou uma recém alcançada etapa da obra marcam um novo ponto de vista, uma nova perspectiva: há uma alteração na maneira de perceber o mundo, de se apropriar dele, de explorar as potencialidades que emergem a partir de então. Esse outro ponto de vista, porque implica o heterogêneo, escapa à representação.

Poderíamos dizer também que é uma nova individuação, tomando de empréstimo de Simondon (2005) algumas ideias para pensar como se dá a entrada em relação de disparates. Na teoria psico-fisiológica da percepção ele busca o conceito de disparação que designa a não coincidência entre as imagens do olho direito e do esquerdo, cuja resolução passa pela criação de uma terceira e suplementar dimensão da visão (aquela que é “uma só”, que nós enxergamos) – e que não é uma simples sobreposição das duas primeiras. Esse esquema do encontro de pelo menos duas ordens de grandeza distintas gera uma nova individuação, ou seja, é o catalisador de uma diferenciação. Simondon reconhece aí um processo inventivo, no qual o desequilíbrio potencial causado pela entrada em relação dessas ordens heterogêneas não exige do campo um esforço de eliminação nem de mera mescla, mas de resolução, que se dá por um ato criativo na produção de uma nova dimensão.

O interessante é que esta não cessará, também, de apresentar outras disparidades que convocarão novas individuações, pois as tensões não são abolidas num equilíbrio estável – o que faz saltar de suas formulações igualmente o tema do inacabamento perpétuo. Na constelação de termos que abrange a comunicação dos disparates, a entrada em relação, a afinidade eletiva, soma-se agora a “ressonância interna” evocada anteriormente no

Protocolo Ambulante: essa “pega disparativa” ou acoplamento entre elementos heterogêneos, que para Simondon (2005) não tem uma grandeza definida, quantificável ou estável, mas é pura relação intensiva.

## 2 - Terra do Nunca, Terra do Sempre

*Fonte de vida, a origem  
da energia se formando:  
linha-d'água.*

*O desejo, hierarquia  
de dual sensualidade:  
linha-d'água.*

*Do papel o outro nome  
a imprimir nossas palavras:  
linha-d'água.*

*Leia-se mapa interior  
do corpo, casta de magma,  
onde se lê linha-d'água.  
Linha-d'Água – Olga Savary*

Leia-se *tempo* onde se lê linha-d'água. Kuniichi diz que “no fundo, a vida e o corpo nada mais são que a mesma coisa, mas, para que sejam verdadeiramente o mesmo e o corpo seja digno da vida, será preciso descobri-lo em sua própria força de gênese, em seu próprio tempo” (2012a, p. 66). Essa frase instigante e um tanto obscura foi o disparador das nossas conversas e ao longo do processo de escrita da tese descobri com surpresa e alegria que ela foi e é seu pano de fundo. O tema do tempo envolve um campo de heterogeneidade pura, no qual os afetos se entrecruzam e remetem constantemente a diferenças. Daí sua importância em nossa navegação. Para tanto, utilizaremos a bússola-formulação de Zourabichvili – “o tempo é a intensidade *dos corpos*” (1994, p.107) – na investigação dos entrelaçamentos entre tempo e corpo, visando constantemente captar as intensidades que não só penetram como também extravasam dos e nos corpos. Tempo como *turbilhão* mais do que como círculo (Pelbart 1998, p. XXI), tempo como *clinamen*.

### 2.1 - Personagens: uma introdução

Capitão Gancho é um ser solitudinário, um pirata cuja existência é sustentada pelo imaginário de toda criança que cresceu em meio a Peter Pan, Sininho, Wendy e sua trupe da Terra do Nunca. Em uma briga com seu arqui-inimigo Peter Pan, teve a mão esquerda decepada e dada de comer a um

crocodilo de água salgada. Em substituição à mão entrou uma prótese-gancho, o que dá tons mais ameaçadores ao personagem. Fossem as teorias de Donna Haraway (2009) e Paul Beatriz Preciado (2014) difundidas à época, teríamos (nós, as crianças do século XX) crescido menos assustadas por ele. Teríamos compreendido que ele é um ciborgue, não muito distinto do que somos todos (talvez as crianças deste século possam encará-lo já de outro modo, ciborgues que são com seus dedinhos extremamente capazes de manejar aparelhos *touchscreen*, que são prolongamentos de seus pequenos corpos), afinal, Capitão Gancho fazia-corpo-com sua prótese de tal modo que era mesmo natural que ele a portasse no lugar de uma das mãos.

Acontece que antes de engolir a mão do Capitão, o crocodilo já havia comido um relógio, e este, ainda em operação na sua barriga, denuncia sua chegada àqueles que ouvem o 'tic-tac'. Aliás, é por essa razão que o crocodilo é batizado de Tic-Tac. O temor que Capitão Gancho sente a cada vez que escuta esse barulho pode ser aproximado da angústia que sentimos por não dominarmos o tempo. Angústia essa em todo distinta daquilo que está em voga no contemporâneo acerca da falta de tempo para o tanto de atividades que temos de realizar. Que o capitalismo em sua versão neoliberal adentre em todos os tempos que compomos – e não mais apenas no tempo em que nossos corpos estavam exclusivamente destinados à produção – não é exatamente do que queremos tratar aqui, embora essa seja também uma discussão pertinente. O que visamos com mais especificidade é uma questão mais abstrata, mas não menos importante. Aquela da *alucinação do tempo* e não da *consciência do tempo*<sup>24</sup>.

No Protocolo Ambulante fazemos contato com um corpo menos por sua forma – feminino, masculino, alto, baixo, gordo, magro, com todos os dedos das mãos ou dos pés, com todos os membros, com perna de pau, com olho de vidro, etc., a lista poderia seguir indefinidamente – do que por outras diretrizes. Certamente a forma nos afeta de modos diversos e antes dela há também a forma de uma voz do outro lado da linha do telefone, um jeito de escrever mensagem no Whatsapp etc. Contudo, mais ainda, um corpo nos interessa quando o concebemos através (1) das variações intensivas de sua potência, que expressam em ato aquilo do que ele é capaz, extraindo as

---

<sup>24</sup> Cf. Pelbart 1998.

consequências da força que tem a cada momento; e (2) da relação dinâmica de suas partes materiais que se arranjam em relações de movimento e repouso, velocidade e lentidão em tal ou qual momento.

São, de modo geral, duas as suas determinações: uma intensiva ou *latitudinal* e outra material ou *longitudinal*. Tal separação é decerto mais de ordem lógica e esquemática, posto que na experiência temos tão somente suas misturas. Os modos como um corpo se arranja são inseparáveis dos dinamismos afetivos que o atravessam, embora as velocidades e lentidões das partes materiais não correspondam reciprocamente às de suas variações intensivas. Podemos pressentir os ecos de Spinoza (*Ética*), Deleuze e Guattari (1980b) como navegadores-parceiros na Jangada Vênus nessa travessia em que latitude e longitude são os elementos de uma cartografia.

Não é então a unidade orgânica (ainda que com próteses) que determina um corpo<sup>25</sup>, mas os processos de individuação que se dão a cada instante, sua capacidade de se arranjar nas multiplicidades que o compõem, inclusive na possibilidade de fazer corpo com outros corpos, tornando-se um corpo coletivo. Mesmo dizer que uma das determinações do corpo refere-se ao conjunto de suas partes materiais não é o mesmo que defini-lo por sua forma, pois esta, em si, não garante as ações que um corpo é capaz de produzir. Os corpos são animados por diferentes movimentos, que variam constantemente em função de sua complexidade. Isso porque um corpo qualquer, humano, vegetal, mineral, é formado por muitos outros corpos: órgãos, membros, placas de titânio, dentes de porcelana, moléculas, átomos etc. De tal sorte que o composto da realidade física é caracterizado essencialmente por um dinamismo comunicante de movimentos entre os elementos que o compõem<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Não podemos esquecer que a navegação é nos fluxos turbilhonares e que a origem é desde sempre desvio. Cf. Deleuze e Guattari (1980a, p. 227): “é ao mesmo tempo que a linha escapa da geometria, graças a uma mobilidade fugitiva, e que a vida se desprende do orgânico, por um turbilhão no mesmo lugar e permutador”.

<sup>26</sup> Em comentário sobre Spinoza, Henri Atlan (2009), biomédico francês e um dos primeiros estudiosos das teorias da complexidade e da auto-organização do vivo, destaca que o dinamismo dessa relação de movimento e repouso deve ser compreendido como certa “relação de mudança e de invariância”. Segundo ele, tais relações evocam “aquilo que nós chamamos hoje de sistemas dinâmicos (...), nos quais uma lei global de organização é definida pela cinética local das reações químicas. É mais fácil para nós, nos dias de hoje, definir precisamente tais leis, porque utilizamos ferramentas matemáticas, como, por exemplo, o cálculo diferencial e integral, que não existiam naquela época” (Atlan 2009, p. 144).

Tomemos como inspiração um exemplo dado por Deleuze (1978-1981) em uma de suas aulas sobre Spinoza: dizer que um cavalo se define como sendo um animal mamífero de quatro patas, com um casco em cada pé, não é o suficiente para precisá-lo. Em muito pouco se assemelham o cavalo do Jockey Club Brasileiro, que faz corridas nas quais há muito dinheiro em jogo, que recebe um tratamento majestoso (cujas cifras ultrapassam e muito a renda média da família brasileira), e o cavalo pangaré que vive de um punhado de capim e alguma ração barata, que puxa uma charrete lotada de crianças falantes em uma praça qualquer do interior. Na perspectiva a que estamos nos propondo, não podemos dizer que são da mesma espécie animal, a forma não os determina.

As relações de movimento e de repouso entre as partes de seus corpos e as intensidades afetivas que os atravessam fazem com que sejam completamente distintos. O cavalo pangaré faz um só corpo com o corpo da charrete, está habituado com a algazarra das crianças, gosta dos afagos que estas lhe fazem, é capaz de passar horas a fio sob o sol que bate na praça, foi adestrado para os comandos de andar, trotar e parar do condutor. O cavalo de turfe faz um só corpo com o corpo do jóquei que o monta, a velocidade que imprime na corrida é sensível às variações de peso daquele, seus ouvidos são atentos ao som que indica o início de uma competição, os ouvidos ficam incomodados pelos barulhos das festas que acontecem no espaço do Jockey Club Brasileiro, é escovado diariamente, dorme em uma cocheira climatizada. Dizer dos dois “cavalo” é pouco. Cada um deles devém outra coisa ao fazer corpo com outras potências expressas em corpos, vegetais, temperaturas, políticas.

Pois bem, que possamos apreender com mais clareza que o cavalo-pangaré-com-a-charrete forma um corpo bem distinto do cavalo-de-turfe-com-o-jóquei é mais evidente. E mesmo cada um desses corpos com as folhagens que lhes são oferecidas por seus cuidadores, dado que certamente esses alimentos em muito diferem de qualidade. Mas eles fazem corpo, além disso, com as variações de temperatura dos ambientes em que circulam e ainda

também com a política<sup>27</sup>. O pertencimento de cada um desses animais no *socius* que os circundam é de toda maneira muito próprio: quem são seus donos, seu valor de troca, o quanto produzem de capital etc.

Se os cavalos nos servem de exemplo para demarcar suas diferenças intrínsecas, não são eles, contudo, que chegam ao consultório fazendo um pedido de acompanhamento em seus devires. Poderia antes ser o jóquei ou o condutor da charrete. Neste caso é o músico:

*Estava eu lá, no palco com os outros músicos, e simplesmente não conseguia reproduzir os gestos tão ensaiados de tocar conga. Mãos meio que dormentes, faltava força. Foi disparada a pior apresentação que fiz, mesmo levando em conta as lá do início. Fiquei aterrorizado temendo que não conseguisse mais tocar. Deixei passar uns cinco dias até ter coragem de pegar novamente um instrumento e experimentar tirar um som dali.*

“O que foi que aconteceu?” perguntou-se o músico. Ter duas mãos e saber movê-las porque se conhece a ritmicidade, em suma, dispor de uma forma supostamente eficaz, não definem seu corpo e tampouco asseguram que ele fará sua apresentação a contento. Outras problemáticas atravessam essa cena. Muitas problemáticas atravessam toda e qualquer cena. Estamos a todo tempo sofrendo tensionamentos de inúmeras qualidades, que nos exigem soluções: micro, macro, de curta, curtíssima, ou longa durações. Que experiência é essa, a do corpo, que nos interpela sem trégua?

---

<sup>27</sup> Em *O Anti-Édipo* (1972) Deleuze e Guattari deixam evidente que a questão política está totalmente ligada à maneira como as sociedades fazem corpo, ou seja, no modo como elas fazem corpos ligando as energias libidinais.

## 2.2 - Do corpo nu ao nu do corpo<sup>28</sup>

Retornemos à cena do músico e façamos um exercício de imaginação: há um palco, no qual estão distribuídos vários músicos com seus instrumentos. Eles farão uma apresentação de carimbó (isso nos ajuda a imaginar os instrumentos em questão – conga, afoxé ou xequerê, banjo, flauta, ganzá, maracá, pandeiro e reco-reco). Há também um grupo de dançarinas, logo abaixo do palco, junto à plateia. Elas estão descalças e vestem saias longas, rodadas e muito coloridas. Dentre os músicos, procuremos aquele que está atrás da conga. Ops, temos duas congas na banda. Estamos falando do músico que toca a conga à esquerda. Se pudermos fazer com a nossa imaginação o mesmo que fazemos com uma imagem na tela dos nossos dispositivos *touchscreen*, aproximemos a imagem. *Zoom in*. Agora só há “o músico” na tela. *Zoom in* de novo. A imagem fica toda pixelada, não conseguimos mais distinguir os contornos com exatidão. Agora temos que abandonar a metáfora do celular/ipad/computador com tela sensível ao toque. Exigiremos mais de nossa imaginação. Numa aproximação ainda maior, o que vemos?

Estamos agora no entremeio do corpo do músico. Tecidos, camadas de tecidos, ossos, articulações, órgãos, artérias, vasos sanguíneos, canais linfáticos. Alucinamos e podemos ver ainda as interações hormonais, bacterianas, fúngicas, neuronais, moleculares. “Somos água, terra, luz e ar contraídos, não só antes de reconhecê-los ou de representá-los, mas antes de senti-los” (Deleuze 1968, p. 115). Somos uma sensibilidade primária, sínteses de repetições orgânicas. Tum-tum, bate o coração. Somos também sínteses perceptivas. Tum-tum, batem as mãos do músico na conga. Qualquer organismo é um apanhado de contrações, de retenções e de expectativas. Não mais somente o corpo do músico, mas o meu, o seu e o de qualquer ser vivo. *Aquém* do corpo nu, o nu do corpo.

---

<sup>28</sup> Esta parte do texto foi apresentada em 08 de dezembro de 2017 na jornada científica do Instituto Anthropos de Psicomotricidade, quando fui convidada a falar num “café filosófico” cujo tema seria *Corpo nu*. Na época estava muito em discussão a polêmica da performance *La Bête* (na qual um artista dispunha seu corpo nu para que o público com ele interagisse) causada pela filmagem e divulgação de uma criança que seguiu a proposta aberta pelo artista e foi explorar o corpo ali exposto. Pouco capaz de abordar a questão pela via política e sem querer repetir as inúmeras discursividades geradas à época, propus uma torção no tema, para falar de algo sobre o qual estava debruçada. A fala foi intitulada de *Do corpo nu ao nu do corpo*.

Aquilo que chamo de nu de um corpo se aproxima da primeira das três sínteses do tempo apresentadas por Deleuze em *Diferença e Repetição*<sup>29</sup>. Ali ele se distingue de Kant, para quem o tempo é uma mera forma da receptividade do sujeito transcendental, e dá um salto particular em relação a Hume e Bergson, dos quais tira, respectivamente, as ideias de que o sujeito se constitui a partir da experiência, do fluxo do sensível, de um conjunto de percepções e a de que os hábitos-contrações são multiplicidades qualitativas, heterogêneas e contínuas. Tal salto não é de contradição nem de desacordo com estes autores, mas de tirar consequências mais radicais de seus pensamentos: Deleuze leva o hábito até o nível celular, enquanto os outros dois o circunscrevem às sínteses ocorridas exclusivamente na imaginação.

Um corpo pode estar nu de maneiras muito diversas, fazendo do desnudar-se um ato que não necessariamente diz respeito a tirar a roupa. Já o nu de um corpo designa algo que está a todo tempo se dando, independente das camadas de tecido, das máscaras, dos disfarces. Constituídos por sínteses sensíveis e perceptivas, *habitus* – dirá Deleuze (1968), somos primeiramente feitos de inúmeros ritmos orgânicos, contrações de hábitos, que tendem à repetição e que, assim, constituem territorialidades. Cadências pulsadas, movimentos conhecidos, caminhos repetidos vão criando delimitações espaço-temporais. Antes mesmo dos hábitos sensório-motores, que também nos constituem, os hábitos orgânicos fundam o vivo que quer perseverar na existência.

A sensório-motricidade é igualmente fundadora desse presente vivo expresso pela urgência da vida, pois do nível celular aos órgãos dos sentidos e aparatos motrizes a lógica é a mesma, apenas com algumas particularidades. Félix Ravaisson (1813-1900), mestre de Bergson, fez um importante estudo sobre o hábito (*De l'habitude*, 1838), no qual analisa a questão sensório-motora separando a sensação, que é uma passividade, do agir motor, que é da ordem da atividade.

---

<sup>29</sup> A navegação por essas águas foi muito facilitada pelos mapas fornecidos na tese *Hábito, Memória e Acontecimento: o problema do tempo em Deleuze* (2012) da querida amiga-marinheira Angelica Pizarro, com quem partilho afetos alegres nos nossos círculos spinozanos, e a quem agradeço pela generosidade na condução do pensamento e pela doçura que lhe é própria.

Para ele, os estímulos que sentimos continuamente tendem a ir causando sensações progressivamente mais fracas. Já as ações que fazemos repetidamente têm a tendência de se tornarem mais fortes porque mais precisas. Assim, o hábito se constitui de maneiras distintas em um e outro regime: quando uma sensação não é de dor ou de desprazer, ela se desvanece e passa a se tornar uma necessidade. Cada vez mais, se a impressão que causa tal sensação não se repete outra vez, vemos surgir uma vontade imperiosa por seu retorno. Já do ponto de vista das ações que empreendemos repetidamente, os movimentos tendem a ser executados cada vez com menos esforço e a ação se torna mais livre e mais veloz. Vemos uma tendência se formar no que chamaremos de hábito, que passa a não mais depender dos comandos de nossa vontade e que, inclusive, começa a antecipá-la sem que tomemos consciência disto.

Quer seja no plano da passividade sensória ou no da atividade motora, Ravaisson (1938) localiza uma espécie de “atividade obscura” ou “secreta” que advém previamente à impressão dos objetos exteriores num caso, e ao comando da vontade no outro. Na sensibilidade, ela não reproduz a sensação – posto que esta depende de uma causa externa –, mas lhe invoca, lhe demanda. Na atividade, ela reproduz quase que involuntariamente a ação mesma. O hábito, nos dois casos, se desenvolve numa espontaneidade irrefletida, por isso obscura, que se estabelece e penetra numa região abaixo daquela da vontade consciente. Ele vai descendo a níveis cada vez mais distantes do intelecto e do domínio da razão, chegando mesmo, para Ravaisson assim como para Deleuze, aos níveis orgânicos mais simples.

Se não estamos no domínio de uma memória ou de um entendimento, então essas sínteses-hábitos são anteriores à reflexão e desse modo são *passivas*. Embora se diga que se tratam de “*atividades secretas*”, porque são movimentos na extensão – celulares, de fluidos, de tecidos, motores etc. – é ao paradoxo de uma atividade passiva que nos referimos. Elas não são feitas *por* alguém (o músico, eu, a andorinha que vejo no telhado do prédio vizinho enquanto escrevo, a planta que está na sala de minha casa), antes são feitas *em* alguém. Ou ainda: alguém se faz *nelas* ou *delas*.

Mais ainda: seria melhor dizer *alguéns*, visto que “é preciso atribuir uma alma ao coração, aos músculos, aos nervos, às células (...)” (Deleuze

1968, p. 116). As sínteses são inúmeras e não se dão em um sujeito unificado (Eu-Joana, Eu-músico), mas sim numa espécie de eu dissolvido (eu-movimentos do coração, eu-movimentos da célula da epiderme, eu-movimentos do suco gástrico). Inúmeros eus que nos compõem, sujeitos larvares pacientes mais do que agentes. Daí a imagem do embrião (em Deleuze, 1967b), que sustenta certos movimentos e pressões de ressonâncias internas, cujas intensidades fariam um adulto composto perecer. Os sujeitos larvares ou embrionários são os únicos capazes de suportar as exigências de dinamismos sistemáticos. Dinamismos estes, convém novamente salientar, que estão aquém da representação e mesmo da percepção. Nós, sujeitos *pretensamente* formados, não podemos sentir nem representar esses milhares de processos que ocorrem simultaneamente em nosso corpo. Estamos, pois, num campo que podemos chamar de *inconsciente orgânico*.

E por que isso vai dizer de uma síntese *do tempo*? Porque esses hábitos contraídos fundam um *presente vivo*, no qual o tempo se desenrola. Sem que possamos controlar, nossas pálpebras piscam continuamente para umedecer os olhos. Contração de hábito. Isso acontece sempre agora, agora, e agora de novo. O passado passa a pertencer a este presente na medida em que os instantes que se passaram são retidos na contração; o futuro também passa a pertencer ao presente, pois começamos então a antecipar o que virá em seguida. Temos a expectativa de piscar novamente.

Deste modo, “o passado e o futuro não designam instantes distintos de um instante supostamente presente, mas as dimensões do próprio presente, na medida em que ele contrai os instantes” (Deleuze 1968, p. 112). Acontece que por si só a repetição material dos instantes não cria o tempo, uma vez que ela o faz e o desfaz reiteradamente: um instante não acontece sem que o anterior tenha desaparecido. Neste regime estamos sempre no presente, porque ele passa no mesmo tempo que ele constitui, repetindo-se. A periodicidade dos hábitos é um presente perpétuo.

O nu do corpo é, então, um presente que passa sem nunca se tornar outra coisa senão presente, que contrai em si o passado como retenção e o futuro como expectativa, feito de sínteses contrativas dos inúmeros corpos que formam um corpo, um puro sentir sem conhecimento, inconsciente orgânico. Sob o ruído de nossas ações e movimentos estão essas sensações interiores

ou hábitos silenciosos que são os elementos dos quais procedemos. Um tempo subjetivo: *somos feitos de tempo*.

Se é assim, deparamo-nos com uma questão: como explicar o fato de que sentimos e experimentamos que temos memória? Empiricamente algo nos dá sinais de que este regime do presente vivo não apreende a passagem do tempo. É necessário ir além.

### **2.2.1 - Breve nota: o corpo como lugar de posição no presente do tempo**

Se sentimos e experimentamos que temos memória, estamos agora falando de um plano da consciência. Tomemos mais alguns instantes no presente do tempo antes de seguirmos adiante e adentrarmos na memória. Seja então o presente fundado pelos hábitos: essa operação, como vimos, começa a constituir a territorialidade que chamamos de corpo. A partir dessa fundação, no momento presente, tudo o que está ao nosso redor, que percebemos, portanto, conscientemente, surge a cada vez tendo o corpo como centro. Olho em volta e o alcance da minha visão é determinado pelo movimento do meu pescoço. Para enxergar algo que está atrás de mim, preciso me virar. Para pegar um objeto, devo calcular a distância que ele está de meus braços e mãos; pode ser que eu precise me mover para chegar até ele. Aquilo que o corpo toca é “isto” (as teclas de meu computador ou o texto impresso quando você o lê). O que está mais distante é “aquilo” (aquele livro “lá” na estante ou mesmo a janela). Quando o nosso corpo age é sempre “agora”.

Na esteira de William James<sup>30</sup> e suas formulações acerca de um empirismo radical, esses advérbios de lugar realçam a posição e provocam uma sistematização das coisas no mundo tendo como referência um centro de interesse e de ação que se situa no corpo. O corpo é, no momento presente, um lugar de posição. Quaisquer outras coisas estão à sua volta e são

---

<sup>30</sup> A quem fui rerepresentada por Lapoujade em *William James, a construção da experiência* (2007). Digo rerepresentada porque em algum momento da graduação em Psicologia, provavelmente na disciplina “História da Psicologia”, tive contato com as ideias do autor. No entanto, essas parecem totalmente outras e novas sob a perspectiva de Lapoujade, que, ousado dizer, faz uma leitura deleuzeana do psicólogo e filósofo americano.

percepcionadas e sentidas a partir de seu ponto de vista. Diríamos, assim, que há um *meu* presente como estado psicológico sensório-motor, fruto não só das sínteses passivas de contração de hábitos, mas também da relação que estabelecemos com aquilo que está à minha volta.

O espaço só existe no presente do tempo, quando o corpo simultaneamente experimenta sensações e realiza movimentos. A materialidade de nossa existência nos é assegurada pelas sensações atuais, advindas da percepção, que é utilitária e interessada: centramos o universo ao nosso redor, encontrando e delimitando formas. Esse presente consciente é, deste modo, um estado psicológico, que contrasta com o estatuto ontológico do passado puro. Bergson analisa longamente essa questão em *Matéria e memória* (1896), realçando que o presente é esta contração máxima de diferentes dimensões do passado, como veremos a seguir. Antes, vale mencionar que Claudio Ulpiano (1994a) destacou que essa operação de centramento é a própria normalidade e que ela faz desaparecer os movimentos aberrantes (segundo ele, aberrante quer dizer, entre outras coisas, sem centro), o que nos dá indícios de que Vênus, a Jangada, deve navegar por outros mares que não os da percepção. Em busca dos movimentos aberrantes seguimos adiante, deixando esse assunto como uma breve nota.

### **2.3 - O Grande Mar**

O tempo passa. Temos essa experiência ordinária, quando lembramos e contamos fatos de nossa vida e dizemos que há um passado. Por isso é necessário explicar como o presente passa, já que o que havíamos visto até agora é que ele não cessa de se repetir a cada instante. Para isto, retomemos as percepções, descritas logo acima: elas são a medida de nossas ações possíveis sobre os objetos; estão aliançadas às nossas necessidades e funções, sendo, assim, interessadas. Contudo, sozinhas elas não bastam para a concretização de nossas ações. Quando me deparo com a maçaneta de uma porta não é por tentativa e erro que sei como abri-la: há algo de uma experiência já vivida que invade os dados presentes e imediatos de meus sentidos e preenche aquela percepção com lembranças. O músico experimenta o mesmo quando se apossa da conga num dia qualquer (foi um pouco

diferente naquele dia em que ficou impossibilitado de tocá-la); ele se lembra dos movimentos que compõem o arranjo da música que está em vias de tocar.

Das excitações que recebemos por meio da percepção à elaboração de ações possíveis, a escolha de nossas reações não se dá de forma estritamente aleatória: nossas experiências passadas intervêm por meio da lembrança de situações análogas. Sendo assim, as percepções e as lembranças se interpenetram incessante e mutuamente. De um lado parece já estar claro: as percepções são impregnadas por lembranças; de outro, temos que a lembrança de certo modo “necessita” de uma percepção na qual se inserir para se atualizar, uma vez que sua existência é virtual. Embora se mesquem, percepção e lembrança se distinguem em um ponto fundamental: elas não diferem em graus, o que acarretaria falsas continuidades ou mesmo gradações entre elas; o que as torna verdadeiramente distintas é uma *diferença de natureza*.

O presente e o passado, a matéria e a memória têm diferenças de natureza e não devemos confundi-los, como adverte Bergson (1896, p. 71):

Este erro tem por primeiro efeito (...) viciar profundamente a teoria da memória; pois, fazendo-se da lembrança uma percepção mais fraca, ignora-se a diferença essencial que separa o passado do presente, renuncia-se a compreender os fenômenos do reconhecimento e, de uma maneira mais geral, o mecanismo do inconsciente. Mas inversamente, e porque se fez da lembrança uma percepção mais fraca, já não se poderá ver na percepção senão uma lembrança mais intensa. Raciocinar-se-á como se ela nos fosse dada, à maneira de uma lembrança, como um estado interior, como uma simples modificação de nossa pessoa. Desconhecer-se-á o ato original e fundamental da percepção, esse ato, constitutivo da percepção pura, pelo qual nos colocamos de início nas coisas.

Ora, tal explanação, por importante que seja, é uma primeira aproximação da questão, mas ainda não deu conta de explicar a passagem do tempo. Ela apenas apontou como presente e passado se relacionam através das percepções e lembranças. Vejamos o que ainda resta a ser esclarecido: o presente vivo, nu do corpo, passa no tempo que ele próprio constitui, o que qualifica a operação desta síntese como intratemporal. Por conseguinte, é necessário um tempo exterior a ele, no qual essa síntese possa se apoiar, que dê razão a como o tempo passa.

Se o presente era a fundação do tempo, o passado é seu *fundamento*. Tal será doravante a condição de possibilidade de que o tempo passe. No

entanto, não exatamente este passado que se atualiza visto logo acima, o de nossas lembranças, mas um passado puro ou transcendental, síntese da Memória. Esta última distinguida da memória (lembrança), que é uma síntese ativa e que também depende dessa outra da qual estamos nos aproximando – a segunda síntese do tempo apresentada por Deleuze (1968). A síntese ativa da memória envolve as ações de refletir, reconhecer, reproduzir, rememorar e se funda na síntese passiva do hábito, por ser este a constituição de todo presente<sup>31</sup>. Contudo, diferente da síntese-hábito, que se faz e refaz a cada momento, a síntese ativa da memória compõe dimensões temporais que crescem em proliferação. E aquilo que dá fundamento para essas duas é a síntese *passiva* da Memória.

É de um modo bastante particular que se dá essa operação. O passado puro da Memória não pode ser pensado como um antigo presente. Ele sempre foi passado, estamos tratando de uma espécie de tempo mitológico que preexiste à passagem do tempo histórico. Esse passado é puro porque não pode ser vivido, é imemorial. Anterior ao presente, ele é a condição mesma da passagem dos presentes, por isso um passado transcendental. São ideias complexas que Deleuze (1968) extrai de Bergson (1896), marcando bem a dimensão ontológica que elas suscitam, porque essa Memória imemorial é o ser tal como ele é em si. Não é somente experiência vivida, mas a própria condição de toda experiência. É um Grande Mar, conforme ilustrou Ulpiano (1995):

Eu vou dizer que esses antigos presentes são peixes; e que esses peixes têm que estar em algum lugar. Esse lugar é um mar. Os peixes ficam no mar. O que são os peixes? São os antigos presentes. Quando a memória funciona, ela é como um anzol: vai lá e pesca os peixes e os traz para o presente. Isso que é a memória: ela traz o antigo presente para o presente atual. A reminiscência não trabalha com peixes, trabalha com o mar. O mar é o tempo puro, que abriga os peixes.

O que é designado por *tempo puro*, o Grande Mar, é justamente o passado imemorial. Quanto à reminiscência, deixemo-la de lado<sup>32</sup> para nos ater

---

<sup>31</sup> Há em Deleuze (1968) uma especificação da síntese ativa da memória como princípio da representação. Embora não nos interesse exatamente nela adentrar, destacamos seu duplo aspecto que aparece como reprodução do antigo presente (imagem-lembrança) e reflexão do atual (imagem-percepção).

<sup>32</sup> A reminiscência é uma memória involuntária, que, diferente da lembrança, invoca o ser-em-si do passado.

ao que mais nos interessa: o que Ulpiano descreve é o “salto na ontologia” (Deleuze, 1966). O que isso quer dizer? Tal passado puro não é o passado de um ou outro presentes quaisquer. De modo mais profundo, como condição de cada presente particular, ele é um passado eterno – elemento ontológico. É ele que faz com que sejam possíveis todos os passados. Assim, ao buscarmos uma lembrança, damos um salto nesse passado eterno a fim de achá-la e acessamos as dimensões da Memória ontológica. Quando a lembrança é pescada e atualizada no presente, ela se torna psicológica. Em si, o passado é virtual e puramente ontológico. Bergson dirá ainda “inconsciente” menos por estar fora da consciência do que por não se tratar absolutamente de uma realidade psicológica. Aquilo que é psicológico é somente o presente que envolve o atual e as percepções.

Estamos tocando em formulações profundas, cuja compreensão nos toma de assalto. Se os paradoxos tanto me agradam é porque permitem que eu entre no cerne dos problemas de tal maneira que sou tomada por eles e não posso mais distinguir o ponto de inflexão do momento em que eu não entendia nada de um conceito para o momento em que ele passou a me habitar. Note-se que não digo que passei a entendê-lo ou dominá-lo, pois não é desse tipo de relação que se trata. O caso é mais o de deixar-se impregnar e ser tomada por ele.

### **2.3.1 - Deixar-se impregnar por paradoxos**

Nada mais oportuno, portanto, do que navegar esse Grande Mar pelos quatro paradoxos do passado (Deleuze, 1968, compondo com Bergson, 1896). É comum que se entenda que o passado se forma depois de ter sido um presente, quando um novo presente chega e aquele que acabou de ser tornou-se, então, passado. Acontece que se fosse desse modo, ou seja, se o passado “aguardasse” o presente passar para se constituir, o presente seguiria sendo eternamente presente já que presentes só são seguidos de presentes (já o vimos na primeira síntese do tempo). Em vista disso, o primeiro paradoxo é o da *contemporaneidade* do presente e do passado. Cada presente é igualmente passado, eles se dão “ao mesmo tempo” no sentido de que o passado se constitui sendo constituído no mesmo momento em que foi presente. Tal é a

“posição fundamental do tempo” (Pelbart, 1998). O presente subdividindo-se em presente e já passado, a Memória ontológica aqui, finalmente explicitada, como o fundamento do desenrolar do tempo.

Por isso, o passado não *era*: ele *é*. Precisemos: se *é* o fundamento para que o tempo passe, muito mais do que uma dimensão ele *é* a própria síntese do tempo integralmente. Porque contemporâneo de cada presente, ele se apresenta inteiro em cada instante dado. O que afirmamos com isso? Que *todo* passado coexiste com o presente que ora se apresenta. O paradoxo da *coexistência* não quer dizer outra coisa senão que o passado nem passa, tampouco chega. Ele está sempre já-aí, coexistindo inteiramente com o presente que ele foi. Daí o fato de ele ser puro, elemento ontológico, *a priori*, porque não é formado “após” o presente.

Se assim for, então ele preexiste a cada presente que passa. A *preexistência* é o terceiro paradoxo que designa esse passado puro que nunca foi presente e que, justamente por isso, não pode ser representado (por essa razão sua qualificação de “tempo mitológico” acima). Aquilo que serve de conteúdo para a representação é o presente atual ou o antigo – na atualização das lembranças, já como elemento psicológico –, mas o que torna o tempo passível de ser desdobrado na representação é justamente o passado puro. Como apanhado, temos que a segunda síntese do tempo, *passiva* e *transcendental*, concerne a essa Memória imemorial do passado puro sob os três aspectos paradoxais da contemporaneidade, da coexistência e da preexistência. Por sua vez, a síntese *ativa* da memória aparece como representação do presente, reproduzindo o antigo ou refletindo o novo.

O quarto e último paradoxo vem dar contorno para um tema suscitado páginas acima, quando falávamos do corpo como lugar de posição marcado pelas percepções num presente consciente – em relação ao nu do corpo como inconsciente orgânico das sínteses passivas do hábito. Naquela ocasião, falamos do presente como o estado mais contraído do passado, o que ficou ainda a ser explicado. Pois bem, é disso que se trata neste paradoxo. A partir do que fora postulado no segundo paradoxo, temos a coexistência do passado com o presente, e agora mais ainda: a coexistência do passado inteiro consigo mesmo em diferentes níveis de contração e de descontração, sendo o presente ele próprio concebido como o nível de máxima contração do passado.

Eis, pois, o famoso cone invertido de Bergson. Em sua ponta ou vértice temos o presente e os mecanismos sensório-motores de sensação e de resposta aos estímulos da realidade. À medida que subimos até a base do cone, passamos por níveis mais ou menos distendidos do passado, que compõem a totalidade das nossas lembranças concentradas na memória. É assim que o presente e o passado coexistem integralmente.

Claro está que esses quatro paradoxos emaranham-se uns nos outros, o que quer dizer que em certa medida cada um pressupõe o outro. Aquilo que eles em conjunto evidenciam é que passado e presente não constituem um “antes” e um “depois”; nós não passamos gradualmente de um ao outro, como se o caso fosse de justaposição de elementos. À velha imagem do tempo como uma linha contínua, ou da flecha do tempo, sobrepomos a ideia de um tempo que avança em intensidades, aumentando o número de suas dimensões – Grande Mar. A sensação ordinária que temos da sucessão temporal não é ilusória, ela é apenas o menos profundo da nossa existência que é coexistência virtual.

Que faça passar o tempo e que constitua um inconsciente ontológico, aquém e além das dimensões particulares de um inconsciente psicológico e individual, são consequências importantes que extraímos desse Grande Mar que é a síntese do passado. Havíamos visto com o nu do corpo um inconsciente orgânico e um tempo que se perpetua no instante. Essas são diferentes maneiras através das quais um corpo é atravessado pelas intensidades do tempo: a primeira e a segunda sínteses passivas temporais, expressas aqui pelo nu do corpo e pelo Grande Mar, distribuem o tempo cada qual à sua maneira. Na primeira, o passado e o futuro são elementos assimétricos do presente vivo e se apresentam como contração e como expectativa. Na segunda, o antigo presente e o presente atual são elementos assimétricos do passado puro, sendo o presente dado pela reprodução e o futuro pela reflexão. É de outro tipo de distribuição do tempo que agora trataremos.

## 2.4 - Eu é um outro

Na filosofia antiga, o tempo estava subordinado ao curso do mundo. Os movimentos dos planetas, que condicionam, por exemplo, as estações do ano, determinavam um tempo circular e cíclico. Tempo este remetido ao movimento. A imagem que acompanha essa ideia é a de uma porta giratória, cujo eixo, em torno do qual ela gira, é sustentado por gonzos – ou dobradiças. Seguindo essa imagem, o tempo se repete ciclicamente, voltando a passar pelos mesmos pontos num deslocamento de circuito contínuo. Evoluções científicas (tomemos Newton como um marco importante) terão em Kant a expressão filosófica de uma grande reversão: o movimento é que se torna subordinado ao tempo. Se o tempo antes era reportado aos movimentos que ele mensurava, a partir de então o movimento se reportará ao tempo que o condiciona. É uma mudança brusca, uma operação que chega ao pensamento com uma violência tal qual a de uma mola que se distende (Deleuze 1978).

*The time is out of joint* é a fórmula poética que Deleuze (1993) retira de Hamlet para expressar a reviravolta kantiana. O tempo está fora dos gonzos, ele se libertou de seu funcionamento cíclico. O tempo deveio linha reta pura. De linha circular e cíclica, que delimitava o mundo, o tempo passa a linha reta, não mais delimitando-o, mas atravessando-o. Limite ganha então outro sentido: antes era o de uma operação de limitação e de demarcação, agora é o de passagem ao limite – ou seja, é o termo até o qual algo tende. Vazio, unilinear e infinito, o tempo devém tendência e aquilo para o qual algo tende. Virou determinação.

Nem algo exterior a nós, nem tampouco um objeto dado. O que Kant faz nessa operação é introduzir o tempo na subjetividade. Como exatamente? Para ele, o tempo é a forma universal de *todos* os fenômenos, nosso sentido interno. Tudo que percebemos e sentimos é apreendido pela forma do tempo. Assim é instaurada a consciência temporal, vejamos: as representações que fazemos tanto dos fenômenos internos quanto dos externos são determinações de nosso espírito e pertencem ao nosso estado interno, cuja disposição se dá segundo as relações do tempo. Este é condição imediata dos fenômenos internos e também mediata dos fenômenos externos, pois ainda que esses

últimos sejam determinados *a priori* no espaço e seguindo relações espaciais, são para nós representações e, como tais, têm que estar no tempo.

O que estamos montando é um novo primado do tempo sobre o espaço, que se dá causando uma quebra na identidade do sujeito. Essa é a reversão kantiana frente ao *cogito* cartesiano. Segundo Deleuze (1968), Kant introduz o tempo na subjetividade, justo aquilo que Descartes havia deixado de fora. Entre o ato de pensar e a coisa pensada há a forma do tempo marcando uma dessemelhança no âmago do pensamento. A célebre frase “penso, logo sou” só pode ser apreendida sob a determinação do tempo, pois o *Eu [Je]* que pensa determina o “sou”, algo que é indeterminado – um *Eu [Moi]* passivo e fenomênico. Isto é, a atividade de pensar é aplicada a um sujeito passivo que representa para si tal atividade, que sente seu efeito. Há de se ter algo que determine essa existência indeterminada, justamente a forma do tempo, que é a relação segundo a qual o espírito afeta a si mesmo.

Assim se dá o paradoxo do sentido íntimo, o tempo como limite interno ao pensamento. Isso quer dizer que estamos separados de nós mesmos pela forma do tempo. Donde mais uma fórmula poética que Deleuze (1993) tira para falar da filosofia kantiana: *Je est un autre* – vem de Rimbaud a inspiração para postular essa rachadura do *Eu*. A forma do tempo como determinável faz com que o *Eu [Je]* determinado (“eu penso”) represente para si a determinação (“eu sou”) como um Outro, já que o *Eu [Moi]* está no tempo e experimenta suas variações, não cessando de mudar.

São inúmeras as implicações que daí tiramos para o Protocolo Ambulante. Aquele que fala de (ou reflete sobre) si está sempre fora do tempo que experimenta enquanto si mesmo. Está sempre sofrendo desvios e mudanças, variando a cada instante. Quando vai enunciar algo, o que diz já não consegue apreender aquilo que experimenta. Algo sempre escapa, há um Outro nele, uma instância sempre deslocada, inapreensível pelo *Eu* que manifesta a proposição. E isso é constatado com alguma perplexidade, certamente; um estranhamento desse hiato que nos habita. Pudemos percebê-lo na pergunta do músico “o que foi que aconteceu?”. Segundo Deleuze (1993, p. 39), “a loucura do sujeito corresponde ao tempo fora dos seus gonzo”, ou seja, somos rachados, cindidos, afastados de nós mesmos no tempo e essa concepção é vertiginosa.

Isso é muito e todavia não para por aí. Quando o tempo sai dos gonzos e de sua circularidade virando linha reta, há outra coisa que se separa além do sentido íntimo: Deus e o homem. Deus não é mais o senhor do tempo, que faz deste algo curvado que depende do movimento. E tampouco o homem está incluso nessa circularidade em harmonia com Deus. No tempo cíclico, curvo, as coisas se sucedem num regime de encontrar uma limitação (limite no primeiro sentido colocado mais acima, como delimitação), operar uma transgressão e em seguida fazer a reparação. E assim indefinidamente, segue-se uma retomada da ordem após a transgressão, de modo que início e fim se harmonizam fazendo a circularidade girar. Quando devém linha reta, o tempo não está mais subordinado a algo que se passa nele, mas sim todas as coisas é que serão subordinadas ao tempo. É de uma só vez que Deus morre e que o homem perde sua semelhança com o divino, pois o *Eu* não subsiste mais em um princípio de identidade, rachado que está<sup>33</sup>.

## 2.5 - Afirmar o devir

Afirmar que “eu é um outro” torna impossível a representação de nós mesmos. E é justamente aí que incide uma questão importante, a saber, que “o fundamento foi ultrapassado em direção a um sem-fundo, a-fundamento universal que gira em si mesmo e só faz retornar o por-*vir*” (Deleuze 1968, p. 139). Precisemos melhor. A Memória, como fundamento do tempo, tende a representar-se como um antigo presente. Do mergulho no Grande Mar, o salto ontológico, retornam para os estados psicológicos sempre representações de nós mesmos. A identidade e a semelhança (o Mesmo e o Semelhante), que são princípios da representação, estão, portanto, sob o domínio do fundamento<sup>34</sup>. Totalmente diferente é o caso que ora se apresenta. Desfazendo-nos do fundamento, fomos precipitados no abismo do sem-fundo

---

<sup>33</sup> Em outras palavras diz Deleuze na *Lógica do sentido* (1969, p. 181): “É verdade que a forma do eu assegura ordinariamente a conexão de uma série, a forma do mundo, a convergência das séries prolongáveis e contínuas e que a forma de Deus, como Kant viu muito bem, assegura a disjunção tomada no seu uso exclusivo ou limitativo. Mas, quando a disjunção acede ao princípio que lhe dá um valor sintético e afirmativo nela mesma, o eu, o mundo e Deus conhecem uma morte comum, em proveito das séries divergentes enquanto tais, que transbordam agora de toda exclusão, toda conjunção, toda conexão”.

<sup>34</sup> “Fundar é sempre fundar a representação”. (Deleuze 1968, p. 379).

quando o que advém é sempre outra coisa, o novo, que inclusive mal podemos exprimir.

Deleuze (1968) sente necessidade de outro modo temporal para além do presente que governa num caso e o passado no outro. Nós, em busca do precisamente incerto e do *clinamen*, o ponto em que algo advém provocando uma mudança, também. Vimos há pouco que a distensão da mola do tempo circular e sua introdução em linha reta cortando a subjetividade produzem um descompasso no tempo da experiência e da enunciação, intensidades emergem desse hiato. Ora, é de outra formulação temporal que se trata agora, uma em que o futuro tem primazia, na qual este afirma o presente e o fato de que ele sucede a outro presente (passado), mas vai além, pois vê nessa sucessão o destino de todo presente: passar. Mais do que constatar o devir, afirmá-lo. Só se poderá viver este modo temporal na ponta do vivível, sempre em vias de se tornar outra coisa. Nessa linha, a pergunta do músico “o que foi que aconteceu?” deve ser substituída por “o que acontecerá?”. Nesta perspectiva o presente está sempre ameaçado e assim, também, a identidade do sujeito. Se a fórmula de Rimbaud “Eu é um outro” convém tão bem é porque seremos sempre outros – eu, o músico, você. Indo até o limite, este outro que surge em mim me exclui.

Se a afirmação do devir está “tingida de morte” (Zourabichvili 1994, p. 103) é porque há a exclusão daquele que a afirma. *Eu é um outro*. Contudo, que fique bem entendido que não se trata absolutamente de um culto à morte – o caso é totalmente o inverso. Trata-se de uma exortação à vida. Incluídos aí seus perigos, certamente, como bem o vimos na apresentação do Protocolo Ambulante. As redistribuições de potências que o devir lança podem, sim, ser ameaçadoras. A distinção é fundamental entre a morte que extingue a vida (eu morro, o músico morre) e a morte impessoal de algo que em mim ou no músico morre, para que outra surja em seu lugar. “Há sempre um ‘morre-se’ mais profundo do que o ‘eu morro’” (Deleuze 1968, p. 167). Desfazimento de uma constituição em proveito daquela que virá – e que ainda não se sabe, tal é a experiência profunda de um “morre-se”. Tamanho é, portanto, o desafio de uma clínica que se pretende como *clinamen*: manejar as inúmeras experiências de morte na vida.

Um casamento que finda, um emprego que se deixa para trás, são ainda exemplos de um plano mais macro e ampliado. Seria preciso pensar em ocorrências mais sutis. Na traição que ocorreu num casamento e que, com muito trabalho, foi possível incluir na cena, sem julgamentos morais. Mas que, contudo, reposicionou os cônjuges em outros pontos de vista acerca de si mesmos, fazendo com que a partir dessa nova perspectiva outras questões entrassem em cena: um corpo mais sensível que agora não mais sustenta a rigidez do outro. Fim do casamento não pela traição, mas pelo que ela trouxe à superfície.

Da terceira síntese do tempo apresentada por Deleuze (1968) – que distribui presente, passado e futuro desigualmente, em função de um acontecimento<sup>35</sup> – reteremos sobretudo a afirmação do devir. Quando sai da circularidade cíclica e devém linha reta, longe de uma simplificação da figura do tempo, estamos diante de sua intensa complicação (Deleuze, 1978). O tempo se torna uma linha abstrata e corta como uma diagonal o tempo cronológico, fazendo emergir os movimentos aberrantes do sem-fundo. Eu é outro, ou melhor, múltiplos outros. A traição que faz surgir não a mulher traída, mas a mulher que deseja mais de seu companheiro. O futuro é a ponta de um instante impessoal, porque quando nos apropriamos dele, estamos já no instante seguinte e novamente relançados no devir.

É em Nietzsche que Deleuze vai buscar um pensamento para falar da terceira síntese do tempo, mas, é claro, da maneira especial que este último tem de extrair questões de outros autores, fazendo-lhes um filho pelas costas. Sobretudo neste caso, dado que o tema (ou “doutrina”) do *eterno retorno* não foi tão explicitado por Nietzsche e teve em Deleuze a formulação da repetição do futuro como diferença. Como se dá essa leitura? Aquilo que retorna eternamente é o diverso, jamais o Mesmo. O ciclo do pensamento antigo, que supunha que tudo volta a um ponto de equilíbrio, faz repetir as identidades e as semelhanças. É novamente primavera, as árvores voltam a florescer etc. Mas o

---

<sup>35</sup> Este, quando irrompe, marca um tempo de antes, um de durante e um de depois. O acontecimento reúne o conjunto do tempo, pois ele inclui a cesura (inspirada em Hölderlin, quer dizer que há um rompimento do curso do tempo tal qual o entendemos ordinariamente, de tal sorte que o princípio e o fim não rimam mais ou não têm mais coerência), o antes e o depois. O antes é quando somos ainda incapazes dele; o durante refere-se à própria cesura, quando nos tornamos capazes de encarná-lo, capazes de realizar a ação; o tempo de depois é propriamente o futuro, quando o acontecimento e a ação têm uma coerência secreta e prescindem do eu, despedaçam-no e redistribuem as nossas capacidades. (Deleuze 1968).

Deus morto já desfez a garantia de identidade do Eu, que se abriu a inúmeros outros eus. Assim, o que retorna é tão somente o devir, a diferença. Retornar é o ser do devir: “com efeito, o desigual, o diferente é a verdadeira razão do eterno retorno. É porque nada é igual e nem o mesmo, que ‘isso’ torna a voltar” (Deleuze 1967c, p. 164).

O eterno retorno é o mundo das diferenças puras ou intensidades, que representam um excesso de forças. Não é aquilo que foi vivido que retorna, nada de um passado pessoal, pois as condições e o agente são desprezados por ele em favor do produto – o intensivo. As identidades duráveis, a coerência do sujeito e também a do mundo e a de Deus são excluídas. Apenas o absolutamente novo retorna. É por essa razão que a terceira síntese do tempo é a da *crença no futuro*, uma vez que não é o retorno de um vivido que se aguarda e sim o retorno do porvir. Deste modo, o passado como condição e o presente como agente (o fundamento e a fundação, como havíamos visto) são dispensados e o futuro é que retorna, então constituído por um *a-fundamento*, circulando de modo descentrado em torno de si. Dito de outro modo: o círculo que é produzido pela repetição do presente que não cessa de passar (ciclo do hábito ou do nu do corpo), assim como os círculos concebidos através da repetição do passado puro (ciclo da Memória ou do Grande Mar), têm no presente o seu eixo e constituem, portanto, uma tendência ao retorno do vivido. O tempo fora dos gonzos leva ao círculo da repetição do futuro – círculo do Outro ou da crença no futuro.

Conforme já vínhamos apontando, a introdução desse outro modo temporal traz inúmeras consequências para o pensamento e, certamente também, para o Protocolo Ambulante. O tempo não é mais sucessivo (embora o seja, de certa maneira, também), é heterogêneo e pura mudança. A conexão de sucessão perde qualquer primazia uma vez que não há um polo identitário ou centro. Estamos sempre implicados em distintas temporalidades, as dimensões do tempo não se conectam sob ordens cronológicas, temos idades distintas a cada vez. Em função de um acontecimento, tudo muda e é novamente redistribuído. Pode ser perturbadora tal concepção do tempo como intensidade. São os movimentos aberrantes, descentrados e ilógicos que liberamos.

Isso tudo não quer dizer que as duas primeiras sínteses não existam ou que tenham perdido a sua validade. A vida está aí para nos provar o contrário, com a infinidade de hábitos que seguimos contraindo e que marcam nossos ritmos, com as histórias que evocamos de nossos passados. O crivo que agora se apresenta é o de uma perspectiva. Qual seja: a de estarmos sempre refazendo as perspectivas. As causalidades não vão só do passado para o presente; elas podem se conectar de maneiras muito estranhas entre as diferentes temporalidades. Receber alguém semana após semana no consultório e, a cada vez, afirmar a novidade daquele encontro. Eu já serei outra, assim como aquela ou aquele que chega. Inúmeras experiências marcaram o meu corpo de uma semana para outra, muitas células do meu corpo morreram, novas nasceram. No entanto, há muito de mim que ainda dura. Ao chamarem “Joana?!”, possivelmente ainda responderei “eu!”.

Em jogo estará a abertura a uma infinidade de conexões possíveis para cada vez que se enuncia uma questão. O modelo do Protocolo Ambulante é hidráulico, turbilhonar e escapa do estático. Por isso,

o falso problema é invocar causas, buscar uma explicação, sem dúvida possível no nível da efetuação material do acontecimento, mas impotente diante do hiato irreduzível dos heterogêneos. (...) O tempo põe a causalidade em crise num nível mais profundo: sob a causalidade reina um acaso irreduzível que não a contradiz, mas a torna ontologicamente secundária (mesmo a regularidade de uma ligação não impede que ela seja fundamentalmente irracional, pois dois termos heterogêneos têm apenas conexão exterior, pela sua diferença). (Zourabichvili 1994, págs. 108 e 109).

É por isso que a pergunta do músico modula para “o que acontecerá?”. O que acontecerá a partir de então, a cada vez que ele tocar, quando em uma das vezes em que ele se julgava plenamente apto a fazê-lo não conseguiu forjá-lo a contento? Com isso não estamos querendo dizer que a avaliação daquela experiência e de tudo o que a envolveu não tem lugar ou valor. É de suma importância que isso fique claro. Clinicar, além do sentido dado pelo *clinamen*, tem também o de aproximação e cuidado. Portanto, os vividos que nos causam dor, tristeza, angústia, dúvida etc. são todos acolhidos e são passíveis de constituírem um sentido. Porém, o que acrescentamos ao Protocolo Ambulante é que o sentido pode ser relançado a cada vez. “O que acontecerá?” passa a dizer respeito inclusive ao que ele será capaz de

elaborar. A partir daí, como se dispor verdadeiramente ao novo<sup>36</sup>? Inclusive no caso dos afetos de alegria, amor, contentamento. Como lidar com eles sabendo-se que uma diferença advirá? Essa é a provocação que a crença no futuro nos coloca.

E aqui reencontramos o tema da *obra por fazer*, suscitado no trajeto anterior. Em sua tese sobre as imagens do tempo em Deleuze, Pelbart (1998) conclui que “Deleuze invoca um ser-para-a-Obra, não um ser-para-a-Morte” (p. 187), mas com uma advertência:

nem por isso o futuro passa a ser figurado como um presente diante de nós, num segmento de tempo que virá; Deleuze o concebe antes como iminência no seio do devir, como a diferença emergente (...). Isto vale para a filosofia ou para a arte, para a política ou para a clínica, enfim, para o pensamento e a vida. O futuro aparece como o incondicionado que o instante afirma. (*Ibid.*).

O caso é de um ser-para-a-Obra ou de uma obra por fazer que não está lá, adiante, mas acontecendo agora aqui. Enquanto sinto, penso e escrevo essas palavras. Enquanto você sente e pensa ao lê-las.

## 2.6 - O corpo: Terra do Nunca, Terra do Sempre

Sentir, pensar, escrever, ler. Esses verbos exprimem processos, fenômenos, variações. Assim como quaisquer outros verbos, eles exprimem mudanças de estado e tais modificações têm expressão no corpo. Reencontramos aqui a temática do corpo, que foi o que nos fez navegar pelas dimensões do tempo. Retomemos a frase de Kuniichi (2012a, p. 66): “no fundo, a vida e o corpo nada mais são que a mesma coisa, mas, para que sejam verdadeiramente o mesmo e o corpo seja digno da vida, será preciso descobri-lo em sua própria força de gênese, em seu próprio tempo.”

A gênese de um corpo desconhecido, que dá título ao livro de Kuniichi, deve ser buscada então no seu tempo próprio: as intensidades temporais que insistem no limite do corpo compõem uma superfície a partir da qual o

---

<sup>36</sup> Essa invocação ao novo suscita novamente a necessidade de uma pontuação que a diferencie frente ao movimento do capitalismo contemporâneo, que parece cada vez mais aguçado em fazer com que seus produtos *emerjam* a partir de novidades que descobrimos “necessárias”, como se estivéssemos mesmo as criando. À tal capacidade de mimetizar os processos próprios à vida, Massumi (2016) deu o nome de *ontopoder* – “onto” em referência ao processo de devir do ser, ontogênese.

pensamento emerge. Seja o passado que se atualiza, seja o presente com seus ritmos fazendo-nos habitar um espaço, seja o devir eminentemente frágil tornando-nos outros distintos daquilo que fomos até aquele instante. A esse respeito, a conclusão de Zourabichvili parece se somar a esta pesquisa: “o tempo trabalha os corpos, a heterogeneidade que opera nos corpos (afeto) e no limite dos corpos (sentido) é, afinal de contas, temporal” (1994, p. 99).

Daí a perspectiva da terceira síntese do tempo, que opera no limite do vivível, apontando para o porvir. A rigor, um corpo é sempre desconhecido, nunca está dado de uma vez por todas, está sempre por se construir. Terra do Nunca, Terra do Sempre. Essas não são imagens de fugacidade ou evanescência às quais se poderia facilmente contrapor o peso da materialidade de que é feito o corpo. Trata-se até mesmo de outra relação com as partes extensas que o compõem. Antes do músico, recordemos, foi o Capitão Gancho como “caso clínico” quem colocou a questão do corpo e dissemos de saída que não nos interessa defini-lo por sua forma.

O tempo, liberto do movimento e das coordenadas espaciais, sai dos eixos e devém linha abstrata. Faz explodir a unidade do *Eu*, a coerência do mundo e a existência de Deus. Os movimentos aberrantes sobem do sem-fundo provocando o desfazimento das formas constituídas. São liberadas novas potências que não sabemos aonde nos levarão. As conexões causais tornam-se secundárias. É preciso afirmar o devir. Diante disso, como seria possível constranger as potências de um corpo ao seu estado físico?

Acontece que foram o afeto de medo do Capitão Gancho frente à presença sempre ameaçadora do jacaré Tic-Tac e o afeto de angústia do músico que nos guiaram pelos mares da heterogeneidade temporal. A linha reta do tempo que sai dos eixos corta a carne do corpo e dói. No limite da discussão acerca das sínteses do tempo, a angústia pode ser a expressão inevitável da cesura, do “retorno do porvir”, portanto a aposta clínica no futuro inantecipável, na diferença, na “força de gênese” se dá como combate. É uma luta afetiva com muitos riscos em jogo: os esclarecimentos e os assombramentos costumam ser misturados, cambiantes, ambíguos e parciais. *Inacabamento perpétuo.*

### 3 - Onde fica a cabeça senão no corpo?

*Onde começa e acaba  
estando em tudo e em nada  
estar na origem: água  
Gesta – Olga Savary*

As trocas de mensagens com Kuniichi rarearam nessa finalização do processo do doutorado, mas seu pensamento continuou a me interpelar. Dessa vez foi o lançamento de seu livro *Hijikata Tatsumi: pensar um corpo esgotado*, que ocorreu neste ano de 2018, que me fez continuar a pensar *com* ele. Não é um livro sobre Hijikata, nem sobre o butô, diria que tampouco é sobre o corpo, como o subtítulo sugere. É antes um livro com esses temas, ou melhor, um livro sobre como a relação dele com Hijikata e como os assuntos do butô e do corpo tocam seu pensamento. Dizer que essas questões *tocam* o pensamento é possivelmente a melhor expressão para enunciar do que se tratará a navegação que a Jangada Vênus fará nas próximas páginas.

Em uma passagem do livro, Kuniichi relata suas impressões após assistir as imagens de uma das últimas apresentações de Hijikata dançando *Tempestade de verão (Natsu no arashi*, filme 8mm de Arai Misao, 1973):

O dançarino flutua e joga com a gravidade, desenha linhas e curvas entre suas articulações que não param de se deslocar. Ele se metamorfoseia ao desenhar formas por todos os lugares em seus detalhes. Como ele não para de fazer pequenos movimentos imperceptíveis – embora não se dê uma forma, mas vibrações contínuas –, vejo formas, bem móveis, sempre desconhecidas. Não sabemos se há gestos, histórias, sentidos. A dança parece se transformar numa outra coisa, como elementos minúsculos e imperceptíveis. *Uma forma, se esta existe, exclui sempre a fixação e a petrificação*<sup>37</sup>. (Uno 2018, p. 48).

Tatsumi Hijikata é, junto com Kazuo Ohno, um dos criadores do butô, arte que ultrapassa a dança sendo também uma filosofia. Tive pontuais experiências com esse mundo até a leitura deste livro. A primeira delas foi há alguns anos, através do vídeo que mostra Min Tanaka dançando na clínica psiquiátrica La Borde (na França) a convite de Guattari, na primavera de

---

<sup>37</sup> O grifo é meu.

1987<sup>38</sup>. A segunda foi quando assisti a esse mesmo bailarino japonês, talvez o maior expoente do butô ainda vivo, dançando seu *Locus Focus Project* no Sesc Consolação (São Paulo), em 2014. Alguns textos em *A gênese de um corpo desconhecido* falam de Min Tanaka, Hijikata e o butô, mas foi realmente depois deste último livro de Kuniichi que comecei a dimensionar o universo de riquezas que o butô apresenta e a me encantar por ele.

A experiência dessa leitura me pareceu um aprofundamento complexo das questões do corpo, do pensamento, do tempo e da criação, que instigam meu interlocutor japonês. Possivelmente pela afinidade com suas ideias, que venho desenvolvendo e descobrindo, senti que dali surgiam brotos do que eu mesma ainda desejo e preciso aprofundar dessas mesmas questões. Ao mesmo tempo, contudo, compreendi que precisaria de mais estudos e de impressões sensíveis dessa arte que é o butô para poder mobilizar seus conceitos em favor da construção de um pensamento.

O que poderia ser sentido como frustração modulou para alegria quando tive o *insight* de que a distância que ainda mantenho do butô fez aparecer a proximidade que tenho tido com outras danças. Não seria esse *insight* um chamado à existência de um ser virtual, que pude testemunhar e acolher? E mais, como prova viva do que vinha construindo na tese até então, a instauração dessa intuição fez eventos de diferentes temporalidades se conectarem, revelando uma junção inesperada de episódios dispersos. “Em função de um acontecimento, tudo muda e é novamente redistribuído”, foi o que havia afirmado com a ajuda de Deleuze (1968) algumas páginas acima.

Os 18.564 quilômetros que me separam do Japão viraram 550 metros que percorro a pé diversas vezes por semana até um centro comercial perto de minha casa que reúne um hortomercado, restaurantes, cafés, floriculturas, entre outros estabelecimentos. Em um desses cafés, numa manhã de setembro deste ano, encontrei por acaso a bailarina, professora do curso de Dança da UFRJ e minha amiga, Lidia Larangeira. Grata com o encontro-surpresa, sentei-me para acompanhá-la no café da manhã e conversar sobre seu trabalho de dança contemporânea solo – *Brinquedos para esquecer ou práticas de levante* – que eu havia assistido pela quarta vez no mês anterior.

---

<sup>38</sup> Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=VgErye7jXbl&t=311s>. Acesso em 18-out-2018.

Também por acaso chegou por ali o bailarino, coreógrafo e fundador da Cia. Atelier de Coreografia, João Saldanha, que se sentou conosco e entrou na conversa. Ele ainda não havia tido oportunidade de conhecer esse mais recente trabalho de Lidia e tentava entender do que se tratava. Foi então que fez a mim a pergunta crucial: “Você diria que esse é um trabalho mais corpo ou mais cabeça?”

\*\*\*

Do que guardo na memória daquele dia, não houve uma resposta clara. Acho que tentei esboçar algo, mas que foi logo entrecortado pela conversa animada. Não recolhi efeito algum dessa cena (para além do prazer dos encontros aleatórios) até outros dois fatos isolados se somarem a ela, produzindo então o tal *insight*. Um deles, já mencionado, diz respeito às provocações em mim suscitadas pelo Hijikata de Kuniichi. O outro foi o convite que recebi da Lidia para mediar uma roda de conversa após a apresentação de *Brinquedos* na ocupação Dança Viral – Temporada de Encontros<sup>39</sup>. Por conta dessa mediação que faria, tive a oportunidade de assistir a um dos ensaios para a apresentação. No dia seguinte, de volta à escrita deste capítulo que se iniciava, ocorreu-me a intuição. Kuniichi, Hijikata, Lidia e João Saldanha sofreram uma “pega”, ou seja, agenciaram-se para que eu pudesse construir as ideias que agora desenvolvo a partir do reencontro com essa questão que há anos me ronda.

Fui apresentada ao meu próprio corpo quando fiz a formação em psicomotricidade no Instituto Anthropos e desde então passei a ser dividida entre corpo e pensamento. Por ter sido sempre afeita aos estudos, para muitos eu levava a fama de ser “racional”, “intelectual”, mais “cabeça”. Por conta dessa nova prática, comecei a ser identificada por outros ao “corpo”, às “sensações”, ao “movimento”. O trânsito era sempre dicotômico, assim como minha própria forma de enxergar esse tema.

---

<sup>39</sup> O projeto Dança Viral – Temporada de Encontros acontecerá de 24 de outubro a 11 de novembro de 2018, no Teatro Funarte Cacilda Becker. A ocupação, realizada por Giselda Fernandes, Mariana Pimentel e Camila Ferzi, tem o objetivo de ampliar redes e gerar encontros entre artistas da dança e outras iniciativas colaborativas que acontecem em diferentes espaços da cidade do Rio de Janeiro.

Trabalhar no mestrado os conceitos de pulsão e *conatus* pode ser hoje entendido como uma primeira tentativa de ultrapassar esse dualismo. Para Freud, a pulsão é por excelência o conceito-fronteira entre o anímico e o somático. E o *conatus*, para Spinoza, diz da força constitutiva de cada ente para perseverar em seu ser, cuja expressão nos indivíduos humanos se dá através de sua potência de agir (corpo) e de pensar (mente). Contudo, de alguma maneira a forma como eu pensava e sentia ainda sustentava essa problemática em dois polos.

Para a qualificação do doutorado eu julgava estar dando um passo adiante na formulação dessas ideias, trazendo então o conceito de *corpo intensivo*. Este diria respeito à sensibilidade necessária para perceber e explorar o mundo como campo de forças, e se distinguiria do corpo empírico ou orgânico, aquele das nossas experiências mais triviais. Surpreendeu-me na ocasião da banca o apontamento feito por Peter Pál Pelbart de que com esse conceito eu continuava mantendo a dicotomia que intentava combater: eu havia feito uma longa crítica às tradições de pensamento platônico-aristotélicas e judaico-cristãs, que subjugavam o corpo às ideias e à alma. E achava que, com a nova formulação, estaria fazendo uma saída para essa questão. No entanto, segundo Peter, “o corpo como instância se desmancha com a questão do intensivo”, de sorte que falar de “corpo intensivo” não constituía uma solução, mas sim compunha com a divisão corpo/pensamento.

Não posso afirmar que entendi aquela intervenção, somente que sigo desde então *entendendo*. O uso do gerúndio necessário aqui para indicar continuidade e demonstrar o desenvolvimento de uma ação em andamento e possivelmente duradoura. E é somente então que faz mais sentido outra observação feita por ele: a de que eu corria o risco de não ter um tema de doutorado, e sim que se tratava mais de adentrar ou construir um campo problemático.

O que vem se desenhando em mim é que o problema do corpo fica mal colocado quando o tomamos através da representação, perguntando pelos dualismos mente/corpo, pensamento/corpo, alma/corpo. Os olhos e o pensamento viciados pela representação teimam em reter do corpo sua forma e ignoram seu potencial semiótico. Corpos são signos e, como tais, podemos incorrer no simples enquadramento de um contorno se não atentarmos para o

mundo de virtualidades que eles carregam consigo. É preciso não confundir a matéria intensiva com o corpo no qual ela se atualiza ou se exprime, nem tampouco reter do corpo somente sua atualidade.

### **3.1- Encurtando distâncias para alongar as ideias**

Daquilo que me afeta no butô, retenho sobretudo a sensação do corpo poroso do bailarino que, aberto ao universo de forças que o atravessa, foge dos movimentos estereotipados e dos clichês sensório-motores. Corpo que dilata espaço e tempo ou que os contrai ao limite máximo, o que do lugar em que assisto pode ser quase o mesmo. [Anotações para uma futura conversa com Kuniichi e para uma pesquisa sensível numa visita ao Japão]. Volto-me para a pergunta de João Saldanha e para o *insight* que tive de que, ainda distante do butô, é na proximidade da dança contemporânea de Lidia Larangeira que encontro as afetações que põem meu pensamento em movimento.

O método é o do Protocolo Ambulante, ou seja, clínico. Assisti ao trabalho de Lidia seis vezes até o presente momento em que escrevo e é essa repetição – diferencial – que ressalta uma das características de tal método. Assim como no encontro que se repete na clínica semana após semana, é preciso se desfazer dos aspectos da representação para que se torne visível aquilo que ainda escapa à vista. Deixar de lado a identidade (essa é uma dança sobre...), a analogia (movimentos de guerra do soldado como movimentos de guerra domésticos), a oposição (esses gestos diferem daqueles rigorosos do balé clássico) e a semelhança (isso me lembra tal coreógrafa ou coreógrafo).

#### *Brinquedos para esquecer ou práticas de levante acontece como*

um solo de dança, que não se pode dançar só. Dançarina e público criam e compõem o espaço juntos, jogando com a questão da participação de diferentes modos, ao longo de três proposições.

O trabalho é um tríptico de partes que não estabelecem relações óbvias entre si. Cada fragmento é visto como uma espécie de levante contra a brutalidade de forças do real que insistem em capturar, invisibilizar e esgotar a potência das vidas minoritárias. Utilizando gestos, palavras, roupas oferecidas pelo público, brinquedos e o corpo de mulher nu, a performance atravessa intensidades e

materialidades, narrativas e ficções que insistem em ser apagadas, mas que precisam ser lembradas.

Na primeira parte, cria-se uma dança-jogo em torno das possibilidades de ação envolvidas na palavra “levantar”: revolução, insurreição, levantamento, motim, levantar, ficar em pé, sublevação, saída da inércia. A força do chão é evidenciada pelo deslocamento no plano horizontal, evocada nos gestos de uma dança que é criada a partir de movimentos de guerra (rastejar, entrincheirar, alvejar).

A segunda parte é uma dança de pequenos brinquedos – miniaturas/*souvenirs* – que localizam e revelam os poderes que violam, colonizam e domesticam a vida cotidiana: a Religião, o Estado, o Capital, a Ciência, o Patriarcado e os cartéis da Mídia. Ao mesmo tempo em que esses poderes perversos são visibilizados – pela narrativa e pela cartografia espacial – movimentos de resistência, lutas populares e forças de subversão são revelados.

Na terceira parte, saímos da dimensão global instaurada pelos brinquedos e direcionamos o olhar para um ponto de fuga formado pelo corpo-mulher nu. Esgotado como espetáculo, o corpo da mulher nu não cessa de carregar em si as forças paradoxais do movimento e da paralisação, da permanência e do aniquilamento, da memória e do esquecimento. O corpo feminino exposto em sua potência e precariedade.

O trabalho é uma resistência à brutalidade das forças do real que insistem em aniquilar a diferença e em apagar as narrativas não-hegemônicas. Ativar a memória e reavivar coisas que insistem em ser apagadas – seja pela repressão, pelo esquecimento, pela amnésia, pelo recalque, pela fantasmagoria, pela cegueira, pela captura ou pelo esgotamento - mas que não podem ser esquecidas jamais. (*Release* fornecido pela artista. Disponível na página d’Onúcleo de Pesquisa, Estudos e Encontros em Dança. <http://onucleo.art/performance>. Acesso em 21-out-2018).

O abuso da citação para a reprodução na íntegra do *release* não tem outra razão senão a da partilha de que esse trabalho segue – de algum modo – um roteiro ou script prévios. No entanto, a cada vez ele acontece de uma maneira completamente diferente da outra. Os espaços onde é apresentado variam, assim como o público, que por ser convocado à participação, traz sempre uma novidade. Na segunda parte, vemos a dança-combate entre os poderes que estrangulam corpos e as respectivas potências que resistem, evidenciando a força criativa das vidas que insistem, escapam e inventam. Acontece que esse embate não cessa, está sempre sendo reatualizado nos espaços institucionais e sociais, então em cada apresentação novas lutas surgem.

Contudo, por significativas que sejam todas essas variações (e são bastante, diga-se de passagem), elas dizem do fora relativo da representação, ou seja, das mudanças das partes extensas da experiência que evidenciam

somente uma diversidade homogênea. Partindo dessa perspectiva, a resposta para a pergunta de João Saldanha seria ambígua. O trabalho tem muito de corpo, afinal a bailarina está sempre se movimentando em cena, mas o trabalho também tem muito de cabeça, pois ela problematiza questões políticas do início ao fim.

Não é disso que se trata. A saída está em propor a comunicação direta entre sensibilidade e pensamento. O caminho passa primeiramente por reatar os dois pedaços separados da estética: de um lado a teoria da sensibilidade como forma da experiência possível (designando aquilo que *pode* ser representado no sensível), de outro uma teoria da arte que faz a reflexão da experiência real (subtraindo o “puro” sensível da representação). Apartados assim, não deslocamos muito. A junção se dá fazendo com que as condições mesmas da experiência em geral se convertam em condições da experiência real. Em outras palavras, é preciso que se encare o espetáculo – tanto quanto outras obras de arte – como pura experimentação.

Lidia dança muitas histórias em um só trabalho, o que não quer dizer que são diferentes pontos de vista sobre uma história que seria a mesma, pois tais perspectivas não convergem. São histórias divergentes e cada uma oferece um ponto de vista para cada espectadora e espectador em dado instante. Tem-se assim um complexo de séries heterogêneas que nos atravessam. E nos atravessam de maneira tal que é preciso inclusive que eu não me identifique mais como espectadora, abolindo me identificar como “eu”. Para habitar a condição de experimentação, a identidade do sujeito que vê e a do objeto que é visto se desvanecem. O ato de ver da representação, que distingue as coordenadas sujeito/objeto, escapa num desvio, num *clinamen*, e passa a compor uma participação *entre* o espaço-tempo ali instaurado.

“Ver” (assistir a um espetáculo de dança) pode ser tão somente um hábito reconhecido: vejo um corpo em movimento. Porque o que o hábito faz é induzir uma espera pelo mesmo, desdobrando a sensação numa atividade de representação. “O prefixo RE-, na palavra representação, significa a forma conceitual do idêntico que subordina as diferenças” (Deleuze 1968, p. 93). Desse modo, o que a representação faz é cortar o fluxo contínuo das intensidades, dando um contorno para o corpo, tomando-o por sua forma

individuada – recortada em objeto ou em sujeito – sem perguntar por sua gênese.

Reencontramos novamente a questão da gênese de um corpo desconhecido. Foi através da repetição de assistir à terceira parte de *Brinquedos* que pude experimentar o borrar das coordenadas sujeito e objeto para então entender que *introduzir o tempo no corpo é introduzir o pensamento na vida*. O que senti e percebi em alguns momentos dessas experimentações foram sensações que pareciam se passar em níveis distintos, que sequer sabia dizer se se tratavam de algo que acontecia somente ao meu corpo. Uma espécie de acoplamento de sensações que pareciam ressoar *entre* o meu corpo e o de Lidia (e possivelmente até envolvendo os corpos das demais pessoas presentes). E isso não dizia respeito exatamente ao que estava sendo performado em termos de movimento, mas sim às variações intensivas que brotavam desses movimentos.

Nesse momento, que é o terceiro ato do espetáculo, ela convida espectadoras e espectadores a se posicionarem a certa distância e a abrirem e fecharem os olhos segundo seus comandos. “Fecha”, ela diz. Apagam-se as luzes. “Abre”. Vemos um único foco de luz sobre seu corpo nu, sentado com as pernas em suspensão, sustentando a posição da qual se distinguem micro movimentos. “Fecha”. “Abre”. Agora ela está de costas, numa posição invertida, totalmente apoiada sobre os ombros e com as pernas dobradas para trás. A imagem que vemos é tão somente de seu tronco e há um embaralhamento do que seriam ombros e pernas. Da parte de trás do corpo surgem mãos que exploram movimentos e que podem já não ser mais mãos. “Fecha”. “Abre”. Agora ela está deitada de costas no chão, com a cabeça na direção do público, tronco e peitos à mostra, porque os braços estão embaixo do corpo sustentando as escápulas. Sua cabeça como que pende, deixando o rosto bastante aparente e há uma dança de expressões faciais muito fortes. Aos poucos o tronco vai abaixando, a cabeça cedendo, ela deita por completo. “Fecha”. Fim do espetáculo.

Ao abrir mão de significar essas imagens, de entendê-las, de representá-las, foi possível conectar essa experimentação com aquilo que Kuniichi diz sobre Hijikata:

o corpo que dança recusa se submeter à articulação determinada por uma ação. Sua unidade não é embasada na ação. Esse corpo se constrói a despeito da ação, de acordo com uma outra unidade, distinta daquela que se submete à exigência de uma ação sensório-motora, coerente com todos os fluxos e as vibrações que atravessam o corpo. (2012b, p. 48).

Ao encurtar a distância que me separa do botão através de outra dança pude alongar as ideias e me aproximar daquilo que imagino que Kuniichi veja e pelo qual se interesse: a implicação do tempo no corpo, ou seja, as multiplicidades virtuais intensivas que acompanham como uma névoa a atualidade de um corpo. A navegação neste sentido já vinha sendo traçada, o trajeto anterior – Terra do Nunca, Terra do Sempre – indicava essa tentativa, mas ainda não conquistava esse destino; ou antes, era uma preparação para o que pode agora ser pensado. O desdobramento que pode neste momento ser feito diz respeito às diferenças de tempo que estão envolvidas em uma atualidade, a qual se mostra como o desenvolvimento acabado de uma dimensão virtual. O que isso quer dizer e quais são suas implicações?

Um corpo está sempre em relação com o fora como campo de intensidades que o animam. Assim como o pensamento, que também é animado por diferenças intensivas. A questão principal devém esta: a representação cria um centro avaliativo de perspectiva única, portanto alternar o ponto de partida entre “cabeça” ou “corpo” ainda é manter o problema sob um fundo convergente de ordenação e organização dos termos e relações. Encontramos a saída para essa encruzilhada dicotômica na matéria intensiva, aquilo que só pode ser sentido e que não é dado empiricamente; e que também só pode ser pensado, sem podermos concebê-lo objetivamente. Estamos na borda de algo que, sendo sentido para além de qualquer dado empírico, força o pensamento a efetivamente criar para além do intermédio da representação.

### **3.2 - A gênese de um corpo desconhecido**

Toda coisa existente, seja meu corpo, este trabalho, a dança de Lidia, a gravura *Mínimo desvio* de Gabriel Pardal, comporta uma dupla articulação atual/virtual. Em nossa experiência regular, estamos sempre na presença de dinamismos espaço-temporais, aqueles marcados pelos hábitos de processos

bioquímicos, microfísicos e sensório-motores que se sucedem (o nu do corpo) e que nos fundam como um *princípio territorial*. Este é o presente, definido pelos indivíduos constituídos, e é também a metade atual dos objetos no mundo, as intensidades prolongadas que desvanecem em extensões mais ou menos organizadas, recobertas por qualidades que tentamos nomear.

Já o virtual é de outra ordem, ele tem uma realidade própria, que configura a sua existência, embora não seja expresso em partes extensas. É composto de *matéria intensiva*, um campo de singularidades no qual toda coisa existente está mergulhada. Essas singularidades estão aquém de indivíduos e pessoas, são ditas por isso *pré-individuais*. Mas são ainda *individuentes*, o que quer dizer que fazem parte daquilo que vai formar uma organização atual e por isso constituem a “outra” metade de um objeto. Aqui é proposta uma aventura ao pensamento, pois disso que é dito “matéria” intensiva, pressupõe-se uma fisicalidade que não é a dos corpos.

Voltemos à minha afetação inicial Kuniichi-Lidia: “uma forma constitui o contorno ou o limite de um objeto, mas esse contorno não cessa de oscilar. Há sempre troca, osmose, interferência” (Uno 2018, p. 36). Na terceira parte de *Brinquedos*, através do jogo de luz e sombras, no decorrer das posturas performadas pela bailarina, pude entrever – no sentido mesmo de possuir uma ideia vaga, perceber de maneira indistinta – algo que ultrapassava e precedia os movimentos. Ultrapassar e preceder são verbos que descrevem movimentos contraditórios quando referidos a uma mesma situação. Façamos dessa contrariedade um paradoxo para afirmar que aquilo que se sucedeu nesta experiência afirma os dois sentidos.

Tal proposta se deve ao fato de que o contato com a matéria das intensidades virtuais se dá justamente por meio de uma equivocação da sensação: alguma coisa não pode ser sentida (do ponto de vista em que dizemos que sentimos algo usual como frio, alegria, temor, tristeza, paixão) e *ao mesmo tempo* só pode ser dada porque é sentida. Este é, segundo Deleuze (1968), o *ser do sensível*, ou a possibilidade de ligação entre as duas partes separadas da estética, descritas anteriormente. Nisso que se dá como experimentação,

é a intensidade, é a diferença na intensidade que constitui o limite próprio da sensibilidade. Tem ela, portanto, o caráter paradoxal deste

limite: ela é o insensível, o que não pode ser sentido, porque está sempre recoberta por uma qualidade que a aliena ou que a “contraria”, distribuída num extenso que a subverte e anula. Mas, de uma outra maneira, ela é o que só pode ser sentido, aquilo que define o exercício transcendente da sensibilidade, na medida em que ela faz sentir e, por isso, desperta a memória e força o pensamento. (Deleuze 1968, p. 333).

Esse limite paradoxal da sensibilidade, descrito acima como “diferença na intensidade”, apresenta uma redundância, posto que a intensidade é diferencial em si mesma. Ela diz respeito a repartições de potenciais desiguais, a variações de graus de energia potencial – daí sua materialidade ou realidade física. No entanto, embora seja real, ela ainda não é encarnada nos corpos, sendo relativa à parte inefetuável das experiências. Por isso devemos evitar a possível confusão entre *matéria* intensiva e *corpo*. A primeira deve se atualizar no segundo, num processo que é descrito como individuação. Em si mesma, ela é puramente intensiva e só pode ser pensada, mas justamente deve ser pensada em relação à existência de uma realidade empírica ou de um corpo.

Até o momento formulamos a concepção de que um existente atual é acompanhado de potencialidades virtuais: de um lado, corpos e existências empíricas; de outro, matéria intensiva. Resta estabelecer como se dá esse trânsito, ou seja, como as diferenças de intensidade se atualizam. Se as relações no plano do virtual são desde sempre diferenciais, os termos relacionados são independentes e revelam relações assimétricas, o que configura um estado permanente de tensão nesse campo intensivo pré-individual. Há um desequilíbrio potencial ou uma disparidade, que é justo o motor da atualização ou individuação. Esse encontro de diferenças se mostra problemático e exige um esforço de resolução ou criação. É por disparação intensiva que um fenômeno acontece ou que algo aparece: um estado de coisa se individua como resposta ao tensionamento do meio metaestável do qual ele precede.

O que disso apreendemos em nossa experiência costumeira da metade atualizada que somos são as intensidades enquanto subordinadas às qualidades que preenchem a experiência extensiva de nossos corpos; qualidades essas tanto físicas, quanto sensíveis. Isso porque as intensidades criam os extensos e também suas qualidades – e ambos formal e materialmente distintos uns dos outros. Temos então um processo de

individuação que se estende desde as vitalidades micro-orgânicas, minerais, vegetais etc. até as dinâmicas afetivas, psíquicas e coletivas. Somos, desse modo, indivíduos em contínuo estado provisório, porque continuamente investidos por processos de individuação resultantes das diferenças de intensidade pré-individuais.

Reencontramos, assim, o tema do inacabamento perpétuo sob nova roupagem. Uma vez que os processos de individuação se dão de maneira ininterrupta, nossas formas, maneiras de ser, sentimentos etc. estão sempre em estado de obra por fazer. Cabe perguntar então por que o pensamento articulado tanto quanto o corpo organizado não acessam sua dimensão constituinte, mas operam tão somente na dimensão constituída. Da metade virtual de um objeto, diz-se ser “distinta-obscura”, porque o dinamismo das relações intensivas é diferencial, portanto se distingue, mas é obscura porque embora se distingam, ainda não estão atualizadas, ou seja, não “aparecem”. Por sua vez, a metade atual é “clara-confusa”, pois ela exprime claramente formas, mas só de maneira confusa formamos uma percepção daquilo que “aparece” por não termos acesso às virtualidades que o acompanham.

As exigências da representação subsumem as diferenças, tendendo a igualá-las e uniformizá-las. A síntese temporal do hábito molda o sentido do tempo ao presente, que contrai passado e futuro na expectativa da repetição de um estado de coisas com o qual já se sabe lidar. Soma-se a isso a operação do bom senso, que cria verdades parciais em função de uma suposta verdade absoluta. Ele opera como um avaliador e distribuidor das disparidades de maneira a conjurá-las. Deleuze (1968, p. 317) diz que “o bom senso é a ideologia das classes médias, que se reconhecem na igualdade como produto abstrato”, posto que por sua ação multiplicam-se as medianidades. E este não anda só, mas acompanhado de seu primo-irmão senso comum, que é a norma da identidade. Esse último se define a partir de uma presumida unidade de um sujeito identitário, que encontraria no mundo objetos estáticos.

Em que pese a habitualidade das operações acima descritas, nossa investigação é justo sobre outra espécie de experiência, de tipo precisamente incerta, que nos faz desviar daquilo que é costumeiro. Trata-se de explorar aquilo que é dado através do dado, perguntar pela gênese de um corpo, por

seu tempo próprio, o que quer dizer: remontar da atualidade dos corpos às multiplicidades intensivas virtuais que o constituem.

### **3.2.1 - O tempo, outra vez**

Vimos que o virtual é realidade intensiva dotada de uma potência de atualização, processo criativo que se dá por individuação. O que resta a dizer e a conectar é que nele se conserva o passado – tanto o passado das lembranças, quanto aquele puro, da memória imemorial, ambos explicitados anteriormente em *O Grande Mar*. Sendo assim, a matéria intensiva, que diz de um campo de diferenças absolutas, é um plano de heterogeneidade pura: a heterogeneidade do tempo, suas dimensões puramente intensivas e não-sucessivas. De modo que o virtual é Tempo não-cronológico como intensidades variantes, e se distingue do atual como estado-de-coisas num presente sempre novo.

Daí a quebra da imagem do tempo como linha reta, na qual presentes se sucedem em sequência, recolocada na ideia de um tempo que prossegue em intensidades coexistentes, através do aumento do número de suas dimensões virtuais, pois a sucessão remete a uma instância genética mais profunda. A individuação, assim, atualiza no presente um grau puramente intensivo de dimensão temporal. Finalmente o tempo é pura mudança, diferença absoluta, relação de heterogêneos. Um indivíduo constituído, atual, não é o polo central dessas distribuições, é a insistência virtual nele que determina as individuações. Vale a pena agora retomar a proposição de Zourabichvili (1994, p. 107), “o tempo é a intensidade *dos corpos*”, já num entendimento mais complexo do que fora anteriormente percorrido em *Terra do Nunca*, *Terra do Sempre*.

### **3.3 - O corpo a corpo do pensamento**

A navegação da Jangada Vênus tem se dado em mares caudalosos, o que por vezes causa a sensação de vertigem. Ao sabor das marés e suas ondas, somos levadas e levados a grandes distâncias. Nesses momentos, é preciso se ater aos troncos amarrados que, com certa frouxidão, sustentam o

trajeto. De maneira que se faz necessário retomarmos o que nos trouxe até aqui. A partir de algo que vivi na experimentação da obra *Brinquedos para esquecer ou práticas de levante*, de Lidia Larangeira, pude criar o fio condutor daquilo que gostaria de construir neste trajeto intitulado “onde fica a cabeça senão no corpo?”. O que foi isso? Creio que tenha sido o acesso fugaz à dimensão virtual que acompanhava o corpo da bailarina em sua performance. Tomada por Kuniichi, suas ideias e sua experiência com Hijikata, me via incapaz de pensar algo a partir de suas formulações que não fosse uma recapitulação ou reapresentação do mesmo que ele já havia pensado e descrito.

O que vivi em/com *Brinquedos* me acendeu a fagulha da criação. Primeiro talvez porque, como afirma o próprio Kuniichi, “a dança perturba, desloca e provoca o pensamento” (Uno 2018, p. 103). Segundo, e possivelmente tão importante quanto a causação da dança, o fato de que essas abstrações todas só surgem a partir de um *corpo a corpo do pensamento*. O que quero dizer com isso é que não bastam formulações de ideias sobre o virtual, a heterogeneidade do tempo, o presente individuado etc. se, de algum modo, não se experimenta isso no próprio corpo. Quiçá seja forçoso dizer essas coisas em primeira pessoa: não me bastaram formulações de ideias sobre o virtual, a heterogeneidade do tempo, o presente individuado etc.; foi necessário que eu mesma as experimentasse no meu corpo para que elas, literalmente, se corporificassem.

Nesse processo imenso que é o doutorado, revisei notas em cadernos e livros feitas a partir de aulas, cursos, estudos, que datam de uma década. Estava tudo lá<sup>40</sup>. Mas jamais estive à altura de compreendê-las como agora – e, com toda a certeza, essa compreensão seguirá em andamento, dado o meu inacabamento perpétuo. Na tentativa de distinção operada pelo dualismo corpo/pensamento, ficam aplainadas e impedidas as curvaturas e as dobras pelas quais passam as dimensões virtuais – que são justamente o campo de comunicação que os relaciona um ao outro. Por isso que incluir as intensidades naquilo que outrora chamei de *corpo* intensivo ainda colaborava com a

---

<sup>40</sup> Como disse no Protocolo Ambulante: “Há uma espécie de tecido relacional que une um evento, que é *toujours-déjà-là*, fazendo com que o acontecimento já estivesse à espera, dando seus sinais (sobrevendo?) antes mesmo de encarnar em um estado de coisas.”

manutenção da dualidade. A escapatória, conforme Peter apontara, era somente pelo *intensivo*. Daí a necessidade de ir ao Tempo, ao processo de individuação etc.: extrapolar a dicotomia corpo/pensamento para lidar com o par atual/virtual, que toca a ambos os regimes.

Contudo, se com a consideração do virtual se dilui o dualismo, não creio que “o corpo como instância se desmanche”, pelo contrário, é sobretudo a partir dele que se alcança esse tipo de ideia e que se pode realmente pensar (saindo dos processos de reconhecimento, reconhecimento, representação).

O corpo não é mais o obstáculo que separa o pensamento de si mesmo, aquilo que deve superar para conseguir pensar. É, ao contrário, aquilo em que ele mergulha ou deve mergulhar, para atingir o impensado, isto é, a vida. Não que o corpo pense, porém, obstinado, teimoso, ele força a pensar, e força a pensar o que escapa ao pensamento, a vida. (Deleuze 1985, p. 227).

A pergunta pelo surgimento de uma diferença, do novo no mundo, do que ainda não foi pensado, é situada em algo extremamente frágil, pois ela coloca em cena a sensibilidade de um sujeito não constituído. É o que intento perseguir dizendo que o recorte atual de um corpo circunscreve-o tão somente à sua forma e deixa de lado as intensidades virtuais que o complementam. Há algo a mais que se enuncia na experiência corriqueira de se deparar com um corpo, mas que insistentemente escapa à nossa percepção. O paradoxo do insensível que só pode ser sentido e que dá a pensar o impensável. Limite fugidio e rebelde, precisamente incerto, que constitui o próprio sensível.

Se o jogo do corpo não se faz sem o virtual, o jogo do pensamento não se faz sem o corpo. O pensamento novo, a criação, entra nos corpos e sofre com eles – inscreve-se na carne, nos ossos, nos fluidos, nas células. A exploração das potencialidades virtuais se dá num corpo a corpo do pensamento, porque o corpo tem a particularidade de uma espécie de sensibilidade elementar, uma passividade constitutiva, que o deixa inevitavelmente exposto ao fora. Desse modo, ele força o pensamento ao movimento. É da concretude de um *sentiendum*, aquilo que só pode ser sentido no limite do insensível, que brota um *imaginandum*, o que há para imaginar e persiste inimaginável, e também um *cogitandum*, aquilo que há para pensar e permanece impensável.

O precisamente incerto é um estado-nascente, é a liberação de algo que se dá no reencontro das virtualidades que o constituem. O corpo é liberado da constituição de suas formas atuais, de suas intencionalidades, de seus clichês sensorio-motores. O tempo é liberado da reta contínua e linear da cronologia. O pensamento é liberado do senso comum e do bom senso. A cognição é liberada da identidade, da analogia, da oposição, da semelhança. O acontecimento é liberado do estado de coisas em que ele se efetua. O desejo é liberado da remissão à falta. As relações são liberadas dos termos que as relacionam numa atualidade.

### **3.4 - Da clínica na vida**

A essa altura, a derradeira questão: e a clínica com isso? Ora, a clínica como desvio, como *clinamen*, diz respeito à sensibilidade de captar, de testemunhar esse insensível que só pode ser sentido. Ao acolhê-lo, advogar por seu direito de existir. Tomar a vida como obra por fazer, instaurar existências, ser artista, criar. Como mulher, poder talvez dizer: ser *ao mesmo* tempo parteira e parturiente. Todo o processo desse trajeto que me reuniu com Kuniichi e Lidia envolveu essas questões. Talvez por isso mesmo tenha sido difícil invocar a clínica ou falar de casos clínicos durante o presente trajeto, porque ela estava sendo vivida a todo tempo. O mais ilustrativo caso, nesse corpo a corpo do pensamento, foi o meu próprio. A pergunta “onde fica a cabeça senão no corpo?” é direcionada antes de tudo a mim mesma.

Em relação ao trabalho de uma forma geral, sempre me foi pedido (pelo Eduardo, meu orientador, pelos companheiros de orientação, pelo Peter em sua colaboração) que trouxesse mais a clínica, que explorasse mais os casos. Embora entendesse a pertinência dessas sugestões, com frequência elas me pareceram difíceis de serem atendidas. Por vezes, achei que deixar os conceitos ilustrativos demais seria simplificá-los. Um encontro clínico é feito de muitas sutilezas e camadas que se sobrepõem, de forma tal que por mais detalhado que seja um recorte, ele não dá conta de explicar o transcurso da relação. Explicar, aliás, é das tarefas impossíveis a esse respeito. Em outros momentos, ocorreu-me apenas um entrave mesmo – signo talvez do que ainda não consigo colocar em palavras daquilo que vivo com as pessoas que atendo.

Sequer sei se um dia conseguirei. Por último e não menos importante, meu gosto pela abstração do pensamento.

Então, a explicitação dos desvios que eu mesma vivi nessa escrita foi menos uma escolha ou saída para esse impasse, do que imposição do próprio processo. A tese como obra por fazer me instigou, me impeliu, me obsedou de tal modo que não tive escolha senão a de evidenciar as transmutações operadas pelo turbilhão. Como se trataram de trajetos que iam sendo indiciados a cada vez, e não de um projeto pré-definido (desde minha entrada no doutorado nunca tive uma questão clara, o que fez da angústia minha sócia fiel nessa empreitada), descobri que criar é aumentar a realidade de algo através do alicerce da combinação de signos.

Finalmente, o Protocolo Ambulante se mostra como uma ferramenta de construção para fabricar modos de existência, ideias, ações, a partir do contato dinâmico com a dimensão genética de movimento das intensidades de vida, da matéria, do pensamento. Os riscos inerentes a esse processo foram diversas vezes apontados ao longo de todos os trajetos. Pode ser que não os sintamos a todo tempo, porque vamos constituindo hábitos e sendo por eles constituídas e constituídos. Contudo, eles próprios, os hábitos, foram um dia puras experimentações. “Ninguém busca o singular como forma heroica de vida. Você busca o singular como forma de produzir arte na sua vida. Produzir forças de vida” (Ulpiano 1994b). Em suma, produz-se porque se é tomado pelo imenso fluxo do mundo...

## Apêndice: Conversas precisamente incertas com Kuniichi Uno

Em: *Fractal: Revista de Psicologia*, v. 29, n. 2, p. 219-222, maio.-ago. 2017. doi: <https://doi.org/10.22409/1984-0292/v29i2/2493> [Dossiê Corporeidade – Depoimento]

Kuniichi Uno nasceu no Japão em 1948 e é professor na Universidade de Rikkyo, em Tóquio. Fez seu doutorado na França, sob a orientação de Gilles Deleuze, com uma tese sobre Antonin Artaud. Esse e outros entrelaçamentos do pensador – que tem uma vasta pesquisa sobre dançarinos de butô (notadamente Min Tanaka e Tatsumi Hijikata) – evidenciam sua sensibilidade e interesse pelo tema do corpo. Em português, temos a compilação de alguns preciosos artigos seus reunidos no livro *A gênese de um corpo desconhecido* (UNO, 2012), que é uma inspiração para tantos de nós pesquisadores do Laboratório de Subjetividade e Corporeidade – Corporeilabs. Foi tocada por essa inspiração, que vi a possibilidade de ter uma conversa com Kuniichi, quando ele esteve no Brasil em outubro de 2016. No Rio de Janeiro, ele deu uma palestra no Ciclo “O ato criador”, no Oi Futuro Ipanema; e em São Paulo, fez o lançamento do livro de entrevistas *Guattari confrontações* (UNO, 2016) no qual constam duas entrevistas suas e uma de Laymert Garcia dos Santos com Félix Guattari. Kuniichi Uno é ainda tradutor para o japonês das principais obras de Deleuze e Guattari, de Foucault, de Artaud e de Becket, o que faz dele um interlocutor próximo às questões que na UFF chamamos de transdisciplinares à clínica. Na direção apontada por tal proposta, trabalhar os domínios transdisciplinarmente vai além da colaboração entre eles, pois acaba por gerar um pensamento organizador que os ultrapassa. Dessa forma, outros campos de saber como a filosofia, a política, a arte etc. são convocados à composição com a clínica (PASSOS; BARROS, 2000, 2003; RAUTER, 2013).

Essas conversas com Kuniichi aconteceram presencialmente e por trocas de mensagens eletrônicas, que temos mantido desde que nos conhecemos no Rio em 2016. Estas só podem ser descritas desse modo, como o/a leitor/a verá, envolvendo uma profusão de tempos e de meios, porque se trata antes de uma experiência do que de um diálogo direto. Experiência esta, que deve levar em conta uma brasileira e um japonês, comunicando-se numa língua terceira, o francês. Kuniichi tem o tom de voz baixo, polido, e às

perguntas feitas por mim ele tomava um tempo antes de responder. Parecia-me que seu pensamento vagava entre milhares de possíveis antes que ele se arriscasse a traçar um caminho plausível de ser enunciado. Houve pausas e frases inconclusas, porque – imagino eu – ele de fato se aventurava a pensar algo diferente, ou ao menos a dizer de forma diferente. O dia a dia na clínica confere essa capacidade de perceber um pensamento efetivamente em vias de criação e enunciação, e foi exatamente isso o que vi acontecer em um de nossos encontros, que se deu no jardim do Palácio do Catete, onde fica o Museu da República. Fizemos um passeio e pude contar um pouco sobre este local que tem uma importância histórica para nós, brasileiros, pois foi sede de nosso poder executivo de 1897 a 1960 (ele voltou sozinho novamente ao jardim, no dia seguinte, para tomar um café).

Enfatizo outra vez que essas conversas são mais da ordem de uma experiência, porque me evocaram empiricamente algo que li em Roland Barthes há anos atrás a respeito do Japão e dos japoneses em seu livro *O império dos signos*:

Não é a voz (com a qual identificamos os “direitos” da pessoa) que comunica (comunicar o quê? nossa alma – forçosamente bela – nossa sinceridade, nosso prestígio?), é o corpo todo (os olhos, o sorriso, a mecha, o gesto, a roupa) que mantém conosco uma espécie de balbúcio, ao qual o perfeito domínio dos códigos tira todo caráter regressivo, infantil. Marcar um encontro (por gestos, desenhos, nomes próprios) leva de fato uma hora, mas durante essa hora, para uma mensagem que se teria abolido num instante se tivesse sido falada (ao mesmo tempo essencial e insignificante), é o corpo todo do outro que é conhecido, degustado, recebido, e que desenvolveu (sem verdadeira finalidade) sua própria narrativa, seu próprio texto (BARTHES, 2007, p. 18).

Deste modo, só se pode conceber essas trocas que fiz com Kuniichi sob uma perspectiva sensível: há de se invocar a porosidade do corpo e também a do pensamento para perceber nuances que estão aquém e além do que é dito – estão no modo como é dito, mas também naquilo que não é dito (e aqui a proximidade com o tema do Dossiê Corporeidade e com as pesquisas do Corporeilabs é evidente). Silêncios, pausas, hesitações, pequenos sorrisos e um mundo de sentidos que os povoam. Guattari<sup>41</sup> já entrevera uma espécie de afinidade inconsciente e secreta entre o Brasil e o Japão e talvez seja disso mesmo que se trata.

---

<sup>41</sup> Entrevista a Kuniichi Uno em 20 janeiro de 1992 (cf. UNO, 2016, p. 101-140).

Uma das questões que mais me chamou a atenção no livro *A gênese de um corpo desconhecido* está contida em apenas um parágrafo, do qual retiro uma frase para começar minha conversa com Kuniichi: “no fundo, a vida e o corpo nada mais são que a mesma coisa, mas, para que sejam verdadeiramente o mesmo e o corpo seja digno da vida, será preciso descobri-lo em sua própria força de gênese, em seu tempo próprio” (UNO, 2012, p. 66). Pergunto-lhe: do que se trata essa força? Quais são os meios pelos quais podemos acessá-la ou evocá-la?

Kuniichi me escreve:

*A questão da força, ou das forças (como ela é sempre múltipla), eu a coloco sempre de partida junto àquela da diferença da força natural e da força humana, social, que se define mais como “poder”. A força ou a violência natural do vulcão, da tempestade, pode ser terrível, mas no fundo, a força da vida, da vitalidade, é da mesma natureza, pode ser esplêndida, terrível, mas inquietante.*

*Quando a força (natural) é manipulada, dirigida, disfarçada pela humanidade, o governo, o rei, o exército, etc. ela pode se tornar uma violência brutal insuportável. Isso todo mundo sabe.*

*Porém, o que complica o problema da força, é que ela vai para toda parte e sem forma, frequentemente invisível, imensurável. O corpo é um solo importante sobre o qual as forças se centram, se entrecruzam, se transbordam... Sem dúvida há sempre técnicas do corpo para controlar todos esses movimentos de forças que podem ser terrivelmente perigosos, mas criadores e eufóricos também.*

*A força é sem forma. As máquinas artificiais podem controlar as forças de maneiras muito sofisticadas, mas a força humana, social, mental, emocional, não se sabe nunca como totalmente controlá-la. Spinoza parece muito sensível a esse problema... nossa razão não é suficiente para controlá-la porque a razão é ela mesma fundada sobre as forças.*

*Aí há verdadeiramente a questão: como acessar essa força. Uma arte é uma possibilidade de operar o que não é operável, uma análise (filosófica, ou psicológica no sentido global) pode ser também um dispositivo para operar as forças.*

*O teatro da crueldade (Artaud) coloca precisamente esse problema: como acessar essas forças cruéis, porque o desafio do teatro é a crueldade da força – como acolhê-la e se defender dela também.*

*É no livro Lógica da sensação<sup>42</sup> que Deleuze fala exatamente como “pintar a força” e coloca a questão da força como aquela que ultrapassa a dimensão da fenomenologia.*

*Eu gostaria de me explicar de maneira mais concreta e nuançada, sobretudo sobre Artaud, citando seus textos poéticos, mas em outra ocasião. Eu tive uma visão concreta do problema da força lendo os textos de Artaud, aquilo que se encontra no Pesa-nervos<sup>43</sup> etc.*

Volto aos registros de nosso encontro no Rio, quando havia feito a mesma pergunta a ele, para resgatar seus comentários naquela ocasião. Eis seu pensamento se fazendo:

*Isso é complicado... O que é essa força? Antes de tudo eu pensaria que é a força da vida. A vida é uma força, para viver deve haver uma força, mas para ter a força deve haver uma vida também. A vida é uma energia. Qual é a diferença entre a energia e a força? Pode-se definir em termos científicos, mas não estou certo de que seria o caminho...*

*Quando eu falo de força, nesse contexto, penso a vida sendo igual talvez a certo tipo de força. E depois, bom, por que o problema da força é tão complicado? Porque a questão da força envolve todo um sistema de disfarce, de desvio.*

*Quando se fala de poder, estamos já num lugar político. O poder é um sistema de forças, uma forma de forças sistematizadas, são forças formalizadas. Enquanto a força da vida, para mim, biologicamente, não tem nada de misterioso. Contudo, a força é qualquer coisa de indefinível, de desconhecida. E o poder já é uma espécie de organização, uma codificação das forças. Um processo de fechamento e de cerceamento das forças.*

*A diferença entre a força e o poder é algo muito importante e complicado. Nietzsche coloca o problema da vontade de poder, que é naturalmente um problema da vontade de força. Então há uma sociedade, há todas as formas de poder e de forças deformadas e desviadas. Deleuze e*

---

<sup>42</sup> Deleuze (2007).

<sup>43</sup> Artaud (1995).

*Nietzsche colocam o problema da diferença entre a força ativa e a força reativa. A força reativa cria ou fabrica outra dimensão da força para a humanidade, o que concerne também qualquer coisa de psicológico. Porque na psicologia existe todo um sistema ou um modo de desvio da força, o que tem a ver com todas as formas de ressentimento e reação. Em um sentido é quase uma criação ou invenção em si mesma: o ciúme, a tristeza, a cólera, há um drama e uma teatralização da psyché.*

Nietzsche vindo à conversa me lembrou da surpresa que tive ao ler na entrevista de Kuniichi com Guattari<sup>44</sup> que este último não gostava das ideias do filósofo alemão e rejeita o conceito de força. Kuniichi o interpela a respeito do trabalho realizado com Deleuze em *O Anti-Édipo* e *Mil Platôs* (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, 1995b, 1996, 1997a, 1997b, 2010), nos quais enxerga um tipo de filosofia da força e filosofia do corpo. A questão lhe é cara, uma vez que o conceito de “corpo-sem-órgãos” advém de Artaud e traz a questão das intensidades que ultrapassam o corpo orgânico – tema que aparece diversas vezes em seus escritos sobre os dançarinos de butô. Contudo, Guattari é enfático ao afirmar que falar de forças é problemático, pois levanta uma questão dialética e conflituosa da subjetividade determinada por instâncias topicamente distintas. Seria preciso, segundo este último, inventar um modo novo de falar para escapar à herança semântica já fortemente constituída de tudo o que envolve o termo “força” (sentidos dinâmicos, energéticos, físicos, temporais etc.).

Minha curiosidade se volta então para Kuniichi: “para mim foi uma surpresa saber o que Guattari pensava sobre a filosofia da força. Neste caso, que ele não gostava desse termo e que não estava de acordo com seu uso. Você compreende o que ele quis dizer? Porque eu faço uma leitura dessa questão das forças que, penso, é similar à sua...”

*Você faz bem em evocar o que Guattari disse na nossa conversa sobre o problema da força: ele exprimiu uma espécie de desconfiança profunda no termo da “força” e é verdade que isso também me surpreendeu durante a entrevista. Sobretudo o problema da força na dimensão política. Há qualquer coisa de embaraçoso na maneira em que colocamos o problema da força, principalmente quando dizemos que tudo gira em torno das forças como se*

---

<sup>44</sup> Entrevista a Kuniichi Uno em 30 de março de 1984 (UNO, 2016, p. 43-98).

*fosse uma realidade absoluta, inegável. Sobre o plano político, toda força se efetua com a fala, as palavras de ordem. As forças ou as violências mais temíveis são realizadas e mobilizadas por decisões ou instruções verbais, que não são, em si mesmas, nem a força nem a violência.*

*Guattari fala de Alice no país das maravilhas, Alice só existe em uma pura dimensão de linguagem, de fala, de “sentido”. É curioso que Guattari seja tão favorável à Lógica do Sentido<sup>45</sup> nesse ponto de vista. Ele insistiu bastante, em seu pensamento após o período de sua colaboração com Deleuze, sobre as partículas-signos ou o incorporal como qualquer coisa que pode provocar uma profunda mutação das coisas.*

*De todo modo, o problema da força e das naturezas diferentes da força existe, mas não há nunca o problema puro da força, porque o pensamento e o corpo são já trabalhados pelas forças múltiplas em variação - e assim, forças já afetadas pelas dimensões sociais, psicológicas, languageiras, etc.*

O que Kuniichi explica ainda sobre esta questão é que não há sujeito, e menos ainda um sujeito que “tenha” a força. Existe, sim, uma posição de desejo que muda a todo o tempo e que muda de relação também.

*Não há nada de substancial... Os termos, as palavras... Por exemplo, a diferença de um cachorro-cachorro, de um cachorro-gato, de um cachorro-tigre, cavalo, etc. é que não há cavalo, gato, para o cachorro. Há apenas a diferença, então a questão é somente a distribuição de termos e a relação entre eles que conta. Não existe um cachorro que tenha uma força especial.*

Se não há nunca o problema da força pura, “em si”, só podemos percebê-la no encontro (ou mesmo no embate) com outras forças. Existem, então, as coisas que escapam ao bloqueio que se exerce sobre a vida, não?

*Dentro de um conjunto há sempre um sistema majoritário, também um poder majoritário, que codifica, que ordena todas as forças e as relações de força. E há sempre as fugas ao sistema. Por exemplo, uma criança antes de ser codificada, antes de ser desviada. Em relação ao sistema masculino, a feminilidade é em qualquer parte uma linha de fuga. Essas formas bastante variadas mostram que a força da vida se exprime sempre ao longo de um atraso deste sistema.*

Os entremeios dos jogos de forças estão sempre se dando...

---

<sup>45</sup> Deleuze (1988).

*Bom, já falamos da força, a força é a vida. É o problema da vida, da vitalidade. E é a vida também que cria esses desvios. A vida deve ser desviada, a vida deve até mesmo ser diminuída. É como se tivéssemos ao mesmo tempo necessidade da vida e de qualquer coisa que impeça a vida, que a bloqueie. Tem sempre esse jogo na nossa sociedade e mesmo na nossa psicologia.*

Nas conversas que estamos mantendo por correio eletrônico, conto um pouco para Kuniichi como a tarefa da escrita da tese tem sido difícil, para não dizer impossível, o que me causa muita angústia. Pensar e escrever na fronteira em que o corpo força o pensamento ao limite, longe o suficiente para que ainda seja pensamento, mas nunca o bastante para que possamos afirmar que é o mesmo que o corpo.

Ele diz que “é preciso achar e afirmar um modo de falar daquilo que é ‘precisamente incerto’”. Eis que finalmente tenho nomeado, através de um paradoxo (como poderia ser diferente?), o meu objeto de estudo.

E como bom paradoxo, no final somos devolvidos ao ponto de partida com o retorno do tema. “Coisas que são ‘precisamente incertas’ e que nos atravessam, as intensidades, as multiplicidades, não seriam a força de gênese, o tempo próprio do corpo, dos quais você fala em *A gênese de um corpo desconhecido?*”

*Você me evoca o problema “o tempo próprio do corpo”.*

*Eu refleti recentemente de novo sobre o que é o gesto, os gestos. Deleuze fala em *A imagem-tempo*<sup>46</sup> do “gestus” (termo proposto por Brecht). Nesse contexto, os gestos são quaisquer coisas que injetam o tempo no corpo. Uma vez que se começa a pensar o tempo, deve-se necessariamente pensar o tempo vivido pelo corpo, não somente pela mente, mas sobretudo pelo corpo.*

*Pensar o tempo nos incita a pensar o corpo no tempo, o que complica logo de saída todas as visões orgânicas do corpo espacializado.*

*Multiplicidade e intensidade são conceitos absolutamente necessários para elucidar esse tempo e esse corpo, não é? E isso não é tudo... Nós somos sempre obrigados a reinventar os termos e conceitos para exprimir e tornar sensíveis os aspectos sempre móveis desse tempo e desse corpo.*

---

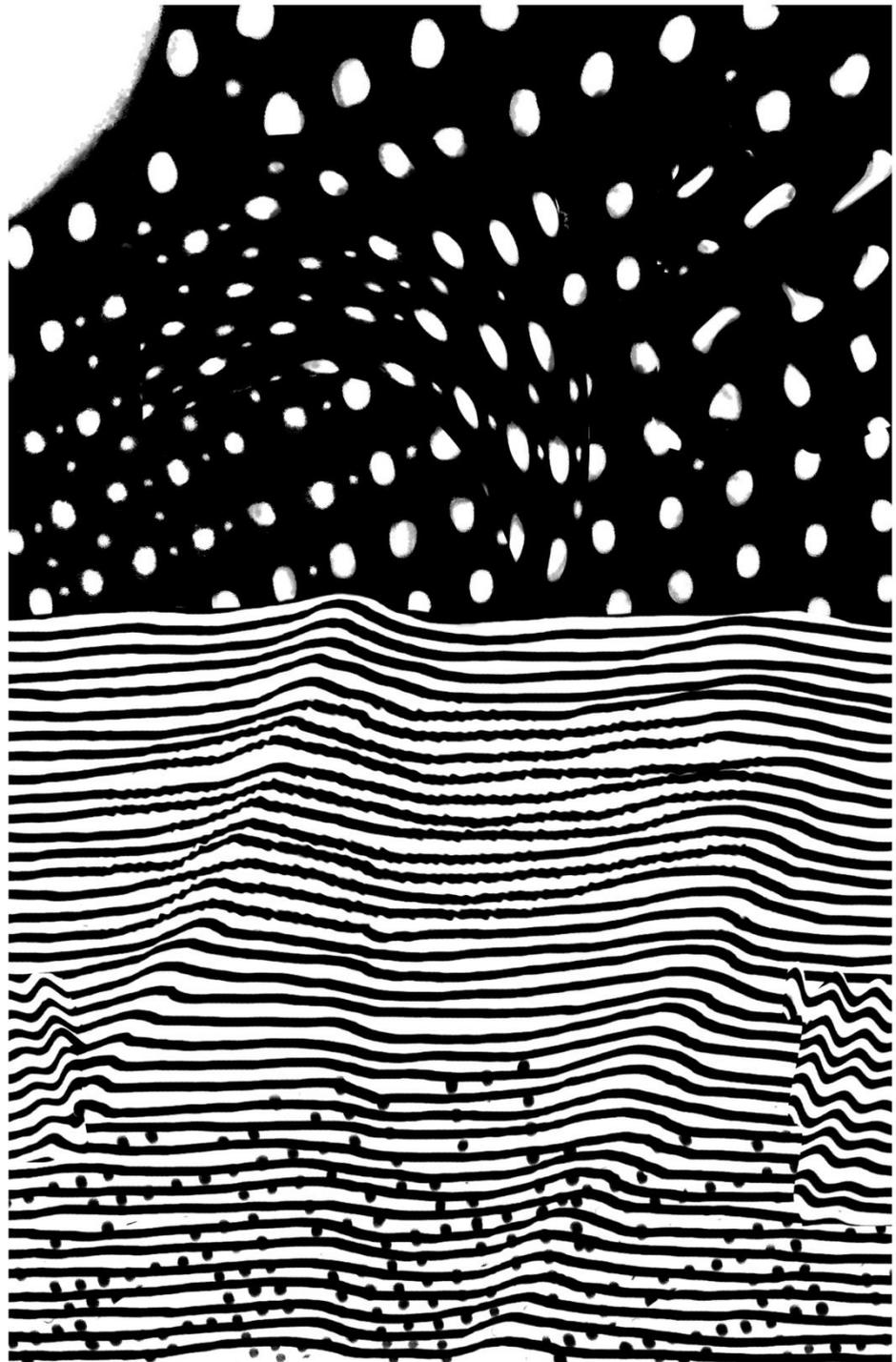
<sup>46</sup> Deleuze (2005).

*Relendo certos textos de Kafka e de Beckett, revejo a que ponto esses autores são atentos a todos os signos de diferenças captadas nos gestos, suas velocidades e lentidões, suas pequenas flexões, coagulações, hesitações, rachaduras e dobras, impossibilidade de fazer e dizer o que quer que seja, em suma, falhamos em tudo, não alcançamos nada de definitivo...*

### **Referências bibliográficas da entrevista:**

- ARTAUD, A. O pesa-nervos. In: GUINSBURG, J. et al. (Org.). *Linguagem e vida Antonin Artaud*. São Paulo: Perspectiva, 1995. p. 209-212.
- BARTHES, R. *O império dos signos*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- DELEUZE, G. *Lógica do Sentido*. São Paulo: Perspectiva, 1988.
- \_\_\_\_\_. *A imagem-tempo*. São Paulo: Brasiliense, 2005. Coleção: Cinema, v. 2.
- \_\_\_\_\_. *Francis Bacon: lógica da sensação*. Rio de Janeiro, J. Zahar, 2007.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 1995a. v. 1.
- \_\_\_\_\_. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 1995b. v. 2.
- \_\_\_\_\_. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 1996. v. 3.
- \_\_\_\_\_. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 1997a. v. 4.
- \_\_\_\_\_. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 1997b. v. 5.
- \_\_\_\_\_. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2010.
- PASSOS, E.; BARROS, R. B. A construção do plano da clínica e o conceito de transdisciplinaridade. *Psicologia: Teoria e Pesquisa, Brasília*, v. 16, n. 1, p. 71-79, jan./abr. 2000. CrossRef.
- \_\_\_\_\_. Complexidade, transdisciplinaridade e produção de subjetividade. In: FONSECA, T. M. G.; KIRST, P. G. (Org.). *Cartografias e devires: a construção do presente*. Porto Alegre, 2003. p. 81-89.
- RAUTER, C. *Clínica do esquecimento*. Rio de Janeiro: EDUFF, 2013.
- UNO, K. *A gênese de um corpo desconhecido*. São Paulo: n-1, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Guattari confrontações: conversas com Kuniichi Uno e Laymert Garcia dos Santos*. São Paulo: n-1, 2016.

Gravura *Mínimo desvio* de Gabriel Pardal



"MÍNIMO DESVIO" \_\_ Gabriel Pardal

## Inacabamento perpétuo

*O vivente não pode coincidir inteiramente com a velocidade daquilo que o impele, o desborda e lhe escapa: o grande sopro ou alento ou vento. Quer se o chame de virtual, de todo não dado, de plano de imanência, apeíron ou fora, é sempre a partir desse vento e das partículas ínfimas que carrega que se decide, nesse misto de acaso e necessidade, o turbilhão da estonteante diferença.*

Peter Pál Pelbart

Não há finalização possível para esta tese – comentários finais, conclusão, qualquer coisa que o valha. O tema do inacabamento perpétuo que a percorreu desde o início se fez como título desses últimos registros e também foi alçado a nomenclatura principal. Do precisamente incerto como estado nascente de seres que aumentam a nossa realidade, que nos transformam, passando por nos tomarmos como uma obra por fazer – sempre incompleta, cujos delineamentos devem ser instaurados –, chegamos ao tempo e suas dimensões heterogêneas, que invocam a cada vez uma atualização que se dá por conexões aberrantes. Desses enfrentamentos percorridos, foram saltando as questões das intensidades, do mínimo desvio, daquilo que insiste na superfície dos corpos promovendo diferenciações.

O Protocolo Ambulante, “a clínica como desvio” não é exatamente um método clínico, é mais uma ação própria à vida mesma. Mas a clínica como desvio lança os sentidos para o encontro com essa atividade vital. Qual seja, aquela da arte que a vida apresenta de se intensificar através de suas passagens, de acolher e sentir suas diferenças, seu não-senso. Seu jeito de obra por fazer, com as instabilidades e ambiguidades que marcam sua navegação errante. Que o precisamente incerto se dê existência (e existências) afora, já pudemos afirmar. Entretanto, se faz importante afirmar também o privilégio que pessoas que exercem a clínica têm de estar na presença e atitude de instaurar seres que poderiam passar despercebidos.

É certo, portanto, que muitas instaurações se dão distantes do encontro clínico e isso só diz da potencialidade e da insistência da vida. Se já pude dizer que a clínica é um “laboratório privilegiado” dessas ocorrências, agora vou além: ela talvez seja um protótipo delas. No sentido de que quem experimenta esse exercício – terapeutas tanto quanto clientes – se torna mais

hábil, tem mais aguçada essa sensibilidade de dar passagem às existências mínimas no encontro com o virtual. Faz, portanto, da fragilidade constitutiva do corpo uma força que leva o pensamento cada vez mais além.

### **O sonho do octógono**

Entre o primeiro e o segundo turno das conturbadas eleições presidenciais de 2018, período que coincidiu com a finalização da tese, produziu-se em mim (indefinição do verbo proposital) o sonho do octógono:

*Bolsonaro havia ganhado as eleições e uma de suas primeiras ações como presidente foi um pronunciamento em cadeia nacional, cuja mensagem era que as diferenças seriam extintas. Não me lembro ao certo do que ele falava, mas a sensação que me dava era próxima da que me foi relatada por aqueles que viveram o decreto do AI-5. Prontamente eu saía à rua com alguns amigos dentro de uma caminhonete Chevrolet Veraneio, que habita minhas lembranças infantis cariocas como o “camburão da Polícia Militar” dos anos 80 e 90, mas no sonho tal carro era de uma cor dourada. Íamos recolhendo os “nossos”, ou seja, amigos e conhecidos que seriam perseguidos por Bolsonaro e sua sede de eliminação; tal qual as antigas carrocinhas que apanhavam cachorros perdidos nas ruas. Nos dirigíamos para uma espécie de vilarejo/condomínio, onde passaríamos a viver juntos em comunidade, protegendo-nos uns aos outros e nos mantendo à distância do novo governo.*

*Corta para outra imagem:*

*Há um octógono, polígono de oito lados, com volume, sobre um fundo branco. Ele é uma espécie de “tubo” ou cilindro, cujas margens não são definidas por paredes ou limites demarcados, mas posso ainda assim identificar seus oito lados. Dentro dele, caem ou escorrem infinitamente corpos de diferentes tipos: humanos, máquinas, objetos quaisquer; todos guardando intervalos uns dos outros e caindo numa mesma velocidade contínua.*

Com a colaboração de Bet Pacheco, inventei sentidos para esse sonho partindo da expressão de dois planos que, embora se distingam, não se separam. Dois regimes de imagens funcionando como um díptico – cada um

com seu meio ou zona, e comunicando seus níveis respectivos. “Sono, desejo, arte: lugares de entrelaçamento e de ressonância, lugares de luta” (Deleuze 1981, p. 73).

No primeiro “quadro” do díptico, o fato de que tenha usado um “camburão da PM” denuncia que não há nessa atitude algo revolucionário, no sentido de que poderia ser o surgimento do novo no mundo do sonho. Recolher os “nossos”, os diferentes, usando o mesmo dispositivo do poder, apenas deixa entrever uma diversidade homogênea. Que a Chevrolet Veraneio não estivesse com as cores e os símbolos da Polícia Militar é fato menor. As ações que cremos ser inovadoras são muitas vezes cópias dissimuladas do jogo majoritário. Existe, inegavelmente, uma potência nesse travestimento, porém, parece haver na segunda composição do díptico um apontamento relevante.

Em mais uma expressão da conexão com o Oriente que percorreu a tese, dessa vez é a China a ser evocada. Milênios atrás, na tentativa de representar o Céu na Terra, a figura do círculo (céu) foi colocada dentro de um quadrado (terra). Dessa junção, deu-se uma nova figura, o octógono ou Ba Gua (oito lados, em chinês), que vem a ser o símbolo do I Ching. Essa forma inspira movimento e mostra a constante transformação e transitoriedade de todas as coisas. Por ser uniforme, o deslocamento chega a parecer estático, contudo é dinâmico, pois nunca se repete como o Mesmo. Exatamente como os corpos caindo em velocidade contínua dentro do octógono do sonho.

No vazio, todos os átomos caem com velocidade igual: um átomo não é mais ou menos rápido em função de seu peso, mas em função de outros átomos que retardam mais ou menos sua queda. No vazio, a velocidade do átomo é igual ao seu movimento *numa direção única num mínimo de tempo contínuo*. Esse mínimo exprime a menor duração possível durante a qual um átomo se move numa dada direção, antes de poder tomar outra direção sob o choque de um outro átomo. Há pois um mínimo de tempo, não menos que um mínimo de matéria ou de átomo. De acordo com a natureza do átomo, esse mínimo de tempo contínuo remete à apreensão do pensamento. (...) Esta síntese se faz necessariamente num tempo menor que o mínimo de tempo contínuo. Tal é o *clinamen*. (...) O *clinamen* é a determinação original da direção do movimento do átomo. É uma espécie de *conatus*: um diferencial da matéria, e por isso mesmo um diferencial do pensamento. (Deleuze 1969, p. 276).

No simbolismo do octógono, localiza-se ainda a união indissolúvel do espiritual e do material. Entre o Céu e a Terra, articulam-se a alma, a criatividade, o sensório e o plano objetivo, físico, racional. Como se não

bastasse, o número oito (8) ainda é relacionado ao símbolo do infinito:  $\infty$ , o “oito deitado”, não possuindo um ponto de partida ou de término definidos. Embora não queira dizer o mesmo, essa forma me evoca aquela da fita de Moebius, que conheci pela primeira vez por volta dos cinco anos, quando meu pai fazia mestrado no Instituto de Matemática Pura e Aplicada (IMPA). Ele costumava me levar lá, munido de artefatos para desenho e pintura, que me entretinham enquanto ele mergulhava nos estudos.

No andar térreo do prédio encontra-se uma escultura em bronze da Fita de Moebius, que sempre me chamou a atenção. Ela me parecia imensa. Vivi uma enorme surpresa ao visitar o IMPA, novamente com o meu pai, oito (!) anos atrás, e me deparar com a escultura que só era tão grande aos meus olhos de menina. Penso hoje que o deslumbre que eu sentia por essa obra também se devia ao fato de que suas curvaturas contrastavam violentamente com o ambiente austero e silencioso dos matemáticos.

Foram necessárias algumas décadas para que eu fizesse da matemática algo imbricado à vida. Estudar as obras de Deleuze, sobretudo *Diferença e repetição* e as aulas dedicadas a Leibniz (2006), me exigiram o reencontro com a matemática e o pedido de auxílio ao meu pai. Pontos singulares e ordinários, integração, derivada,  $dy/dx$ ... A montagem dos conceitos de intensidades, pequenas percepções, diferenciação, individuação etc. é toda feita em cima do cálculo diferencial.

Parece então que a segunda parte do sonho foi uma maneira de apresentar, de inventar um modo expressivo da matéria intensiva. O díptico não resolve uma dualidade pela via do contraste ou da oposição. A segunda imagem é a da conexão por excelência, a da passagem, a da conjunção disparatada entre céu e terra, a do que só pode ser movimento perpétuo do inacabamento. A composição em dois “quadros” evidencia o umbigo conectivo para o fora de si que não ocorre senão dentro do sonho mesmo. A invenção de novos modos de existência está presente na própria vida, não há transcendência.

\*\*\*

Nada mais próprio ao intensivo do que criar volumes, tal como o octógono tridimensional que me apareceu em fabulações oníricas. Formando um sistema de ecos, de ressonâncias, de comunicação exterior aos termos relacionados, surpreendeu-me a sensação de volume e de movimento que irrompe da ilustração *Mínimo desvio*, do artista e amigo Gabriel Pardal. Eu lhe fiz a encomenda de uma gravura para a tese, sugerindo como ponto de partida para a criação o prólogo Protocolo Ambulante, por conter em si (talvez de modo virtual) todas as questões desdobradas posteriormente.

Gabriel conta que leu o texto diversas vezes e que tentou colocar em desenho aquilo que sentiu e pensou *com* ele. Trabalhou com padrões clássicos – pontos e linhas – e produziu uma torção, dando essa ideia de volume e de movimento, de profundidade e de relevo. A impressão que se tem é de que a imagem sai da página e/ou se afunda nela. A meu ver, brincando com o traçado, ele retratou o *clinamen*. Por isso batizei a gravura, com seu consentimento e gosto, de *Mínimo desvio*. E o “volume”, como signo operador de sentido, fez o liame entre a ilustração e o sonho, o que reconfigurou a minha ideia inicial – que seria de apresentá-la próxima ao Protocolo Ambulante – fazendo-a preceder esses últimos escritos. Até o fim, situação questionante da *tese por fazer*, inacabamento perpétuo. E como poderia ser diferente?

## Referências Bibliográficas

- ALTHUSSER, L. (1982). A corrente subterrânea do materialismo do encontro. Em: *Crítica Marxista*, São Paulo, Ed. Revan, v.1, n.20, 2005. p.9-48.
- ARTAUD, A. (1995). O pesa-nervos. In: GUINSBURG, J. et al. (Org.). *Linguagem e vida Antonin Artaud*. São Paulo: Perspectiva. p. 209-212.
- ATLAN, H. (2009). Le décret de la volonté. Em: JAQUET, C.; SÉVÉRAC, P.; SUHAMY, A. (orgs.). *La théorie spinoziste des rapports corps/esprit et ses usages actuels*. Paris: Hermann éditeurs. p. 141-162.
- BERGSON, H. (1896). *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BONDÍA, J. L. (2002) Notas sobre a experiência e o saber de experiência. Em: *Revista Brasileira da Educação*. No. 19, Jan/Fev/Mar/Abr, Rio de Janeiro: ANPED. p. 19-28.
- CAMELIER, J. (2017). Conversas precisamente incertas com Kuniichi Uno. Em: *Fractal: Revista de Psicologia*, v. 29, n. 2, maio-ago 2017. p. 219-222.
- DELEUZE, G. (1953). *Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. São Paulo: Editora 34, 2008.
- \_\_\_\_\_ (1962). *Nietzsche e a filosofia*. Porto: Rés-Editora, 2001.
- \_\_\_\_\_ (1966). *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 2008.
- \_\_\_\_\_ (1967a). *Sacher-Masoch: o frio e o cruel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
- \_\_\_\_\_ (1967b). O método da dramatização. Em: DELEUZE, G. (1953-1974). *A ilha deserta e outros textos*. Edição preparada por David Lapoujade. São Paulo: Iluminuras, 2006. p. 129-154.
- \_\_\_\_\_ (1967c). Conclusões sobre a vontade de potência e o eterno retorno. Em: DELEUZE, G. (1953-1974). *A ilha deserta e outros textos*. Edição preparada por David Lapoujade. São Paulo: Iluminuras, 2006. p. 155-166.
- \_\_\_\_\_ (1968). *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- \_\_\_\_\_ (1969). *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- \_\_\_\_\_ (1978). *Kant y el tiempo*. Buenos Aires: Cactus, 2008.
- \_\_\_\_\_ (1978-1981). *Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)*. Fortaleza: EdUECE, 2009.
- \_\_\_\_\_ (1981). *Francis Bacon: lógica da sensação*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.
- \_\_\_\_\_ (1985). *A imagem-tempo: cinema 2*. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- \_\_\_\_\_ (1986). *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2013.
- \_\_\_\_\_ (1993). Sobre quatro fórmulas poéticas que poderiam resumir a filosofia kantiana. Em: *Crítica e clínica*. São Paulo: Editora 34, 2008. p. 36-44.

- \_\_\_\_\_ (2006). *Exasperación de la filosofía: el Leibniz de Deleuze*. Buenos Aires: Cactus.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (1972). *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. São Paulo: Editora 34, 2010.
- \_\_\_\_\_ (1980a). *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol.5*. São Paulo: Editora 34, 2012.
- \_\_\_\_\_ (1980b). *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol.4*. São Paulo: Editora 34, 2008.
- \_\_\_\_\_ (1991). *O que é a filosofia?*. São Paulo, Editora 34, 2009.
- DELEUZE, G. & PARNET, C. (1977). *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998.
- DELIGNY, F. (2013). Jangada. Em: *Cadernos de subjetividade - Núcleo de estudos e pesquisas da subjetividade do programa de estudos pós-graduados em psicologia clínica da PUC-SP – n. 15*. p. 89-90.
- \_\_\_\_\_ (2015). *O aracniano e outros textos*. São Paulo: n-1 edições.
- ERNOUT, A. & MEILLET, A. (1932). *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Paris: Librairie C. Klincksieck.
- FOUCAULT, M. (1963). *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.
- GIDE, A. (1902). *O imoralista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.
- GOETHE, J. W. (1809). *Afinidades eletivas*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2014.
- GUATTARI, F. (1992). *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Editora 34, 2006.
- \_\_\_\_\_ (1993). Guattari, o paradigma estético [Entrevista realizada por Fernando Urribarri]. Em: *Cadernos de subjetividade/PUC-SP – v.1 n.1(1993)*. p. 29-34.
- HARAWAY, D. (2009). Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. Em: TADEU, T. (2009). (org. e trad.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica. p. 33-118.
- HAUMONT, A. (2002). L'individuation est-elle une instauration? Autour des pensées de Simondon et de Souriau. Em: CHABOT, P. (org.) (2002). *Simondon*. Paris: Vrin. p. 69-88.
- LAPOUJADE, D. (2007). *William James, a construção da experiência*. São Paulo: n-1 edições, 2017.
- \_\_\_\_\_ (2014). *Deleuze, os movimentos aberrantes*. São Paulo: n-1 edições, 2015.
- \_\_\_\_\_ (2017). *As existências mínimas*. São Paulo: n-1 edições.
- LATOUR, B. (2009). Sur un livre d'Etienne Souriau: Les Différents modes d'existence. Versão 2009. Disponível em <<http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/98-SOURIAU-FR.pdf>>. Acesso em: abril 2018.

- \_\_\_\_\_ (2012). *Enquête sur les modes d'existence – Une anthropologie des Modernes*. Paris: La Découverte.
- LATOURE, B. & STENGERS, I. (2009). Le sphinx de l'oeuvre. Em: SOURIAU, E. (1943). *Les différents modes d'existence*. Paris: PUF, 2009. p. 1-75.
- LOURAU, R. (1997). Implicação: um novo paradigma. Em: ALTOÉ, S. (Org.). *Analista Institucional em tempo integral*. São Paulo: Hucitec, 2003. p. 246-257.
- MACHADO, J. P. (1952). *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Lisboa: Confluência, 1967.
- MASSUMI, B. (2016). O capital (se) move. Em: [Vários autores]. *Caixa Pandemia de cordéis*. São Paulo: n-1 edições.
- NEGRI, T. (1997). *Exil*. Paris: Éditions Mille et Une Nuits.
- NIETZSCHE, F. (1882) *Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras. 2009.
- \_\_\_\_\_ (1883-1885). *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- \_\_\_\_\_ (1885) Fragmento póstumo, junho-julho 1885, 38 [12]. Em: *Werke Kritische Gesamtausgabe*. Edição crítica organizada por G. Colli e M. Montinari, Berlim, Walter de Gruyter & Co, 1967/1978, vol.11; Ed. Fr. Paris: Gallimard, 1977.
- \_\_\_\_\_.
- PASSOS, E.; BARROS, R. B. (2000). A construção do plano da clínica e o conceito de transdisciplinaridade. Em: *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, Brasília, v. 16, n. 1, p. 71-79, 2000.
- \_\_\_\_\_ (2003). Complexidade, transdisciplinaridade e produção de subjetividade. In: FONSECA, T. M. G.; KIRST. P. G. (Org.). *Cartografias e devires. A construção do presente*. Porto Alegre, 2003, v. 1, p. 81-89.
- PELBART, P. P. (1998). *O tempo não-reconciliado: imagens de tempo em Deleuze*. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- \_\_\_\_\_ (2014). Por uma arte de instaurar modos de existência que “não existem”. In: Bienal de São Paulo. (Org.). *Como falar de coisas que não existem*. 1ed. São Paulo: Bienal de São Paulo, 2014, v. 1, p. 250-265.
- PESSOA, F. (1965). Organização, Introdução e Notas de Maria Aliete Galhoz. Rio de Janeiro: Companhia José Aguilar Editora.
- PIZARRO, A. (2012). *Hábito, Memória e Acontecimento: o problema do tempo em Deleuze*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Departamento de Filosofia/PUC-Rio.
- PONGE, F. (1984). *Pratiques d'écriture ou l'inachèvement perpétuel*. Paris: Hermann.
- PRECIADO, P. B. (2014). *Manifesto contrassexual*. São Paulo: n-1 edições.
- RAUTER, C. (2013). *Clínica do esquecimento*. Rio de Janeiro: EDUFF.
- RAVAISSON, F. (1938). *De l'habitude*. Paris: Éditions Allias, 2007.

SERRES, M. (1977). *O nascimento da física no texto de Lucrecio: correntes e turbulências*. São Paulo: UNESP; São Carlos: EdUFSCAR, 2003.

SIMONDON, G. (2005). *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Millon, 2013.

SOURIAU, E. (1943). *Les différents modes d'existence*. Paris: PUF, 2009.

\_\_\_\_\_ (1956). Du mode d'existence de l'oeuvre à faire. Em: *Les différents modes d'existence*. Paris: PUF, 2009. p. 195-217.

SPINOZA, B. *Ética*. Tradução e notas por Tomaz Tadeu. Edição bilíngue: Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

TITO LUCRÉCIO CARO. (1985). *Da natureza*. Em: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural. p. 31-143.

ULPIANO, C. (1994a). *Aula de 19/05/1994 transcrita – A filosofia do ser e a filosofia do extra-ser: Platão, Aristóteles e os estoicos*. Disponível em: <https://acervoclaudioulpiano.com/2010/04/26/aula-de-19051994-a-filosofia-do-ser-e-a-filosofia-do-extra-ser-platao-aristoteles-e-os-estoicos-2/>. Acesso em: 11-nov-2017.

\_\_\_\_\_ (1994b). *Aula de 05/05/1994 transcrita – Produzir seu próprio inconsciente II*. Disponível em: <https://acervoclaudioulpiano.com/2010/09/01/aula-de-05051994-produzir-seu-proprio-inconsciente-ii-2/>. Acesso em: 15-nov-2017.

\_\_\_\_\_ (1995). *Aula de 19/07/1995 transcrita – Plano de imanência: esse turbilhão de luz*. Disponível em: <https://acervoclaudioulpiano.com/2017/11/27/aula-de-19071995-plano-de-imanencia-um-fulgor-de-luz-dourada/>. Acesso em: 22-jan-2018.

UNO, K. (2012a). *Corpo-gênese ou tempo-catástrofe – em torno de Tanaka Min, Hijikata e Artaud*. Em: *A gênese de um corpo desconhecido*. São Paulo: n-1 edições. p. 55-67.

\_\_\_\_\_ (2012b). *Hijikata e o devir na dança*. Em: *A gênese de um corpo desconhecido*. São Paulo: n-1 edições. p. 45-52.

\_\_\_\_\_ (2016). *Guattari confrontações: conversas com Kuniichi Uno e Laymert Garcia dos Santos*. São Paulo: n-1 edições.

\_\_\_\_\_ (2018). *Hijikata Tatsumi: pensar um corpo esgotado*. São Paulo: n-1 edições.

ZOURABICHVILI, F. (1994). *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*. São Paulo: Editora 34, 2016.