

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ  
FACULDADE DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA-DOUTORADO**

**SARAH BERNADETTE DE CARVALHO ALCANTARA**

**A POTÊNCIA DO RECÉM-NASCIDO PREMATURO  
Um pensamento médico- filosófico**

**CURITIBA  
2021**

**SARAH BERNADETTE DE CARVALHO ALCANTARA**

**A POTÊNCIA DO RECÉM-NASCIDO PREMATURO:  
um pensamento médico-filosófico**

Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, sob orientação do Prof. Dr. Eladio Constantino Pablo Craia.

**CURITIBA**

**2021**

Dados da Catalogação na Publicação  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná  
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR  
Biblioteca Central  
Luci Eduarda Wielganczuk – CRB 9/1118

A347p  
2021

Alcantara, Sarah Bernadette de Carvalho  
A potência do recém-nascido prematuro : um pensamento  
médico-filosófico / Sarah Bernadette de Carvalho Alcantara ; orientador:  
Eladio Constantino Pablo Craia. – 2021.  
157 f. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba,  
2021  
Bibliografia: f. 151-157

1. Filosofia. 2. Deleuze, Giles, 1925-1995. 3. Guattari, Felix, 1930-1992.  
4. Medicina – Filosofia. I. Craia, Eladio Constantino Pablo. II. Pontifícia  
Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.  
III. Título.

CDD 20. ed. – 100

**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE TESE N.º 52  
DEFESA PÚBLICA DE TESE DE DOUTORADO DE**

**Sarah Bernadette de Carvalho Alcântara**

Aos dezessete dias do mês de junho de dois mil e vinte e um, às 14h, reuniu-se por videoconferência a Banca Examinadora constituída pelos professores: Prof. Dr. Eladio Constantino Pablo Craia, Prof. Dr. Francisco Verardi Bocca, Prof. Dr. Eduardo Ribeiro da Fonseca, Prof. Dr. Paulo Vieira Neto e Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Regina Helena Sarpa Schöpke para examinar a Tese da doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, **Sarah Bernadette de Carvalho Alcântara**, ano de ingresso 2016, intitulada A POTÊNCIA DO RECÉM-NASCIDO PREMATURO: UM PENSAMENTO MÉDICO-FILOSÓFICO. Após apresentação e defesa da Tese, a doutoranda foi APROVADA pela Banca Examinadora. Proclamados os resultados, o Presidente da banca CONFERE a candidata o título de Doutora em Filosofia. A sessão encerrou-se às 16:45. Os avaliadores participaram da defesa por videoconferência e estão de acordo com os termos acima descritos. Para constar, lavrou-se a presente Ata, que vai assinada pelo Presidente da banca e pela coordenação do Programa.

Presidente:

Prof. Dr. Eladio Constantino Pablo Craia – PUCPR



Convidado Interno:

Prof. Dr. Francisco Verardi Bocca – PUCPR Participação por videoconferência

Convidado Interno:


Prof. Dr. Eduardo Ribeiro da Fonseca – PUCPR Participação por videoconferência

Convidado Externo:

Prof. Dr. Paulo Vieira Neto – UFPR Participação por videoconferência

Convidada Externa:

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Regina Helena Sarpa Schöpke - UERJ Participação por videoconferência



**Prof. Dr. Cesar Candioto**  
Coordenador do Programa de Pós-  
Graduação em Filosofia – *Stricto Sensu*



**“Há, portanto, fora de nós muitas coisas que nos são úteis, e que, por isso, devem ser desejadas. Entre elas não podemos conceber nenhuma preferíveis às que estão inteiramente de acordo com a nossa natureza. Com efeito, se, por exemplo, dois indivíduos, absolutamente da mesma natureza, unem-se um ao outro, formam um indivíduo duas vezes mais poderoso que cada um deles separadamente. Portanto, nada mais útil ao homem que o homem”**  
**(Espinosa)**

**Aos bons e intensos encontros, à cada um deles!**

**À Filosofia, representada aqui, pelos professores da banca que, gentilmente, se propuseram a olhar sobre a potência do recém-nascido prematuro.**

**Aos Filósofos: Prof Eladio Craia e Prof<sup>a</sup> Clarissa Alcantara que, penetrando nas dobras deste texto, com rigoroso saber e singular gentileza, lançaram em vôo de produção, toda possibilidade de potência.**

**Muito Obrigada!**

## RESUMO

A filosofia de Gilles Deleuze, assim como a produzida em comum com Guattari, torna possível a análise proposta nesta pesquisa de um novo conceito epistemológico sobre o recém-nascido prematuro. Frente à evolução da tecnologia, surge um modo de ser técnico que, direcionado a uma área da medicina, torna possível a continuidade da vida de bebês nascidos antes das trinta e sete semanas de gestação: a neonatologia, caracterizada por avanços tecnológicos cada vez mais complexos. Qual é o modo de ser deste prematuro, presente na era moderna da técnica? Trata-se da proposta de movimento entre a filosofia e a ciência médica, na medida em que se entende o contínuo fluxo de intensidades entre estas áreas do conhecimento, tornando-as campos inventivos de produção. Na exposição desse território de possibilidades, o prematuro é apresentado, no primeiro capítulo desta tese, em seu corpo organizado e classificado pela medicina. Definições, classificações de risco, prognósticos, são cuidadosamente relatados. Em seguida, a linha de abordagem se desdobra num estudo que percorrerá pontos estratégicos da cartografia do pensamento de Gilles Deleuze, onde se operam conceitos que tornam vigorosa a proposta descrita, sobretudo seu pensamento a cerca da diferença. É esta *pura diferença* que, articulada aos conceitos de virtual e atual, possibilita tecer, a partir da filosofia da técnica uma linha de comunicação entre o criador de conceitos e o cientista do corpo biológico. Finalmente, um movimento de potência revelada como acontecimento é desenvolvida e viabilizada. Esta pesquisa propõe não o estudo de particularidades de uma população específica, a do prematuro, mas, a reinvenção de um movimento outro que a atravessa e que a revela para além de sua identidade e limites biológicos do seu corpo.

**Palavras-Chave:** Deleuze. Guattari. Filosofia da Técnica. Medicina. Potência.

## ABSTRACT

The philosophy of Gilles Deleuze, as well as that produced in common with Guattari, makes possible the analysis proposed in this research of a new epistemological concept about the premature newborn. Faced with the evolution of technology, a way of being technical arises that, directed to a field of medicine, makes it possible to continue the life of babies born before thirty-seven weeks of gestation: neonatology, characterized by increasingly complex technological advances. What is this premature's way of being, present in the modern era of technique? It is the proposal of movement between philosophy and medical science, insofar as it is understood the continuous flow of intensities between these areas of knowledge, making them inventive fields of production. In the presentation of this territory of possibilities, the premature infant is presented, in the first chapter of this thesis, in his body organized and classified by medicine. Definitions, risk ratings, prognosis, are carefully reported. Then, the line of approach unfolds in a study that will go through strategic points in the cartography of Gilles Deleuze's thought, where concepts operate that make the described proposal vigorous, especially his thinking about difference. It is this pure difference that, linked to the concepts of virtual and current, makes it possible to weave, based on the philosophy of technique, a line of communication between the creator of concepts and the scientist of the biological body. Finally, a movement of Potentiality.revealed as an event is developed and made possible. This research proposes not the study of the particularities of a population that specifies the premature, but the reinvention of a movement that goes through it and that reveals it beyond its identity and the biological limits of its body.

**Keywords:** Deleuze. Philosophy of Technique. Medicine. Potentiality.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>7</b>
<b>CAPITULO I – O RECÉM-NASCIDO PREMATURO: ASPECTOS CONCEITUAIS</b>	
<b>DA PREMATURIDADE SOB A ÓTICA MÉDICA</b> .....	<b>11</b>
1.1 CONHECENDO O RECÉM-NASCIDO .....	11
1.2 ALGUNS ASPECTOS EPIDEMIOLÓGICOS DA PREMATURIDADE .....	12
1.3 MORTALIDADE .....	13
1.4 PREMATURIDADE: UMA SITUAÇÃO CONSIDERADA DE RISCO .....	15
1.5 REPERCUSSÕES DA PREMATURIDADE .....	15
1.6 DESENVOLVIMENTO NEURO-PSICO-MOTOR DO PREMATURO .....	17
1.7 ASPECTOS PSÍQUICOS DO PREMATURO .....	20
1.7.1 Uma Pragmática Esquizoanalítica .....	22
<b>CAPITULO II – "AS SINGULARIDADES MÓVEIS, LADRAS E VOADORAS,</b>	
<b>QUE PASSAM DE UM A OUTRO, QUE ARROMBAM, QUE FORMAM</b>	
<b>ANARQUIAS COROADAS, QUE HABITAM UM ESPAÇO NÔMADE"</b> .....	<b>25</b>
2.1 A PURA DIFERENÇA .....	26
2.2 A DIFERENÇA COMO PRODUÇÃO NÃO NEGATIVA .....	30
2.3 ENTRE A FILOSOFIA DA DIFERENÇA E A FILOSOFIA DA	
REPRESENTAÇÃO .....	32
2.4 CRITICA À NEGATIVIDADE .....	38
2.5 POTÊNCIA EM ESPINOSA .....	41
2.5.1 Força de Existir ou Potência de Agir .....	43
2.5.2 Espinosa e os Três Tipos de Ideia .....	45
2.5.3 Espinosa e os Três Gêneros do Conhecimento .....	48
2.5.4 O Que Pode Um Corpo? .....	51
2.5.5 Considerações Sobre a Liberdade .....	54
2.6 POTÊNCIA EM DELEUZE .....	55
2.6.1 Univocidade .....	56
2.6.2 Os Filósofos da Univocidade .....	59
2.6.3 Multiplicidade .....	62
2.6.4 O Plano de Imanência .....	69
2.6.5 Corpo Sem Órgãos .....	73
2.6.6 A Produção Desejante e o Inconsciente Maquínico .....	80



2.6.7 Deleuze e Espinosa.....	84
<b>CAPITULO III – A FILOSOFIA DA TÉCNICA .....</b>	<b>86</b>
3.1 A FILOSOFIA E A TÉCNICA.....	87
3.2 A TÉCNICA ENQUANTO FILOSOFIA: UM CAMINHO À MARGEM .....	93
3.2.1 Gilbert Simondon.....	95
3.3 “A ESSÊNCIA DA TÉCNICA NÃO É DE MODO ALGUM ALGO TÉCNICO” - MARTIN HEIDEGGER.....	99
3.4 A DIFERENÇA ENTRE FILOSOFIA DA TÉCNICA E FILOSOFIA DA TECNOLOGIA .....	103
3.5 O MODO DE SER TÉCNICO.....	105
3.5.1 O Encontro com Hume.....	107
3.5.2 O Tempo em Sínteses Passivas e Ativas.....	108
3.5.3 O Encontro com Bergson .....	110
3.5.4 Deleuze e o Virtual .....	113
3.5.5 Virtualizar .....	114
3.5.6 A Filosofia da Técnica em Seu Devir-Virtual .....	115
3.6 A MEDICINA, UM AGENCIAMENTO PRIVILEGIADO?.....	119
3.6.1 Medicina Saúde e Doença .....	121
3.6.2 Um pontual encontro com Foucault sob o olhar de Deleuze .....	122
3.6.3 A Medicina e o Corpo.....	128
3.6.4 Medicina e Amor .....	131
3.6.5 Vida e Morte.....	132
3.6.6 A Pandemia.....	134
<b>CAPITULO IV – O RECÉM-NASCIDO PREMATURO COMO POTÊNCIA.....</b>	<b>136</b>
4.1 O PREMATURO E SEU MODO TÉCNICO DE SER .....	138
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>143</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>151</b>

## INTRODUÇÃO

Esta pesquisa surge entre minha prática médica e o encontro com a filosofia, especificamente, com o pensamento de Gilles Deleuze e sua produção com Félix Guattari. Tal conexão, extraída de intensidades não controláveis por uma lógica racional e, sim, sensível, permite a instauração desse campo de investigação sobre a condição do prematuro, suas multiplicidades e metamorfoses agenciadas pelo aparato técnico, cabendo-lhe a pergunta: “com que Corpo Sem Órgãos, ele faz convergir o seu?”<sup>1</sup>

Operar com a filosofia que explicita a relação diferencial entre poder e potência, poder *sobre* a vida (biopoder) e poder *da* vida (biopotência), observada na prática médica e focada no período neonatal, compõe a trama desta pesquisa que desvenda, no corpo sensível do prematuro, o que foi articulado em ideia como estratégia biopolítica da medicina.

O que acontece a esta população específica, a do prematuro, ou seja, bebês nascidos com idade gestacional, menor que 37 semanas? Existe algo mais a ser desvendado nos conceitos baseados na ciência da evidência? A ciência médica abarca o conhecimento e compreensão desse prematuro, suas relações, sua singularidade, seu explícito poder da vida? Pode esta filosofia, com sua pragmática, afetar os modos de compreensão hegemônicos da medicina?

O conteúdo a ser desenvolvido segue os passos nômades do pensamento de Deleuze-Guattari, que agenciaram a filosofia à vida, à arte, à política, à educação e, neste caso, à saúde. A citação que segue abaixo refere-se ao conceito enquanto vida, portanto, à filosofia enquanto vida, colocada em destaque pelo fato de emoldurar o possível e discutível papel dos processos ontológicos como norteadores de visões conceituais em áreas comumente tidas como experimentais.

O conceito é definido como um incorpóreo que se encarna e se efetua nos corpos, o conceito é somente intensidades. A filosofia não está separada da vida. O conceito é um ato de pensamento. Pensamento-vida. Perguntar, então, como a filosofia funciona seria o mesmo que perguntar como

---

<sup>1</sup>DELEUZE, G; GUATTARI, F. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira. 1. ed. São Paulo: Ed. 34, 1996, v. 3. p. 12. A expressão “Corpo Sem Órgãos” é de autoria de Antonin Artaud, em sua transmissão radiofônica, realizada em 28 de novembro em 1947, intitulada “Para acabar com o juízo de Deus”. Deleuze-Guattari, no capítulo do v. 3 de Mil Platôs intitulado, “28 de novembro de 1947 – como criar para si um Corpo Sem Órgãos” declaram que o *Corpo Sem Órgãos* “não é uma noção, um conceito, mas antes uma prática, um conjunto de práticas”.

funciona a vida? Perguntar como funciona a vida é expor o pensamento em seu fazer, como ato de criação? [...] Algo se move, desloca-se, afeta-se, contrai-se, expande-se, mistura-se, reinventa-se, cria-se. Pensar é ato criador, inventa a vida<sup>2</sup>.

Neonatologia é a área do conhecimento médico caracterizada por avanços técnicos, talvez, uma das mais agressivas especialidades composta por protocolos fixos de atendimento. Seu objeto de cuidado, entre outros, é o bebê prematuro, um ser em formação que, menos comprometido com as marcas externas, é um produtor e depositário de intensidades. A unidade de tratamento intensivo (UTI) que o acolhe, é um ambiente permeado pelo *biopoder*, o qual deveria responder o poder da vida (biopotência). Com objetivo de proporcionar vida, embasado nos conceitos de doença e saúde, a UTI compromete-se com o cuidado amparado nas verdades categorizadas em identidades, em protocolos rígidos, e flexibilizadas pela singularidade do prematuro em questão. Nesse ambiente, permanece inacessível o bebê em sua silenciosa potência subtraída da multiplicidade a ser *com-posta*<sup>3</sup>. Este estudo não se propõe a conclusões ou resoluções baseadas em estatísticas, mas a lançar um olhar sobre um modo de ser técnico, abrindo espaço a novas conexões. Se as pesquisas quantitativas aprovam e legitimam as condutas baseadas em evidências, o prematuro mantém sua univocidade subtraída do todo e com ela traz novas percepções. Com isto, um movimento se faz no sentido de repensar as rotinas, comprometendo-se não com o conceito das generalidades, e sim, com o concreto das singularidades. Na intersecção filosofia da técnica e recém-nascido prematuro, cria-se um espaço de ressonância entre filosofia e medicina. Desse agenciamento surgem dois pontos totalmente entrelaçados: o primeiro, fala do conceito de diferença, que levantaria a questão quanto às práticas baseadas em evidências estatísticas que induziriam ou não ao comportamento massificado. O segundo, embasado no estudo da filosofia da técnica, diz respeito ao recém-nascido prematuro enquanto potência, incluído em um novo conceito que denuncia um modo técnico de ser. A pura diferença acontece no *corpo* para além de seus limites biológicos e organizados, traduzido no modo de existência do recém-nascido prematuro.

---

<sup>2</sup>ALCANTARA, C. C. **Corpoalingua**: performance e esquizoanálise. 1.ed. Curitiba, PR: CRV, 2011, p. 227-228.

<sup>3</sup>Idem. p. 148, p. 174. Que corpo não é único em sua diferença? a diferença pura não é subordinada ao uno. N-1: *dimensão n-1*: o um retirado da multiplicidade a ser com-posta. / o *um* subtraído de uma multiplicidade a-centrada, feita de direções movediças, metamorfoseante.

A tese está dividida em quatro capítulos. O primeiro capítulo apresenta o recém-nascido prematuro do ponto de vista médico, suas definições embasadas na ciência da evidência, apontando as questões filosóficas que nortearam a produção de uma outra lógica. Quem é o recém-nascido prematuro? Por quais territórios ele pode se movimentar em conexões mutantes a serem percebidas? Como o pensamento médico e filosófico podem produzir sentido ao acontecimento do recém-nascido prematuro? O segundo capítulo se ocupa dos conceitos filosóficos que norteiam a trajetória desta pesquisa<sup>4</sup>. Na medida em que o conceito de Potência é alvo para este conhecimento, outro filósofo é destaque enquanto inspiração de Deleuze: Espinosa e sua lógica reveladora do encontro de corpos. A terceira etapa inaugura o aspecto ligado à filosofia da Técnica. Em primeira instância, surge a questão: como o domínio da técnica produz o modo de ser técnico? A medicina, mais especificamente a neonatologia, participa deste acontecimento intervindo no modo de representar a vida, saúde, doença e morte. Ora, dado que nossa época é técnica, estas noções se desdobram em um novo plano, caracterizado pela organização em torno de métodos científicos altamente tecnificados. Neste horizonte, como é o modo de ser técnico do recém-nascido prematuro? O quarto capítulo apresenta a proposta de uma nova concepção para o recém-nascido prematuro. Nela, estará sua potência como pura diferença, o modo como produz para si um Corpo Sem Órgãos. Esta percepção encontra seu campo quando pensa a filosofia da técnica a partir de Deleuze. Segundo Craia<sup>5</sup>, o ser é produção de diferença, deflagrada a partir da dinâmica do virtual e do atual que aborda os conceitos sobre o real na sua dimensão produtiva e a técnica sob esta perspectiva é entendê-la como o grande horizonte das produções singulares e múltiplas. Uma vida, uma morte, uma trajetória e suas vicissitudes que se multiplicam em atualidades singulares.

A potência do recém-nascido prematuro é o encontro entre a filosofia e a medicina. Muitos conceitos foram abordados (imanência, univocidade, multiplicidade, diferença, repetição, técnica, virtual, atual, Corpo Sem Órgãos, poder e potência) e, propositalmente, foram deixados em aberto. Não há como, no uso

---

<sup>4</sup> ALCANTARA, S. B. C. “O que pode um corpo?” **Espinosa e Deleuze, a produção rizomática do desejo**. 2015. 89 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2015. O primeiro capítulo desta tese é baseado no trabalho de dissertação de mestrado citado nesta referência

<sup>5</sup> Escritos do Professor Eladio Craia no exercício da orientação desta pesquisa em 2018.

prático e teórico desta filosofia e desta medicina que vivo, encerrar-me em círculos e linhas retas de início e fim conclusivos. Trata-se de adentrar às passagens que elas inspiram para investigar este “entre” onde vive o recém-nascido prematuro. Existem, sim, a constatação que os conceitos produzidos por estes filósofos se entrelaçam para revelar uma lógica intuitiva que, em última análise, quer colocar o problema que a impulsiona.

A imanência faz o ser unívoco em sua pura diferença e multiplicidade e tem no Corpo Sem Órgãos sua produção. Em toda a diversidade dos universos aqui implicados, pelo que está explícito no atual, existe um virtual “aberrante”<sup>6</sup> a ser explorado e, nele, toda a potência de seu processo de atualização. Trago, portanto, o recém nascido prematuro. Ele que emergido de um complexo universo médico-biológico, pede ao pensamento filosófico um encontro de corpos: o corpo médico, o corpo filosófico e o corpo do prematuro. Neste encontro, a descoberta deste ser híbrido entre a humanidade e a técnica.

---

<sup>6</sup>LAPOUJADE, D. **Deleuze e os movimentos aberrantes**. 1.ed. São Paulo: Ed n-1, 2015, p. 19. “É isso que eles têm de propriamente aberrante: excedem o exercício empírico de cada faculdade e forçam cada uma delas a superar rumo a um objeto que a concerne exclusivamente, mas o qual ela só atinge no limite de si mesma”.

## CAPITULO I

### O RECÉM-NASCIDO PREMATURO: ASPECTOS CONCEITUAIS DA PREMATURIDADE SOB A ÓTICA MÉDICA

Aquele que nasceu há pouco, novo, recente, é o significado da expressão Recém-Nascido na língua portuguesa. Define a existência caracterizada por um tempo específico, na abordagem desta tese, o tempo do Recém-Nascido prematuro. É, portanto, algo que compreende tempo e existência em constante movimento. Esta pesquisa não se debruça sobre os aspectos fisiológicos, anatômicos ou mesmo psíquicos do recém-nato. No entanto, descrever de forma sucinta a relação entre estas áreas do conhecimento se torna imprescindível, para que a singularidade deste ser seja colocada em evidência, enquanto o redescobrimos além dos conceitos médico-biológicos.

A divisão em subitens objetiva um traçado cartográfico sobre a prematuridade de acordo com o olhar da ciência da saúde, baseada em evidências. Para tanto, os bancos de dados, que nutrem o material literário atual desta área do conhecimento, foram pesquisados de forma ampla.

Apresento a seguir, algumas considerações que compõe a taxonomia da prematuridade enquanto entidade médica, a epistemologia biológica do prematuro. Nela, considerações conceituais, terminológicas, categorias classificatórias constroem o dispositivo médico que emoldura esta população. A abordagem segue um critério ligado ao objetivo desta pesquisa: conceituar a prematuridade como potência em seu modo técnico de ser. Ou seja, demonstrar, na medida em que se revela a realidade da ciência, a necessidade de um outro arcabouço conceitual, o da filosofia.

#### 1.1 CONHECENDO O RECÉM-NASCIDO

Bebês até 28 dias de vida são considerados recém-nascidos. A Neonatologia é a subespecialidade da pediatria que tem sob seus cuidados este grupo. Sob o pretexto de exercer seu *estado de arte*, a medicina se utiliza de conceitos classificatórios, possibilitando ações direcionadas. A seguir serão citados dois conceitos: o primeiro, é o Período Neonatal, tempo que ocorre do nascimento até 27

dias, 23 horas e 59 minutos<sup>7</sup>; o segundo, é a Idade Gestacional, expressa em semanas, item que define o prematuro como aquele nascido antes das 37 semanas de gestação. Esta Idade Gestacional é calculada a partir da data da última menstruação materna até o nascimento, ou pelos dados antropométricos obtidos pela ultrassonografia<sup>8</sup> precoce, ou ainda, pelo exame feito pelo pediatra logo após o nascimento. A partir destes dados, uma divisão temporal é feita classificando o prematuro em subdivisões, utilizadas pela neonatologia como referência tanto em ocorrências específicas, quanto em terapêuticas correspondentes<sup>9,10</sup>.

A classificação quanto ao peso de nascimento figura como item importante na literatura médica; o recém-nascido de baixo peso é aquele que nasce com menos de 2500g, independente da idade gestacional. Este é ainda dividido em subgrupos: recém-nascido de muito baixo peso ao nascer (MBPN) que apresenta o peso abaixo de 1500g, e aquele de peso extremamente baixo ao nascer, com menos de 1000g.

As classificações se estendem e se ramificam determinando riscos para os quais estratégias são planejadas e efetuadas. A prematuridade é, consensualmente para o conhecimento médico, considerada situação de risco.

## 1.2 ALGUNS ASPECTOS EPIDEMIOLÓGICOS DA PREMATURIDADE

A taxa de prematuridade no Brasil está estimada em 11,5% do total de nascimentos, duas vezes superior à taxa nos países europeus: cerca de 345.000 crianças do total de 3.000.000 de nascimentos. Os Pretermos tardios (34 semanas completas e menos de 37 semanas) representam a grande maioria dos prematuros, em torno de 74% do total, seguido pelos menores de 32 semanas (16%) e de 32-33 semanas (10%)<sup>11</sup>. Não obstante ao aumento temporal no nascimento prematuro, os

---

<sup>7</sup>RODRIGUES, F. P. M.; MAGALHÃES, M. **Normas e condutas em neonatologia**. 1.ed. São Paulo: Atheneu, 2008, p. 3.

<sup>8</sup>Exame de imagens utilizado durante a gestação para acompanhamento do conceito e suas relações com o meio intrauterino.

<sup>9</sup>LOPEZ, F. A.; CAMPOS JUNIOR, D. **Tratado de pediatria**. 1. ed. Barueri, SP: Manole, 2007. Classificação usada quanto a idade gestacional do prematuro: Pretermo, aquele menor que 37 semanas e zero dias, Pretermo tardio, entre 34 semanas e zero dias e 36 semanas e seis dias, Pretermo moderado entre 32 semanas e zero dias e 33 semanas e seis dias, muito Pretermo entre 28 semanas e zero dias a 31 semanas e seis dias, Pretermo extremo, menor que 28 semanas e zero dias.

<sup>10</sup>LOPES, J. M. A. et al. **Prevenção da prematuridade: uma intervenção da gestão e da assistência**. Rio de Janeiro: SBP, 2007. Disponível em: <[www.sbp.com.br](http://www.sbp.com.br)>. Acesso em: 24 jul. 2018.

<sup>11</sup>FIOCRUZ. **Rede neonatal**. Disponível em: <<http://www.redeneonatalfio.cruz.br/>>. Acesso em: 25 jul. 2018.

esforços para entender o problema da prematuridade encontram dificuldades, o que pode ser atribuído ao não reconhecimento da heterogeneidade etiológica do nascimento prematuro. Por exemplo: o início espontâneo do trabalho de parto, a ruptura prematura de membranas<sup>12</sup> e ainda aquele indicado pelo médico, são, entre outras, causas da prematuridade. Dados da literatura revelam que a elevada taxa de prematuridade no Brasil pode ser atribuída a uma alta proporção de partos medicalizados, ou seja, indicados pelo obstetra. O que sugere uma questão ética a ser considerada, envolvendo a decisão médica<sup>13</sup>. Em outro aspecto, a associação da prematuridade espontânea com grupos socialmente desfavorecidos, com dificuldades de acesso ao pré-natal, aos serviços especializados, às condições mínimas de sobrevivência como alimentação, água e moradia, confirmam que a redução da desigualdade social e de saúde deve continuar a ser uma prioridade nacional<sup>14</sup>. Em 2020, época de pandemia ocasionada pela COVID19, a taxa de prematuridade parece ter diminuído como resultado do isolamento social (dados ainda em estudo).

### 1.3 MORTALIDADE

As crianças têm morrido menos nas últimas décadas, graças aos programas preventivos como a vacinação e o aleitamento materno. “Ele sacia a fome e impulsiona o viver. Prolongue esta história de amor”. Este foi o chamado da campanha pró-amamentação 2018 da Sociedade Brasileira de Pediatria. No ano 2020, o slogan foi “Apoie a amamentação para um planeta mais saudável”. Este mesmo órgão publica que a taxa de mortalidade infantil, que contempla mortes entre crianças de 0 a 5 anos, subiu 4,8% em 2016, segundo dados divulgados em 2018 pelo Ministério da Saúde. Em 2016, foram 14 óbitos para cada mil nascidos vivos contra 13,3 em 2015. É a primeira vez, desde 1990, que o indicador sobe ao invés

---

<sup>12</sup>Bolsa que contém o líquido amniótico que envolve o feto dentro do útero materno.

<sup>13</sup>FIOCRUZ. Notícias. **Taxa de bebês prematuros no país é quase o dobro do que em países da Europa**, Rio de Janeiro, 07 dez. 2016. Disponível em: <<https://portal.fiocruz.br/>>. Acesso em: 01 ago. 2018. Quanto às formas de ocorrência, a prematuridade espontânea (com ou sem ruptura de membranas) correspondeu a 59%. Já a prematuridade terapêutica (quando provocada por intervenção médica por indução do parto ou cesariana anteparto) foi de 41%, e quase a sua totalidade (90%) ocorreu por cesariana sem trabalho de parto. Nos países desenvolvidos, essa taxa é de 30%.

<sup>14</sup>LEAL, M. C. et al. Prevalence and risk factors related to preterm birth in Brazil. **Reprod Health**, v. 13, Suppl 3, 2016. p. 13.



de diminuir. Entre fatores como doenças infecciosas (Zica vírus)<sup>15</sup>, a entidade chama atenção para a queda da cobertura vacinal, à qualidade questionável dos serviços de saúde e à pobreza extrema<sup>16</sup>.

No contexto da mortalidade infantil, a neonatal figura com alta incidência. A cada ano, das 130 milhões de crianças que nascem, quatro milhões morrem durante o período neonatal e cerca de três quartos desses óbitos acontecem na primeira semana de vida. As mortes ocorrem, na sua maioria, em países pobres e em desenvolvimento. A prematuridade constitui 28% da causa dessas mortes<sup>17</sup>.

A UNICEF<sup>18</sup> fornece dados em seu artigo intitulado: “*Níveis e Tendências na Mortalidade Infantil*”, de outubro de 2017, revelando um progresso mundial frente à mortalidade infantil nos últimos 25 anos. A taxa caiu 62% de 1990 a 2016, com mortes de menores de cinco anos, caindo de 12,7 milhões para 5,6 milhões. Mas esse progresso não foi universal. Os dados revelam que a taxa de mortes de recém-nascidos não está diminuindo tão rapidamente quanto a das crianças de um a cinco anos. Como resultado, os recém-nascidos respondem por uma proporção crescente de mortes de crianças a cada ano que passa. Somente em 2016, 7.000 recém-nascidos morreram a cada dia. As mortes de recém-nascidos representaram 46% de todas as mortes infantis. A maioria dessas mortes ocorre por causas totalmente evitáveis, sendo a prematuridade uma delas. Essas crianças também estão morrendo por causas socioambientais – seja por pobreza, marginalidade, ou por nascerem em um país consumido por conflitos. De todas as injustiças da sociedade, a causa econômica é talvez a mais grave: as crianças das famílias mais pobres têm quase o dobro de probabilidade de morrer antes dos cinco anos comparadas às dos mais ricos. As mortes também estão concentradas geograficamente, a maioria ocorrendo em apenas duas regiões: o sul da Ásia e a África subsaariana. Ainda de acordo com UNICEF, mantidas as tendências atuais, 60 milhões de crianças morrerão antes do quinto aniversário entre 2017 e 2030, metade delas durante o período neonatal.

---

<sup>15</sup> Doença viral com comprometimento congênito causadora de alterações neurológicas no feto.

<sup>16</sup> PINHEIRO, C. **Mortalidade infantil aumenta pela primeira vez desde 1990**. Sociedade Brasileira de Pediatria, Rio de Janeiro, 17 jul. 2018. Disponível em: <[www.sbp.com.br](http://www.sbp.com.br)>. Acesso em: 01 ago. 2018.

<sup>17</sup> LEITE, Á. J. M.; ALMEIDA, N. M. G. S. **Mortalidade perinatal**: situação atual e perspectivas futuras. Programa de atualização em Neonatologia (PRORN). Porto Alegre: Artmed, 2008.

<sup>18</sup> UNICEF; WHO; WORLD BANK GROUP AND UNITED NATIONS. **Levels and trends in child mortality report 2017**. Nova Iorque, EUA, out. 2017. Disponível em: <[www.unicef.org](http://www.unicef.org)>. Acesso em: 01 ago. 2018.

#### 1.4 PREMATURIDADE: UMA SITUAÇÃO CONSIDERADA DE RISCO

A palavra risco é definida como a probabilidade de perigo, capaz de ameaçar alguém ou alguma coisa. O conceito de fator de risco, em termos epistemológicos, não é uma causa suficientemente necessária de uma doença, ele significa, sim, o que amplia as chances de adoecer<sup>19</sup>. Já para a epidemiologia, consiste na probabilidade de ocorrência de uma doença, agravo ou óbito ou condição relacionada à saúde, em uma população ou grupo, durante um período de tempo determinado. O risco conferido à prematuridade ficará evidente ao serem constatadas as afirmações descritas a seguir.

Segundo Ananth<sup>20</sup>, o nascimento prematuro complica 12,5% de todos os partos nos EUA e continua sendo a principal causa de mortalidade e morbidade perinatal, sendo responsável por até 75% das mortes perinatais, o que se repete no Brasil em proporções maiores. As complicações associadas à prematuridade, conforme o autor citado, ocupa o primeiro lugar nas causas de óbitos nos primeiros cinco anos de vida, desde os anos 90.

A prematuridade de acordo com documento científico da Sociedade Brasileira de Pediatria<sup>21</sup>, consiste em uma síndrome complexa com fatores etiológicos múltiplos, e está associada a um amplo espectro de condições clínicas que define a sobrevida e o padrão de crescimento e desenvolvimento destes bebês. “O nascimento Pretermo não é uma entidade única, mas o desfecho final de múltiplos determinantes”<sup>22</sup>. O processo que resulta no nascimento de um prematuro se inicia na gestação, em um curso contínuo a partir de condições de risco, com possíveis repercussões durante toda a vida da criança.

#### 1.5 REPERCUSSÕES DA PREMATURIDADE

O processo multifatorial à prematuridade implica em consequências, ainda não totalmente esgotadas pelas áreas do conhecimento. Conceitualmente considerado frágil, o prematuro é alvo de planos estratégicos, tanto para evitar a

<sup>19</sup>VAZ, P.; POMBO, M.; FANTIONATO, M.; PECTY, G. O fator de risco na mídia, **Interface**, Botucatu, v. 11, n. 21, 2007.

<sup>20</sup>ANANTH, C. V.; VINTZILEOS, A. M. Epidemiology of preterm birth. **J Matern Fetal Neonatal Med.** v. 19, n. 12, p. 773-782, 2006. Dec and its clinical subtypes.

<sup>21</sup>LOPES et al., 2007.

<sup>22</sup>Idem

prematuridade, quanto para que seja tratada da melhor forma possível. Segundo Moreira<sup>23</sup>, “Até o final do século XIX, as elevadas taxas de mortalidade entre recém-nascidos de baixo peso eram cercadas pela aura da inevitabilidade e atribuídas a *debilitas vitae*, ou seja, à fraqueza da vida”. Com a evolução técnica, essa visão foi sendo transformada a tal ponto que, nos dias de hoje, inúmeras possibilidades de manutenção da vida se fazem realidade, mesmo em bebês com menos de 500 gramas. No entanto, a sobrevivência desses bebês foi acompanhada por dilemas éticos quanto à qualidade de vida *versus* intervenções médicas, ou seja: a alta tecnologia que se propõe a garantir a vida fora do ambiente uterino na situação da prematuridade, pode garantir qualidade ao longo dos anos?

A trajetória evolutiva foi marcada por sucessos e fracassos, estes com consequências catastróficas<sup>24</sup>. Por outro lado, um importante efeito fica em evidência, o recém-nascido passa a ser percebido como um indivíduo, com direito ao melhor cuidado disponível, principalmente, quando se considera sua expectativa de vida. Esse fato mudou a cena neonatal irrevogavelmente<sup>25</sup>.

Nas últimas décadas, evidências apontam complicações oriundas da prematuridade referentes ao comprometimento de várias funções fisiológicas como a visão, audição, capacidade respiratória, hipertensão arterial, intolerância à glicose, alterações cardiovasculares, entre outras. Ficam registrados em nota de rodapé, caso o leitor tenha interesse, alguns trabalhos de relevância científica, publicados em relação a estes dados<sup>26, 27, 28, 29</sup>.

<sup>23</sup>MOREIRA, M. E. L.; LOPES, J. M. A.; CARALHO, M. (Orgs.). **O recém-nascido de alto risco: teoria e prática do cuidar**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2004. p 21. Disponível em SciELO Books. Acesso em: 27 jul. 2018.

<sup>24</sup>Idem. p. 49. Como desastres terapêuticos, o uso indiscriminado de oxigênio para prematuros, que criou uma verdadeira epidemia de Retinopatia (descolamento da retina) na década de 50, levando muitos bebês à cegueira; a Síndrome do Bebê Cinzento, atribuída ao uso do Cloranfenicol; o aumento da incidência de Kernicterus (doença neurológica causada pela icterícia), atribuído ao uso de Sulfonamidas, e o uso de drogas contendo Benzilalcool como veículo, causando sérios problemas neurológicos para os bebês.

<sup>25</sup>SINCLAIR, J. C.; BRACKEN, apud MOREIRA, M. E. L.; LOPES, J. M. A.; CARALHO, M. (Orgs.). **O recém-nascido de alto risco: teoria e prática do cuidar**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2004. p. 21. Disponível em SciELO Books. Acesso em: 27 jul. 2018.

<sup>26</sup>PETROU, S. et al. The impact of preterm birth on hospital inpatient admissions and costs during the first 5 years of life. **Journal Pediatrics**, Oxford. Inglaterra, v. 6, p. 1290-1297, Dez. 2003. A duração total das internações hospitalares de crianças nascidas com <28 e 28 a 31 semanas de gestação foi de 85 e 16 vezes a de bebês nascidos a termo, respectivamente, uma vez que a duração da vida foi levada em consideração. Os custos do serviço de internação hospitalar foram significativamente mais altos para bebês prematuros do que para bebês nascidos a termo, com as diferenças de custo persistindo ao longo da infância. O nascimento prematuro permaneceu como o mais forte fator de alto custo. **CONCLUSÕES:** O nascimento prematuro é um importante fator de quanto um indivíduo vai custar aos prestadores de serviços hospitalares durante os primeiros 5 anos de vida [tradução

## 1.6 DESENVOLVIMENTO NEURO-PSICO-MOTOR DO PREMATURO

Focalizar a ideia de desenvolvimento, na pesquisa desta tese, poderia implicar em uma discussão envolvendo dados estatísticos. No entanto, como se trata de uma pesquisa filosófica, cabe à noção de desenvolvimento outra abordagem. A palavra desenvolvimento implica sentidos como: progresso, evolução, prosperidade, crescimento, perfeição e etc, ou seja, termos que induzem a ideia de movimento. Movimentos que levam a mudanças, mas não a um modelo a ser atingido, uma meta regida pelos processos representativos. Traduzindo para uma linguagem mais técnica, a questão que se faz urgente é: os referenciais quanto ao desenvolvimento, classificando-o em satisfatório ou não, contém a imensa variabilidade dos sujeitos, seus processos de singularização, ou os limita a modelos fixos e pré-determinados?

---

nossa]. Trabalho citado com o objetivo de chamar a atenção, embora se refira à custos, quanto ao dado de maior incidência de internações hospitalares do bebê prematuro.

<sup>27</sup>VILLAR J. et al. **The Postnatal Growth of Preterm Infants: A Paradigm Change**. *Pediatrics*, Oxford. Inglaterra, v, 141, n. 2, fev. 2018. Não há consenso sobre como o crescimento de bebês prematuros deveria ser monitorado ou o que constitui seu padrão ideal de crescimento, especialmente após a idade corrigida. O conceito de que o crescimento de bebês prematuros deve coincidir com a de fetos saudáveis não é substanciada por dados e, em prática, raramente é atingida, particularmente para bebês muito prematuros. Em consequência, na alta hospitalar, muitos pré-termos são classificados como crescimento restrito. [Tradução nossa]. Este é um trabalho recente feito no Brasil, que levanta um paradigma sobre a forma de avaliação do prematuro baseada em dados não singulares a ele.

<sup>28</sup>SANIA, A. et al. Neonatal and Infant Mortality Risk Associated with Preterm and Small for Gestational Age Births in Tanzania: Individual Level Pooled Analysis Using the Intergrowth Standard. *J Pediatr*. New York, p. 66-72, 19 jan. 2018. Mais da metade das crianças com Paralisia cerebral nasceram prematuramente (54,4%). A maior porcentagem de crianças (70,0%) afetadas por duas ou mais condições associadas foi encontrada no grupo que teve parto prematuro extremo, e esse número diminuiu com o aumento da maturidade ao nascer. Conclusão: A aplicação de proteção pré-natal e pós-natal de crianças prematuras deve ser um componente significativo da estratégia de prevenção da PC.

<sup>29</sup>FUMAGALLI, M. et al. From early stress to 12-month development in very preterm infants: Preliminary findings on epigenetic mechanisms and brain growth. *PloS one*, v. 13, n. 1, e0190602, jan. 2018. DOI: <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0190602> Em conclusão, o presente estudo sugere a intrigante hipótese de que os efeitos do estresse precoce relacionado à UTI neonatal podem afetar estes bebês aos 12 meses, pelo menos parcialmente mediados por ambos os mecanismos funcionais (aumento da metilação SLC6A4 e alterações estruturais no cérebro em desenvolvimento). Isso é consistente como hipóteses emergentes sobre os efeitos cerebrais das alterações epigenéticas relacionadas à adversidade precoce em humanos e os presentes achados têm implicações tanto para a pesquisa quanto para a prática clínica. Futuros estudos em amostras maiores são necessários para analisar a associação entre a metilação avaliada em diferentes locais e as medidas de volume cerebral nesta população. Finalmente, à luz do tamanho limitado da amostra, a análise do caminho do teste de mediação deve ser entendida como uma apreciação exploratória das complexas relações que ocorrem entre variáveis ambientais, epigenéticas, cerebrais e comportamentais [Tradução nossa]. Este trabalho aborda uma área do conhecimento, a epigenética. Estuda modificações ocorridas com o DNA por circunstâncias externas, levanta a possibilidade desta ocorrência nos prematuros causada pelo stress a que são submetidos na UTI neonatal. Com consequências futuras no comportamento.

Em termos filosóficos, encontro já no primeiro volume de *Mil Platôs*, o caminho por onde se faz possível perceber o sentido de desenvolvimento que interessa a esta pesquisa, indo além da compreensão médico-científica que entende o desenvolvimento de modo evolutivo. Deleuze e Guattari afirmam que: “os graus de desenvolvimento devem ser entendidos em termos de velocidades, taxas, coeficientes e relações diferenciais”. Tratam-se, portanto, de “conquistas nômades, com fronteiras movediças de populações ou variações de multiplicidades, com coeficientes diferenciais ou variações de relações”<sup>30</sup>.

Para a ciência médica, o conceito de desenvolvimento está ligado ao aumento da capacidade do indivíduo realizar funções cada vez mais complexas. É um fenômeno qualitativo que poderia ser avaliado por testes ou provas funcionais. O ambiente e a questão genética estariam profundamente interligados com influência recíproca. Existem características próprias do desenvolvimento: é um processo contínuo que visa independência, seu movimento é em espiral ascendente (não se faz em linha reta, mas em ziguezague), sua sequência é fixa e invariável, tem uma direção cefalocaudal. Embora a sequência seja fixa, seu ritmo é variável<sup>31</sup>. Neste sentido, a análise do desenvolvimento perfaz um campo semântico limitado no âmbito das ciências médico-biológicas. Não é apenas o aspecto do desenvolvimento que pode ficar limitado à certos perímetros ou margens, e sim outras categorias que constantemente são mobilizadas.

Seguindo este processo conceitual, como se comporta o prematuro?

A prematuridade extrema é um desafio que suscita possibilidades igualmente extremas. Diante de tal horizonte, estudos de grandes coortes se fazem presentes e, neles, o seguimento até a idade adulta. Esta realidade favorece a um panorama de diversos fatores de risco quanto ao desenvolvimento. Os transtornos do comportamento emocional e de aprendizagem passam a ser foco de atenção, o que suscita uma possibilidade de relação entre a organização comportamental do bebê e o desenvolvimento de competência do Sistema Nervoso Central. Estudos de neuroimagem apontam para esta possibilidade. O desenvolvimento é um fenômeno que integra, em relação dinâmica, as características intrínsecas do sujeito e o ambiente em que vive, o que tornaria a criação de *feedback*, positiva ou negativa,

---

<sup>30</sup>DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira. 1. ed. São Paulo: Ed. 34, 1995. v. 1, cap. 3: 10.000 a.C. - A Geologia da moral ( Quem a Terra Pensa que É?)

<sup>31</sup>MURAHOVSKI, J. **Pediatria**: diagnóstico e tratamento. 7.ed. Rio de Janeiro: Sarvier, 2013.

fundamental<sup>32</sup>. Segundo a mesma referência citada, o que se sabe sobre neurodesenvolvimento do prematuro, pode ser encontrado em algumas evidências científicas. Foram citadas por Oliveira duas meta-análises, com enfoque no desempenho acadêmico e problemas comportamentais. Ambas, chegaram a resultados congruentes, demonstrando que o prematuro apresenta menor quociente de inteligência e é, sim, mais propenso a problemas de comportamento, incluindo déficit de atenção. Importante se faz ressaltar, que existem variáveis ligadas à idade gestacional, e às condições da primeira ambiência, incluindo a questão social e afetiva que influenciam os resultados. Neste sentido, a autora, reforça a importância dos fatores de proteção como o cuidado humanizado nas Unidades de Tratamento Intensivo, assim como, a intervenção precoce que inclui o atendimento pós-alta em locais especializados com equipe transdisciplinar.

Os estudos americanos e canadenses citados no texto em questão<sup>33</sup>, indicam que a maioria das crianças com história de prematuridade vive de forma independente, autossuficiente, com nível universitário. Portanto, é visível um grau de recuperação dos transtornos ocorridos, durante a infância e adolescência.

Uma questão fica evidente, embora os estudos apontem para indicadores indiscutíveis de risco: não há uma resposta definitiva sobre quem é este indivíduo que vive ou viveu a prematuridade.

A tarefa de identificar e acompanhar crianças com atraso no desenvolvimento neuropsicomotor depara-se com a complexidade dos fatores que levam a esses atrasos, a inexistência de um sistema eficiente de vigilância, a não utilização de instrumentos adequados de avaliação por ocasião da triagem, entre outros<sup>34</sup>.

Os instrumentos usados nas pesquisas se tornam insuficientes diante da variabilidade de respostas que podem advir das singularidades, e estas compõem a complexidade que configura o comportamento humano.

---

<sup>32</sup>OLIVEIRA, M. C. B. Desenvolvimento do RNMBP o que fazer para melhorar o diagnóstico? In: PRORN (Programa da atualização em Neonatologia). Porto Alegre: Artmed, 2012. Ciclo 10, v. 1

<sup>33</sup>Idem

<sup>34</sup>HALPERN R. et al. Desenvolvimento neuropsicomotor aos 12 meses de idade em uma coorte de base populacional no sul do Brasil: diferenciais conforme peso ao nascer e renda familiar. **Rep Public Health**. v. 12, Supl. 1, p. 73-78, 1996.

## 1.7 ASPECTOS PSÍQUICOS DO PREMATURO

A psiquiatria do bebê se constitui em um universo cada vez mais explorado. A compreensão das interações precoces a que os recém-nascidos são capazes mudou o modo de relação com eles, inaugurando uma série de possibilidades de avaliações e contatos com os mesmos. O psiquiatra americano Brazelton<sup>35</sup> foi um pioneiro nesta sensibilidade do olhar. Pesquisou e criou uma escala que leva seu nome: a “Escala de Brazelton” se caracteriza por ser um instrumento de avaliação precoce que contém a pesquisa sobre a capacidade de relação do bebê com o meio e consigo mesmo, já nas primeiras 48h após o nascimento. Como descreve o autor, a escala avalia suas forças vitais. Proporciona a possibilidade de orientação aos pais sobre características daquele recém-nascido quanto ao humor, ao sono, às medidas de consolação, aos estados de alerta e de fuga do ambiente, enfim, do conjunto de reações que sinalizam percepções muito precoces. Quanto à prematuridade o autor tem uma visão clássica dos riscos. E na medida em que seu trabalho é centrado no desenvolvimento do apego, a prematuridade é, antes de tudo, um momento de luto para os pais do filho imaginado.

O luto depois de um nascimento prematuro é inevitável. Os pais não somente demonstram esta reação pela perda do bebê perfeito que esperavam, mas também lamentam os defeitos do bebê que produziram, culpando-se a si mesmos, consciente ou inconscientemente<sup>36</sup>.

Brazelton descreve, em seguida, os estágios de aproximação dos pais para com o prematuro até que o apego realmente aconteça. Outros autores convergem nesta impressão quanto a prematuridade enquanto relação parental, no entanto, um padrão único é contestado, na medida em que existem modos de individuação a serem observados tanto do recém-nascido, quanto dos pais e do ambiente que o acolhe<sup>37</sup>.

A impossibilidade da existência de um bebê solitário, poderia sintetizar, de forma superficial, a teoria de um dos mestres da psicologia do Bebê: Donald Woods Winnicott. Para Winnicott, a relação com a mãe é o veículo que possibilita a relação

---

<sup>35</sup>BRAZELTON, B. **O desenvolvimento do apego: uma família em formação.** Tradução Dayse Batista. Porto Alegre: Artes Medicas, 1988.

<sup>36</sup> Idem, p. 80

<sup>37</sup>MAZET, P.; STOLERU, S. **Manual de psicopatologia do recém-nascido.** Tradução Francisco Franko Settineri. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

do bebê com o mundo. No entanto, este é um processo que ocorre lentamente durante toda a gravidez. Sobre a prematuridade, o autor afirma:

[...] a data de nascimento poderia ser considerada como um momento em que grandes transformações se operam neste campo, de modo que um bebê prematuro pode estar em muito melhores condições psicológicas numa incubadora, onde um bebê pós maturo não estaria bem, pois precisaria de braços humanos e contato corporal<sup>38</sup>.

A psicanalista Françoise Dolto afirma: “Todo ser humano é, desde a sua origem, da sua concepção, uma fonte autônoma de desejo”<sup>39</sup>. A citação inicia o artigo “Os tempos da Prematuridade”<sup>40</sup> que descreve uma série de considerações sobre a desconstrução de um tempo esperado e o palco das interações entre os fantasmas parentais e às necessidades imediatas do recém-nascido. O prematuro, segundo os autores do artigo, tem uma necessidade imediata de estabelecer suas funções vitais e, por isso, estabelece uma pronta relação com o ambiente físico e técnico que o acolhe, para depois buscar a relação com o outro. Corpos de diferentes naturezas, com os quais este bebê estabelece relação em diferentes tempos.

Nesta perspectiva a UTI neonatal não precisa necessariamente ser o palco onde se desenrolam os dramas da prematuridade e onde se produzem as descontinuidades e invasões ambientais, mas pode se transformar em um espaço potencial entre a mãe e o bebê que possibilite que este encontro fundamental se dê, que haja a construção de uma relação silenciosa que permita a continuidade de existência e a elaboração (a posteriori) das marcas destes primeiros tempos<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup>WINNICOTT, D. W. **Os bebês e suas mães**. Tradução: Jeferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes. 2002. p. 30

<sup>39</sup>DOLTO *apud* ZORNIG, S.; MORSCH, D. ; BRAGA, N. Os tempos da prematuridade. **Revista latino-americana de Psicopatologia Fundamental**, a. 8, n. 4, dez. 2004, p. 1.

<sup>40</sup>ZORNIG, S.; MORSCH, D. ; BRAGA, N. Os tempos da prematuridade. **Revista latino-americana de Psicopatologia Fundamental**, a. 8, n. 4, dez. 2004.

<sup>41</sup>Idem. p. 8



### 1.7.1 Uma Pragmática Esquizoanalítica<sup>42</sup>

Diante dessa aproximação aos estudos médicos e psicanalíticos visitados, outra questão, sob uma perspectiva esquizoanalítica, intriga e força a pensar: “É possível pensar a ideia de um erotismo virgem, uma existência inviolável, como potência do recém-nascido? Teria haver com o autoerotismo infantil para onde se retorna quando há o completo abandono do amor objetal?”<sup>43</sup> A autora busca um modo de desedipianizar o inconsciente, a partir de uma possível relação com um fluxo-esquizo, abandonando a lógica binária entre sujeito-objeto. Se o nascimento prematuro intui uma descontinuidade do fluxo, a ideia de *erotismo virgem*, criada pela autora, aparece como possibilidade da potência do recém-nascido. A autora usa como referência a obra “*O erotismo*”, de Georges Bataille, o qual apresenta o erotismo como um campo de violação do interdito. Para este autor, há três formas de erotismo: o erotismo dos corpos, o erotismo dos corações e o erotismo sagrado<sup>44</sup>. Nestas três formas, o que está em questão é a substituição do isolamento do ser, da sua descontinuidade, por um sentimento de continuidade profunda. No *erotismo virgem*, um erotismo inviolável, mergulha-se no isolamento do ser onde a substituição é feita não mais por um sentimento de continuidade, mas pelo próprio sentimento de descontinuidade profunda. Aqui, não é só a questão do Ser, como essência, que não interessa mais, é, sobretudo, a questão do sujeito fixo, alienado na linguagem, castrado pela lei, que é deslocada:

---

<sup>42</sup>A Esquizoanálise é uma pragmática que opera com um conjunto de disciplinas. Foi expressa por Deleuze e Guattari em sua primeira obra em comum, “*O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*”. Em conversa acirrada com a psicanálise de Freud, Lacan, Melaine Klein e outros, Deleuze e Guattari realizam um impressionante desmoronamento dos fundamentos à cerca do inconsciente. Com a noção de “maquínico”, trazida por Guattari, põe-se do avesso a noção de estrutura. O Inconsciente não é mais estruturado como uma linguagem, o inconsciente é uma usina desejante. O desejo não é mais falta, como indicado pela psicanálise, o desejo é produção do Real. “Há tão somente máquinas em toda parte, e sem qualquer metáfora: máquinas de máquinas, com seus acoplamentos, suas conexões” (DELEUZE, G.; GUATARRI, F. **O Anti-Édipo**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. 1.ed. São Paulo: Ed. 34, 2010, p.11). O seguimento contextual da tese estabelece o tecido argumentativo, no qual, a ferramenta de análise descrita acima se encontra.

<sup>43</sup>ALCANTARA, C. C. **Corpoalíngua**: potência *Trieb*: a potência do recém-nascido e o autoerotismo virgem. Produzido em Cartel, 2010. [Texto não publicado].

<sup>44</sup>BATAILLE, G. **O erotismo**. Tradução de Antônio Carlos Viana. Porto Alegre: L&PM, 1987. p. 11 “[...] para nós que somos seres descontínuos, a morte tem o sentido da continuidade do ser: a reprodução leva à descontinuidade dos seres, mas ela põe em jogo sua continuidade, isto é, ela está intimamente ligada à morte. É falando da reprodução dos seres e da morte que me esforçarei para mostrar a identidade da continuidade dos seres e da morte que são uma e outra igualmente fascinante e essa fascinação domina o erotismo”.

É a descontinuidade que determina seu início e seu fim, ele [o corpo] sempre aparece pelo meio. A descontinuidade é sua diferença, sua existência inviolável, uma vida aprovada na morte, pois o melhor meio de se familiarizar com a morte é liga-la a uma ideia libertina, impossível de fixar. O erotismo virgem é a indiferença ao isolamento. No erotismo virgem, desde sempre e para sempre, não se é um, chega-se ali sendo muitos, e o que move é o próprio desejo produzindo seu objeto desejado, para sempre e desde sempre encontrado na potência recém-nascida<sup>45</sup>.

Esse recém-nascido prematuro e imprevisível abre suas potências a campos de possíveis ainda inexplorados. Até onde pode ir com ele a medicina? Até onde pode ir com ele a filosofia? Podem ir ao extremo do que pode este corpo obstinado e indomável?

Diante deste universo de multiplicidades, pontuo o seguinte: a prematuridade é um campo de estudo que contém possibilidades de vida de um ser em condições diversas àquelas que a natureza do ambiente intrauterino fornece. Substituindo o calor do fluxo materno, uma incubadora é regulada a uma temperatura específica, para que o silêncio do útero se perpetue, isolamentos acústicos são planejados e orientados à equipe cuidadora. O alimento que fluía naturalmente pela corrente sanguínea da mãe, se faz por meio de acessos venosos contendo nutrição parenteral. Ao invés do “pele a pele”<sup>46</sup>, que faria a ponte entre a violenta passagem do líquido para o ar, um complexo tecnológico se articula para receber o recém-nascido prematuro. Neste ambiente, o bebê não para de se desenvolver. Ele aumenta suas características celulares presentes em todo corpo e seu cérebro é pura plasticidade, entre continuidades-descontinuidades. A neonatologia, enquanto ciência, empenha-se cada vez mais a conhecer este pequeno e surpreendente ser humano. No entanto, todo o aparato traduzido em protocolos pela ciência médica, deixa escapar aquilo que se apresenta como ponto nevrálgico desta análise: a singularidade do prematuro, o exercício da diferença. Acompanhando esta evolução, este estudo quer desvendar um aspecto que foge à epistemologia médico-biológica e que é viabilizado pelo pensamento filosófico, um modo de ser, mais especificamente, o modo de ser técnico. Ou seja, quem é este ser em sua pura diferença, não enclausurada em conceitos organizados? Quem é o prematuro que se situa fora das classificações identificadas em maior ou menor risco, em bom ou

---

<sup>45</sup>ALCANTARA, C. C. **Corpoalingua**: potência *Trieb*: a potência do recém-nascido e o autoerotismo virgem. Produzido em Cartel, 2010. [Texto não publicado]. p. 2.

<sup>46</sup>Expressão utilizada na prática atual do nascimento em que o recém-nascido é preservado junto à mãe.

ruim, em morte ou vida? Qual é o movimento do entre? Qual é a revolução virtual que se move em torno deste atual?

Para desenvolver o aspecto filosófico de tais questões, um outro horizonte semântico, epistemológico e ontológico se faz necessário. O registro específico e analítico de tais questões, exposto no capítulo a seguir, estende-se ao pensamento de Gilles Deleuze, Felix Guattari e Espinosa.

**CAPITULO II**

**“AS SINGULARIDADES MÓVEIS, LADRAS E VOADORAS, QUE PASSAM DE UM A OUTRO, QUE ARROMBAM, QUE FORMAM ANARQUIAS COROADAS, QUE HABITAM UM ESPAÇO NÔMADE”<sup>47</sup>**

O caminho que proponho para abordar o conceito de potência será deflagrado pelo horizonte de Gilles Deleuze, pelo que seu pensamento desvenda da “diferença”<sup>48</sup>. Em virtude desta formulação, “*Diferença e Repetição*”<sup>49</sup>, tese de Deleuze apresentada em 1968, constitui-se uma das principais fontes utilizadas neste estudo, já que se pretende, através da noção de “diferença sem negatividade”, chegar ao conceito de potência. De modo geral, podemos indicar que Deleuze, ao situar a questão da diferença, distancia-se da tradição do idêntico, ou seja, de todo processo da representação, que classifica o ser em categorias analógicas<sup>50</sup>. Para Deleuze, a diferença existe e se manifesta no espaço da repetição; não é limitada por um sistema comparativo, pois comparar significa representar, identificar; e, assim, uma ideia de generalidade funcionaria como meio limitante. Pelo contrário, o que Deleuze pensa vai além de generalidades; ele pensa na singular possibilidade do encontro, do entre, que destrói a necessidade da imagem de um sobre a ausência do outro, abrindo espaço para o existir de todos em inúmeras repetições, expressas em singulares diferenças. Deleuze afirma: “A tarefa da vida é fazer que coexistam todas as repetições num espaço em que se distribui a diferença”<sup>51</sup>.

---

<sup>47</sup>DELEUZE, G. **A ilha deserta**: e outros textos. Edição preparada por David Lapoujade. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2010, p. 185.

<sup>48</sup>DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. 2.ed. São Paulo: Ed. Graal, 2009, p. 16.

<sup>49</sup>DELEUZE, G. **Diferença e repetição**, 2009. Constitui uma obra que, por excelência, contém a ontologia de Deleuze, ou seja, o conjunto da expressão reflexiva do autor a respeito do que ele entende como real. Na apresentação da obra, Fernando Machado comenta que esse livro representa um gênero ambicioso dentro da obra de Deleuze, que se caracteriza pelo estudo de um problema: a diferença, a multiplicidade, o desejo, entre outros. O autor realiza esse estudo elaborando, segundo Machado, uma geografia que distingue espaços entre o pensar ortodoxo, metafísico e o pluralista e ontológico. Criticando a representação definida pelo primado que confere à identidade, *Diferença e Repetição* é capaz de pensar uma diferença que não se subordine à identidade e uma repetição que não seja mecânica.

<sup>50</sup>A representação enquanto conceito será estudada de forma mais ampla no decorrer deste trabalho, quando abordaremos a diferença como produção não negativa, baseado no capítulo 1 em *Diferença e Repetição*: “A diferença em si mesma”.

<sup>51</sup>DELEUZE, G. **Diferença e repetição**, 2009, p. 16.

## 2.1 A PURA DIFERENÇA

“Uma mesma voz para todo o múltiplo de mil vias, um mesmo Oceano para todas as gotas, um só clamor do Ser para todos os entes”<sup>52</sup>.

Para desenvolver a questão a respeito da produção não negativa da diferença, Deleuze propõe olhar a diferença em si mesma. Sua filosofia invoca a uma práxis: a pragmática que cria uma nova compreensão, através de sua cartografia conceitual, a cerca do acontecimento, por onde se opera o conceito de diferença, ligado ao de univocidade e imanência. “A transcendência é sempre um produto da imanência”, escreve Deleuze em seu último texto “A imanência: uma vida”:

Uma ferida se encarna ou se atualiza em um estado de coisas e em um vivido; ela própria, entretanto, é um puro virtual sobre o plano de imanência que nos transporta em uma vida. Minha ferida existia antes de mim [...] Não uma transcendência da ferida como atualidade superior, mas sua imanência como virtualidade, sempre no interior de um *milieu* (campo ou plano)<sup>53</sup>.

Para Deleuze, não existem distinções valorativas entre os entes, “não há hierarquia no existente”<sup>54</sup>, o fato de existir já fornece um estatuto equivalente e unívoco. Portanto, não há transcendência, pois há uma univocidade que já existe.

Uma vida é a imanência da imanência, a imanência absoluta: ela é potência completa, beatitude completa. [...] o campo transcendental como uma vida que não depende de um Ser e não está submetido a um Ato: consciência imediata absoluta, cuja atividade mesma não remete mais a um ser, embora não cesse de se situar em uma vida. O campo transcendental torna-se então um verdadeiro plano de imanência<sup>55</sup>.

Este ponto poderia gerar a seguinte questão: como o que não é qualificado como o tudo, o Uno, submetido à unidade do idêntico, não se transforma em massa amorfa? A resposta poderia ser entoada através da seguinte perspectiva: não é massa amorfa porque é pura diferença. A univocidade é, portanto, operada por uma

<sup>52</sup>DELEUZE, G. **Diferença e repetição**, 2009. p. 417.

<sup>53</sup>DELUEZE, G. **Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)**. Edição preparada por Davis Lapoujade. Tradução de Guilherme Ivo. 1. ed. São Paulo: Ed. 34, 2016, p. 412.

<sup>54</sup>Expressão parafraseada da fala do Prof. Eladio Craia sobre Corpo Sem Órgãos no 9º simpósio internacional de filosofia e Psicanálise realizado em 2014; Universidade Federal do Espírito Santo em Vitória. Além da expressão citada, a ideia central da escrita deste subtítulo, foi inspirada nesta palestra.

<sup>55</sup> DELUEZE, G. **Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)**, 2016, p. 409.

diferença interna, pela singularidade, multiplicidade de uma diferença absoluta. Portanto, como nos fala Deleuze<sup>56</sup>, a igualdade do ser está presente em todas as coisas, sem mediações, no entanto, as coisas se mantêm desigualmente neste ser igual. “A univocidade do ser significa, também, a igualdade do ser. O Ser unívoco é, ao mesmo tempo, distribuição nômade e anarquia coroada”. A diferença é não sendo, e se expressa como acontecimento.

É que uma diferença pode ser interna e não ser conceitual (já é este o sentido do paradoxo dos objetos simétricos). Um espaço dinâmico deve ser definido do ponto de vista de um observador ligado a este espaço e não de uma posição exterior. Há diferenças internas que dramatizam uma Ideia antes de representar um objeto. A diferença, aqui, é interior a uma Ideia, se bem que seja exterior ao conceito como representação de objeto. [...]. Se a ordem espacial das diferenças extrínsecas e a ordem conceitual das diferenças intrínsecas estão, finalmente, em harmonia, como o esquema o testemunha, isso acontece, mais profundamente, graças a este elemento intensivo, síntese do contínuo no instante, que, sob a forma de uma *continua repetitio*, engendra (de início interiormente) o espaço em conformidade com as Ideias<sup>57</sup>.

É importante afirmar que, para Deleuze, a diferença não se inscreve no conceito geral, sob pena, de mantê-la mediatizada pela representação, tema que será abordado adiante. O que ressalta, aqui, é este aspecto dinâmico e singular que entende a diferença como acontecimento. Em conformidade ao pensamento do filósofo, cito Craia<sup>58</sup>, quando comenta que a diferença é ela própria irreconhecível, uma vez que sempre é remetida a outra diferença. A diferença não é o fenômeno e, sim, o que o possibilita. É o que permite que a sensação se produza; ela não é explicada, mas implicada em sua intensidade pura e imensurável.

O ser não precisa de nada com que se comparar, ou com que seja comparado, e muito menos precisa ‘daquilo que não é ele’, para fundar algo assim como um movimento ontológico. Tal movimento não existe, e tampouco existe um salto do ser ao ‘nada’ ou vice-versa, mas sim *expressão*, como dinâmica interna ao próprio ser. O ser é aquilo que jamais é algo (ente), e que possui, no entanto, uma realidade que subsiste, como ser e sendo, como unívoco e determinado como uno e diferença<sup>59</sup>.

<sup>56</sup>DELEUZE, G. **Diferença e repetição**, 2009, p. 68-69

<sup>57</sup>DELEUZE, G. **Diferença e repetição**, 2009, p. 53

<sup>58</sup>CRAIA, E. **Gilles Deleuze e a questão da técnica**. 2003, 290 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade estadual de Campinas. Campinas, SP, 2003.

<sup>59</sup>CRAIA, 2003, p. 152.

Será, a diferença, intermediária entre os dois extremos do determinado e o indeterminado? Ou ela será um único extremo? A diferença “entre” duas coisas, segundo Deleuze, é apenas empírica, e as determinações correspondentes são extrínsecas, mas além da distinção entre uma coisa e outra, a diferença é pensada como algo que se distingue; no entanto, aquilo de que ela se distingue não se distingue dela. “Quando o fundo emerge à superfície, o rosto humano se decompõe neste espelho em que tanto o indeterminado, quanto as determinações vêm confundir-se numa só determinação que ‘estabelece’ a diferença”<sup>60</sup>.

Estabelecer a diferença livrando-a de “seu estado de maldição”, parece ser, como ensina Deleuze, tarefa da Filosofia da Diferença. Ou seja, é sua função livrá-la do processo que a condena a não existir fora da representação, em seu elemento racional, dentro de um horizonte centralizado e fixo. Como esse movimento se processa no pensar de Deleuze? Para responder a tal questão, recorre-se à linha de análise de Larrauri<sup>61</sup>, que explica de uma forma didática o desenrolar de um novo silogismo agora expresso, e não mais baseado no sujeito e, sim, nos predicados. A vida, segundo descreve a autora, é uma relação, não é algo que está nos sujeitos, mas alguma coisa que passa por eles. A vida é o que está no entre, existindo sem a necessidade dos sujeitos individuais que a encarnam. A dificuldade em vê-la assim tem uma razão, que é a visão tradicional da filosofia fixada em uma matriz organizada em torno à identidade, dos contornos fixos, classificatórios, em grandes e pequenas escalas do gênero e das espécies. No entanto, segundo o que Larrauri observa em Deleuze, a importância não está nos processos de identidades classificatórias externas, mas está no que passa, trespassa, muda. A lógica da vida não é uma lógica do ser, mas do “vir a ser”. E a diferença é esta intensidade imensurável, que, em pura potência, cria um novo movimento. A diferença não é o fenômeno e sim o que o possibilita, é o que permite que a sensação se produza. Portanto, pensar a diferença é pensar o ser como acontecimento, este, liberto do processo analógico que o empobrece e o mediatiza em função de uma possível aceitação imposta pela razão. Um ser que é unívoco porque não suporta a qualificação ou a hierarquia, mas que funciona em singularidades atravessadas pela diferença.

---

<sup>60</sup>DELEUZE, G. **Diferença e repetição**, 2009, p. 56.

<sup>61</sup>LARRAURI, M. **El deseo**: segun Gilles Deleuze. 1. ed. Valencia-Espanya: Tandem, 2000.

A abertura pertence essencialmente à univocidade. Às distribuições sedentárias da analogia opõem-se as distribuições nômade ou as anarquias coroadas no unívoco. Somente aí ressoam ‘tudo é igual’ e ‘Tudo retorna!’ Mas o tudo é igual e o tudo retorna só podem ser ditos onde a extrema ponta da diferença é atingida. Uma mesma voz para todo o múltiplo de mil vias, um mesmo Oceano para todas as gotas, um só clamor do Ser para todos os entes<sup>62</sup>.

Finalizar esta etapa do texto com a última frase de Deleuze em “*Diferença e Repetição*”, implicaria num salto de síntese que encontra, por vezes, em uma única expressão do autor, todo o sentido do pensamento a ser estudado. No entanto, abre-se o espaço para uma continuidade, quando entendemos que um novo conceito se articula ao de “Diferença Pura”, e este é o de Multiplicidade. Com ele, podemos deixar mais clara a articulação feita entre o pensamento do Ser, sendo a diferença, e a vida, que tão próxima da diferença, pertence ao vir-a-ser, não ao ser. Essa multiplicidade, conforme voltaremos a comentar adiante, seria a única forma de o pensamento captar o movimento da diferenciação, e somente assim produzir além da mediatização.

O seguinte entendimento se faz processual: o ser se faz univocidade, porque já no fato de existir impossibilita a qualificação hierárquica, abrindo-se ao plano de imanência. A pura diferença, resgatada por Deleuze, acontece e atravessa o ser, em seu total processo de expressão, ou seja, fora da mediatização construída pela razão representada. E o acontecimento se faz vida pelo ser que é diferença, por meio do devir e suas multiplicidades. Alcantara, em seu *Corpalíngua*, expressa também o que aqui se expõe.

É porque neste espaço do acontecimento do ato, o corpo que nele se cria já não sustenta para si, e *em si*, a primazia de um regime significante, a linguagem que expressa não encontra mais nenhuma formalização suficiente para essa semiótica universalizante, obstinada a inscrever sobre os corpos sua subjetividade e significação. É justamente isto que dele se raspa, para se produzir um novo modo de subjetivação. As marcas perdem seus pesos e medidas, a consciência o seu senso, deixam-se indiscerníveis mesmo quando se põe o dedo sobre as cicatrizes, esfrega-se a pele, bate-se nos pés enquanto se chora, grita-se de dor. ‘Nasce que eu te aceito!’ Deste corpo restam multiplicidades intensivas e contiguidade de superfícies, peles, espaço, microfendas de onde se nasce para além das lembranças, no branco, no poder de *não fazer* e, daí, *parar o mundo*, misturando-se ao barulho da rua, à buzina dos carros e, no puro acontecimento, ‘fazer girar outro mundo’<sup>63</sup>.

<sup>62</sup>DELEUZE, G. *Diferença e repetição*, 2009. p. 417.

<sup>63</sup>ALCANTARA, C. C. *Corpalíngua: performance e esquizoanálise*, 2011, p. 72.



## 2.2 A DIFERENÇA COMO PRODUÇÃO NÃO NEGATIVA

“[...] a diferença só implica o negativo e se deixa levar até a contradição, na medida em que se continua a subordiná-la ao idêntico”<sup>64</sup>.

Dando continuidade ao estudo sobre a diferença, atento quanto aos conceitos de representação, identidade e negatividade, para que possamos entender o processo que destaca a relação entre diferença e produção não negativa. Conforme afirma Deleuze, a diferença e a repetição tomam o lugar do idêntico e do negativo, da identidade e da contradição, pois “a diferença só implica o negativo e se deixa levar até a contradição, na medida em que se continua a subordiná-la ao idêntico”<sup>65</sup>. Essa afirmação do filósofo em um momento em que se refere a Hegel e ao processo dialético<sup>66</sup>, conduz à novidade, em termos conceituais, que trata da diferença em si mesma, fora dos processos diretivos da representação e da negatividade.

Compreender a diferença pensada em si mesma implica seguir um outro olhar sobre a representação e suas exigências. Em “*Diferença e Repetição*”, Deleuze explora primeiro a questão da submissão da diferença, relacionada ora a um entendimento divino inacessível, ora a um aquém-infernal insondável para nós, ou seja, o oceano da dessemelhança, o que exclui totalmente a possibilidade da relação do diferente com o diferente, relação essa que tornaria a diferença pensável em si mesma e não domada pelos princípios da razão, ou, como diz o autor, “submetida ao quádruplo cambão da representação: a identidade no conceito, a oposição no predicado, a analogia no juízo, a semelhança na percepção”<sup>67</sup>. Desta forma, a diferença é mediatizada e representada para ser salva dentro do conceito geral. Este conceito supõe uma relação comparativa e externa, entre elementos

---

<sup>64</sup>DELEUZE, G. **Diferença e repetição**, 2009, p. 15.

<sup>65</sup> Idem

<sup>66</sup>Parece-nos oportuno, para que o leitor entenda que não estamos abordando neste ponto o território da analítica do desejo, a seguinte colocação baseada no texto escrito por Deleuze em *Diferença e Repetição*, 2009, p. 78, em que o autor aborda a “Lógica e ontologia da diferença, segundo Hegel: a contradição”. Para Hegel, segundo Deleuze, a diferença tem como fundamento a contradição e está entendida como o máximo absoluto da diferença, com ela, exercida ao extremo, “o variado o multiforme se animam, a as coisas participantes dessa variedade, recebem a negatividade”.

<sup>67</sup>DELEUZE, G. **Diferença e repetição**, 2009, p. 365, O elemento da representação enquanto razão tem quatro aspectos principais: a identidade na forma do conceito indeterminado, a analogia do juízo que diz respeito à relação entre os conceitos determináveis, a oposição no predicado nas relações de determinação no interior do conceito, e a semelhança na percepção, no objeto determinado do próprio conceito.

fixados em identidade, analogia, oposição e semelhança. Os elementos vêm da matéria, sendo, pois, acidentais.

Uma questão pontual a ser entendida se refere à diferença específica e à diferença genérica, ambas construtoras de um conceito geral. A primeira, a específica, apresenta uma série de características que a tornam mediadora, entre as quais a de ser produtora, demonstrada na questão do gênero, já que ele, o gênero, não se divide em diferenças, mas é dividido por elas que, nele, produzem as espécies correspondentes. A especificidade desta diferença faz com que não represente um conceito universal, mas apenas um momento particular em que há conciliação com o conceito geral, um máximo inteiramente relativo. Segundo Deleuze<sup>68</sup>, aí está o princípio de uma confusão danosa para a filosofia da diferença, confundir o estabelecimento próprio da diferença com a inscrição da diferença no conceito em geral. Dessa visão, resulta toda a subordinação da diferença à oposição, à analogia, à semelhança, aspectos esses da mediação. A diferença genérica, por sua vez, é distributiva e hierárquica. Portanto, a instância capaz de proporcionar o conceito aos sujeitos é o juízo, o qual tem duas funções determinadas: a distribuição que ele assegura com a partilha do conceito, e a hierarquização assegurada pela medida dos sujeitos. Uma corresponde ao senso comum e a outra ao bom senso, que em conjunto configuram a justiça. Enquanto a diferença específica toma a identidade como inscrição, a diferença genérica se inscreve na analogia do juízo. As duas estão longe de poderem nos comunicar um sentido próprio da diferença. O estar fora desses princípios da razão torna a pura diferença não representativa, impossível de existir. Fazer com que a representação conquiste o obscuro, ou seja, vá além dos limites de seus horizontes fixos, consiste, segundo Deleuze, no maior esforço da filosofia, compreendendo assim os extremos em suas potências. No entanto, os processos caminham para a convergência.

A Representação pode tornar-se infinita, mas *não adquire o poder de afirmar a divergência e o descentramento*; tem necessidade de um mundo convergente, monocentrado: um mundo em que se está embriagado apenas na aparência, em que a razão se faz de bêbada e canta uma área dionisiaca, mas trata-se ainda da razão 'pura'<sup>69</sup>.

Deleuze pensa o conceito de diferença de tal forma, que não hesita em romper com a leitura tradicional, tão logo a entende em sua profundidade, sem a

---

<sup>68</sup>DELEUZE, G. **Diferença e repetição**, 2009. p. 60-64.

<sup>69</sup>DELEUZE, G. **Diferença e repetição**, 2009. p. 367.

preocupação de integrar o infinitamente grande ou o infinitamente pequeno, assumindo a divergência e o descentramento. A singularidade dessa ideia tem, com certeza, um caminho percorrido, onde outros conceitos, como o de imanência e univocidade, foram articulados. O primeiro, liberta o ser da sua relação com o inatingível gerador da eterna falta; o segundo, fala de um movimento em que substrato e substância têm um sentido único, mas que, nessa acepção, dão lugar à diferença; e essa, em seu conceito mais puro, afasta-se de um modelo de valorações, ou seja, de identidades absorvidas desde o platonismo, onde a máxima diferença revelada foi a cópia. Portanto, a diferença como produção não negativa encontra seu lugar no pensamento de Deleuze, porque, afastado da transcendente prática hierárquica, tão cara à metafísica, encontra um Ser que se reflete na diferença em uma relação múltipla, onde devires são possíveis, sem que o negativo, oriundo do jogo representativo, precise existir.

### 2.3 ENTRE A FILOSOFIA DA DIFERENÇA E A FILOSOFIA DA REPRESENTAÇÃO

“Todas as identidades são apenas simuladas, produzidas como um efeito ótico por um jogo mais profundo, que é o da diferença e da repetição”<sup>70</sup>.

Em seu livro, Regina Schöpke<sup>71</sup> descreve esse aspecto do caminhar ontológico da Diferença. A Diferença entre os gregos é descrita por Schöpke<sup>72</sup> a partir da tensão entre os pensamentos de Heráclito e Parmênides - o devir e a imutabilidade do Ser. Afirma Heráclito: “Descemos e não descemos nos mesmos rios, somos e não somos”<sup>73</sup>. O que está dizendo Heráclito senão que tudo se renova, e mesmo o que parece imutável está num grande devir universal? O que chama a atenção é a afirmação da variação, da mutabilidade do ser, do ser diferente e não idêntico. Como diz a autora, “emerge o mundo das diferenças, onde todo porto seguro não passa de uma ilusão criada pela razão”. Parmênides, por sua vez, como pensador das identidades (o Ser é ou é não-Ser), reage afirmando que o movimento

<sup>70</sup>DELEUZE, G. **Diferença e repetição**, 2009. p. 16-17.

<sup>71</sup>SCHÖPKE, R. **Gilles Deleuze, o pensador nômade**. 1.ed. Rio de Janeiro: Contra Ponto, 2004. No capítulo intitulado “A Genealogia da Diferença” a autora percorre, de forma minuciosa, a construção deste conceito. Por razões de síntese e concordância teórica, constitui-se em fonte principal para o presente capítulo desta pesquisa.

<sup>72</sup>SCHÖPKE, 2004. p. 48-52.

<sup>73</sup>HERÁCLITO *apud* SCHÖPKE, 2004, p. 48.

é ilusão dos sentidos; o ser é imóvel, não está no tempo, pois, se estivesse, pereceria em um vir a ser perpétuo. Os dois pensadores caminham em antagonia: se de um lado há uma negação da identidade, do outro há a recusa da multiplicidade e da diferença.

Depois de Heráclito e Parmênides, a autora comenta Platão e Aristóteles, refletindo sobre a diferença, vista como alteridade pelo primeiro e como específica, pelo segundo. Platão cria com originalidade sua teoria sobre o ser e o devir; não se trata, para ele, de negar a natureza de um ou de outro e, sim, de colocá-los em seu devido lugar. Platão não poderia aderir à concepção total de um devir, sem comprometer o conhecimento das coisas em si mesmas, ou seja, a razão, que, para ele, é a única forma de ter o perfeito conhecimento do ser. A divisão entre o que é sensível (o mundo material) e o mundo inteligível (as essências) caracteriza o dualismo da filosofia platônica. No entanto, para Deleuze, a motivação de Platão está ainda mais revelada não tanto na divisão entre o mundo modelar e o das cópias mas, sim, entre as cópias bem fundadas e as mal fundadas (os “simulacros”). A questão da moral fica implícita nesse pensamento, uma vez que o objetivo de Platão está na diferença entre os que interiorizam e os que forjam a relação modelo-cópia. A razão, portanto, julga tudo aquilo que descentra ou que não se enquadra, e é por esse motivo que a diferença é incompreendida, pois ameaça seu equilíbrio, operante com as relações de identidade e semelhança. Mas não se poderia falar de identidade e semelhança sem mencionar o múltiplo e o dessemelhante. Então, se uma coisa é igual a ela mesma e diferente das demais, ao mesmo tempo consiste na diferença como alteridade, que aparece no mundo inteligível.

Para Aristóteles, como aponta Schöpke, a diferença é algo de concreto, verificável, representável. “Não é pura relação entre as ideias, mas designa uma marca real nos corpos”. Eis o “caráter de imanência” desse pensador, diz a filósofa, “que torna a diferença algo que se apreende nos seres físicos - diferença específica.”<sup>74</sup> Em “*Diferença e Repetição*”<sup>75</sup>, Deleuze se reporta a Aristóteles em seu pensamento sobre a diferença: “Numa palavra, a diferença perfeita e máxima é a contrariedade do gênero, e a contrariedade no gênero é a diferença específica”. No entanto, segundo Deleuze, uma perigosa confusão se instala para toda a filosofia da diferença: “confunde-se o estabelecimento de um conceito próprio de diferença com

---

<sup>74</sup>SCHÖPKE, 2004. p. 60.

<sup>75</sup>DELEUZE, G. **Diferença e repetição**, 2009. p.58.

a inscrição da diferença no conceito geral — confunde-se a determinação do conceito de diferença com a inscrição da diferença na identidade de um conceito indeterminado”<sup>76</sup>. O que faz Aristóteles é, pela primeira vez, pensar a diferença como algo que se dá, e que tem peso ontológico. É ela a que permite dividir gênero em espécies e estes em indivíduos, por exemplo, por isso ela é algo, digamos quase real, que participa do real, mas que não tem a realidade dos entes.

Aos *sofistas*, tão combatidos por Platão e Aristóteles, cabe a reflexão que os reconhece como desconstrutores de questões relacionadas à identidade. Como diz Deleuze<sup>77</sup>, “É este o final do *sofista*: a possibilidade do triunfo dos simulacros, pois Sócrates se distingue do *sofista*, mas o *sofista* não se distingue de Sócrates, pondo em questão a legitimidade de tal distinção”. Em Platão, numa manifestação de antiplatonismo no âmago do platonismo, Deleuze reconhece que existe uma sugestão onde o diferente, o desigual, em suma, o devir poderiam não ser insuficiências que afetam a cópia, mas eles próprios modelos do pseudo, no qual se desenvolve a potência do falso. É nesse movimento infinito da semelhança degradada que a exigência de um modelo para ser copiado dá lugar a uma mudança de natureza, onde a própria cópia se transforma em simulacro, fazendo com que a semelhança dê lugar à repetição<sup>78</sup>.

---

<sup>76</sup> Idem, p.60-61. Segue uma observação: Aristóteles pensa pela primeira vez a necessidade de uma reflexão sobre o conceito preciso da diferença. A diferença para Aristóteles não pode pertencer a um gênero, porque ela pontua aquilo que não é igual, e na medida que pensa este não ser, cai na negatividade e nela à subordinação da diferença à unidade, ao uno: “a subordinação da diferença à oposição, à analogia, à semelhança, todos os aspectos da mediação” (DELEUZE, G. **Diferença e repetição**, 2009, p. 61).

<sup>77</sup> Idem, p. 18.

<sup>78</sup> A essa altura do texto uma questão poderia emergir: porque, de certa forma, voltamos aos Gregos? Trabalhamos aqui um conceito e, citando Deleuze em “*O que é Filosofia*”: “todo conceito tem uma história, embora a história se desdobre em zigue e zague, embora cruze talvez outros problemas ou outros planos diferentes. Num conceito, há, no mais das vezes, pedaços ou componentes vindos de outros conceitos que respondiam a outros problemas e supunham outros planos [...] cada conceito remete a outros conceitos, não somente em sua história, mas em seu devir e suas conexões presentes”. Além disso, a questão do plano de imanência, ainda citando Deleuze: “O plano é como um deserto que os conceitos povoam sem partilhar”. Ora, ao considerar o conceito de diferença estudado neste texto como algo novo, desarticulado das questões da representação e da identidade, se torna interessante o tráfegar por outros caminhos e, assim, como citamos no texto, ressaltar o que há de singular no pensamento de Deleuze. Uma *genealogia da diferença*, conforme trabalha Schöpke, foi acenada, tal qual Foucault escreve na “*Microfísica do Poder*”: “Daí, para a genealogia, um indispensável demorar-se: marcar a singularidade dos acontecimentos, longe de toda finalidade monótona; espreitá-los lá onde menos se os esperava e naquilo que é tido como não possuindo história – os sentimentos, o amor, a consciência, os instintos; apreender seu retorno não para traçar a curva lenta de uma evolução, mas para reencontrar as diferentes cenas onde eles desempenharam papéis distintos; e até definir o ponto de sua lacuna, o momento em que eles não aconteceram”. Portanto, no texto, Heráclito, Parmênides, Aristóteles, Platão, Sofistas, compõem o exercício de agenciamento, ou seja, quando em movimentos horizontais se transita por uma linha abstrata de vizinhanças, não com intuitos de subtrair, somar ou dividir, mas simplesmente de olhar.

O mundo moderno é dos simulacros. Nele, o homem não sobrevive a Deus, nem a identidade do sujeito sobrevive à identidade da substância. Todas as identidades são apenas simuladas, produzidas como um efeito ótico por um jogo mais profundo, que é o da diferença e da repetição<sup>79</sup>.

Essa citação, extraída do prólogo do livro *“Diferença e Repetição”*, encerra em si os pontos agudos do conceituar deleuziano, onde ele pensa a diferença em si mesma e a relação do diferente com o diferente, livre das formas da representação que as conduzem a esse conceituar e as fazem passar pelo negativo<sup>80</sup>.

Conforme Silva<sup>81</sup> comenta, o limite de uma filosofia fundada na representação seria justamente o de não conseguir encontrar um conceito de diferença interna, e, sim, extrínseca aos termos diferenciados entre conceitos, como um elemento mediatizado. A questão que se faz importante aqui é o quanto a analogia do ser pode sufocar sua singularidade e, com isso, deixar submersa toda a potência que vem da possibilidade do caos:

Trata-se de duas leituras do mundo, na medida em que uma nos convida a pensar a diferença a partir de uma similitude ou de uma identidade preliminar, enquanto a outra nos convida ao contrário a pensar a similitude e mesmo a identidade como produto de uma disparidade de fundo. A primeira define exatamente o mundo das cópias ou das representações; coloca o mundo em ícone. A segunda, contra a primeira, define o mundo dos simulacros<sup>82</sup>.

O mundo dos simulacros define uma existência não forjada por conceitos transcendentais, uma existência desejada como ela acontece e não submissa aos valores da representação de um ideal. E o que define a representação? Segundo Deleuze<sup>83</sup>, o elemento da representação como razão tem quatro aspectos principais: a identidade na forma do conceito indeterminado, a analogia do juízo que diz respeito à relação entre os conceitos determináveis, a oposição do predicado nas relações de determinação no interior do conceito, e a semelhança na percepção, no objeto determinado do próprio conceito. A diferença representa, portanto, um mal a ser “salvo”; para que possa ser pensada, é necessário representá-la e, para isso, relacioná-la às exigências do conceito em geral. Nesse ponto, segundo o autor, está

<sup>79</sup>DELEUZE, G. *Diferença e repetição*, 2009. p. 16-17.

<sup>80</sup>DELEUZE, G. *Diferença e repetição*, 2009. p. 15-16.

<sup>81</sup>SILVA, C. *O conceito de desejo na filosofia de Gilles Deleuze*. 2000, 173 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade estadual de Campinas, 2000. p. 4-7.

<sup>82</sup>DELEUZE, G. *Diferença e repetição*, 2009. p. 263.

<sup>83</sup>DELEUZE, G. *Diferença e repetição*, 2009. p. 365-367.

o princípio de uma danosa confusão para toda a filosofia da diferença, pois se confunde o estabelecimento de um conceito próprio da diferença com a inscrição da diferença em um conceito geral, marcado pela identidade de um conceito indeterminado e de todos os aspectos da mediação citados acima.

O mundo da representação tem origens em pressupostos morais que, embora até possam ser esquecidos, nunca deixarão de agir sobre causa e consequência nessa cadeia entre o fundamento e o fundado. Segundo o pensamento de Deleuze<sup>84</sup>, a representação é o lugar do ilusório transcendental, expresso pelo pensamento, pelo sensível, pela ideia e pelo ser: o pensamento se recobre pela identidade, forjada em postulados, desnaturando sua gênese. Nessa identidade, a visão moral do mundo se prolonga e se representa afirmada como senso comum. Para que a diferença seja restaurada no pensamento, é preciso desfazer o nó que consiste em retratar a diferença sob a identidade do conceito. O sensível, referente à segunda ilusão, concerne à subordinação da diferença à semelhança, ou seja, tende a anular-se na qualidade que a recobre, ao mesmo tempo que o desigual tende a igualar-se na extensão em que ele se reparte. Restaurar a diferença na intensidade, tomada como ser do sensível, é desfazer o segundo nó que subordinava a diferença ao semelhante na percepção.

A ideia do negativo consiste em uma terceira ilusão, que subordina a diferença à forma da limitação e da oposição. Essas são jogos de superfície enquanto que a profundidade viva, a diagonal, é povoada de diferenças sem negação. Restaurar o diferencial na ideia e a diferença na afirmação que dele deriva é romper essa relação injusta que subordina a diferença ao negativo. A quarta ilusão, afirma ainda Deleuze, é a subordinação da diferença à analogia do juízo. O ser é análogo em relação aos conceitos e predicados determinados, mantém com eles uma relação interior, adquirindo uma identidade do senso comum distributivo e de um bom senso ordinal. O indivíduo só é; e só é pensado como portador de diferenças, ao mesmo tempo que o próprio ser se reparte nas formas fixas dessa diferença, o que trai sua natureza e a natureza das próprias distribuições, nômades, não sedentárias, bem como a natureza da própria diferença individuante.

---

<sup>84</sup>DELEUZE, G. **Diferença e repetição**, 2009. p. 368-369. Neste ponto, o autor explica como a diferença fica subordinada à representação sob suas quatro raízes: identidade, semelhança, oposição e analogia. Que correspondem ao pensamento, ao sensível, a ideia e ao ser. Cada um deles determina um nó ilusório a ser desfeito no resgate da pura diferença.

Sob outro aspecto, libertar a diferença das malhas da representação significa libertar o pensamento de conceitos preestabelecidos, implícitos, para que ele exerça seu papel criativo ao invés de ser um simples processo de reconhecimento.

Segundo Silva<sup>85</sup>, “toda filosofia submetida ao senso comum acaba por ser constrangida a não ultrapassar esse limite”. Assim, pensar uma *teoria diferencial das faculdades*<sup>86</sup> torna-se necessária. Nela, as faculdades são forçadas a ultrapassar seu limite, de modo que “seu trabalho em conjunto seja fruto de uma desarmonia involuntária, não de um acordo harmonioso”. Assim, o pensamento é concebido de forma a constituir-se em um campo problemático, que começa pela força, não pela vontade do pensador. Dando continuidade a seu pensamento, a autora cita a noção de “síntese disjuntiva como capaz conectar uma multiplicidade de elementos, multiplicando os pontos de vista”. Essa multiplicidade seria a única forma de o pensamento captar o movimento da diferenciação, e somente assim produzir o seu movimento além da mediatização.

Quando Deleuze<sup>87</sup> pensa a ideia de descentramento submetida à repetição do que diverge e descentra, ele lança um novo conceito de repetição. O que diverge não pode ser substituído e esse é um ponto que diferencia a repetição da generalidade; essa segue componentes quantitativos e qualitativos, em ciclos onde as trocas e substituições dos termos podem ser feitos. A repetição se funda apenas no que não pode ser substituído; portanto, diz respeito a uma singularidade, não permutável, insubstituível. Conforme o autor, “se a troca é o critério da generalidade, o roubo e o dom são os critérios da repetição”<sup>88</sup>. E essa singularidade não se faz externa, mas interior, mais profunda, que anima. É, pois, um acontecimento que retorna não em seu esqueleto aparente, mas em seu movimento singular que continua a gerar potência.

---

<sup>85</sup>SILVA, 2000, p. 9-10.

<sup>86</sup>DELEUZE, G. **Diferença e repetição**, 2009, p. 63 A teoria diferencial das faculdades é descrita em *Diferença e Repetição*: “o juízo tem duas funções essenciais: a distribuição que ele assegura como partilha do conceito, e a hierarquização, que ele assegura como pela medida dos sujeitos. A uma corresponde a faculdade que, no juízo se chama senso comum; à outra, corresponde a faculdade que se chama bom senso. As duas constituem a justa medida, a “justiça” como valor do juízo. Neste sentido, toda teoria das categorias toma o juízo como modelo-conforme se vê em Kant e até mesmo em Hegel”.

<sup>87</sup>DELEUZE, G. **Diferença e repetição**, 2009. p. 20-25.

<sup>88</sup>DELEUZE, G. **Diferença e repetição**, 2009. p. 21.



A repetição exprime “uma singularidade contra o geral, uma universalidade contra o particular, um notável contra o ordinário, uma instantaneidade contra a variação, uma eternidade contra a permanência. A repetição é a transgressão”<sup>89</sup>.

Entre a filosofia da diferença e a filosofia da representação, existe, portanto, o considerável afastamento permeado por elementos conceituais que emergem de um único ponto: a questão imanente da filosofia da diferença, que, libertando-se dos conceitos fixos e analógicos, percebe o movimento unívoco e singular do ser, bem como toda potência oriunda de sua multiplicidade; ao passo que a filosofia da representação, em uma inércia de acomodação, se assegura do que não pode ser mudado, fazendo do limite o elemento controlador de todo movimento oriundo da divergência. Diante da análise aqui exposta, vemos como necessária a reflexão específica quanto à negatividade, onde poderemos entender por que, segundo Deleuze, a diferença é objeto de afirmação, não podendo ser determinada pela negação<sup>90</sup>.

## 2.4 CRÍTICA À NEGATIVIDADE

Como vimos até agora, a filosofia da diferença é pensada além da representação; ou seja, extrapola o estipulado, o identificado, bem como o negativo.

Pensando a crítica à negatividade como elemento substancial na construção da filosofia da diferença, comentaremos sobre o pensamento de Hegel, justamente porque o filósofo cria conceitos e os conceitos, como nos fala Deleuze, tem necessidade de personagens entre os quais, os rivais e, a filosofia não encontra refúgio em opiniões criadoras de consensos. O tema será analisado sob a perspectiva da emersão do conceito de desejo em Hegel, em uma relação onde a negatividade fica demonstrada na dialética do “*Senhor e do Escravo*”, o que torna evidente a distância deste pensamento e o de Deleuze quanto ao desejo. A consciência do objeto, para Hegel, se daria a partir de si, o que seria a mola propulsora do desejo, que se constitui no reconhecimento do outro.

Ou seja, a consciência de si alcança sua satisfação somente em outra consciência de si, portanto existe a negação da independência do seu objeto. A coisa é posta como ser-para-si, ou como negação absoluta de

---

<sup>89</sup>DELEUZE, G. **Diferença e repetição**, 2009. p. 21.

<sup>90</sup>DELEUZE, G. **Diferença e repetição**, 2009. p. 89.

todo ser - outro; portanto, como negação absoluta que só consigo se relaciona. Mas a negação que se relaciona consigo é o supracompreender de si mesma; ou seja, é ter sua essência em um outro<sup>91</sup>.

Na “*Fenomenologia do Espírito*”<sup>92</sup>, no capítulo denominado Independência e Dependência da Consciência-de-Si: Dominação e Escravidão, Hegel escreve sobre o reconhecimento, ou seja, quando a consciência de si, é em si e para si, e quando é em si e para si outra. Existe aí uma dupla significação. Primeiro, ela se encontra em outra essência, tendo-se perdido a si mesma. Segundo, ela supra-assumiu o outro, pois não o vê como essência, portanto, é a si mesma que vê no outro. Hegel continua: são dois momentos importantes, desiguais e opostos; um é o da consciência independente para a qual o ser para si é a essência; o outro é o da consciência dependente, para a qual a essência é a vida ou um ser para o outro. Uma é o Senhor, outra é o Escravo.

O desejo, não o conseguia por causa da independência da coisa; mas o senhor introduziu o escravo entre ele e a coisa, e assim se conclui somente com a dependência da coisa, e puramente a goza; enquanto o lado da independência deixa-o ao escravo, que a trabalha<sup>93</sup>.

Existe o sujeito como abstração; o outro, como uma consciência sensível, não ideal. E este sujeito, de consciência sensível, confronta-se com outras consciências sensíveis para chegar ao outro, onde reside a fala, a linguagem, a consciência de si. O escravo significa o nível imaginário, mas é justamente diante desse grande outro que o senhor submete seu desejo. O sujeito, para não morrer, tem que transformar a natureza em uma significação e cedê-la ao outro, e esse precisa dessa significação para atingir o gozo. Ou seja, em uma via de mão dupla, o sujeito existe enquanto existe outro, que é a negação de si mesmo.

A negatividade em Hegel relaciona-se com o modo de pensar o desejo, no sentido de que o sujeito é o que assimila o desejo do outro, seu não ser, na imediata transformação desse ser.

---

<sup>91</sup>HEGEL, G. H. F. **A fenomenologia do espírito**. Colaboração Karl Heinz Efkain. Apresentação Henrique Vaz. Tradução de Paulo Menezes. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 16.

<sup>92</sup>HEGEL, 1992. A escolha da reflexão sobre o pensamento de Hegel tem como objetivo a análise comparativa entre uma filosofia onde o processo de identidade submerso à representação é evidente, e o pensamento de Deleuze que se contrapõe a esses aspectos, filtrando justamente o negativo.

<sup>93</sup>HEGEL, 1992. p. 131.

Para Deleuze<sup>94</sup>, o desejo não se expressa pelo sujeito ou pelo objeto; o desejo se apresenta por fluxos, que são a objetividade do próprio desejo. A negatividade, no pensamento Deleuziano, consiste em uma forma ilusória da representação, que restringe a diferença à limitação e à oposição. Quando a constituição do problema se faz em função da imagem e semelhança da consciência, cada afirmação remete a um negativo. E nesse momento, Deleuze se refere a Hegel, que substituiu o jogo da diferença e do diferencial pelo trabalho do negativo. A evolução dessa dialética histórica do pensamento para o negativo é que produz um desvio quanto à tarefa de determinar os problemas e inscrever neles o poder decisório e criador. Deleuze ressalta que o ser é, sim, positividade, afirmação pura sem ser indiferenciado, pois existe, sim, um (não) ser que é o problemático, mas de modo algum existe o ser negativo. Ele só existe, então, se não considerarmos a natureza do problemático e a multiplicidade que define uma ideia, reduzindo-a ao mesmo ou à identidade de um conceito. Deleuze afirma que é justamente a partir da ideia, do elemento ideal, diferencial e problemático que deve ser realizada a crítica ao negativo. A multiplicidade é que abre as possibilidades entre o uno e o múltiplo, entre a ordem e a desordem, entre o ser e o não ser. Reforça Deleuze<sup>95</sup>: “Devemos reservar o nome ‘positividade’ para designar o estatuto da ideia múltipla, ou a consistência do problemático”.

Finalizando este capítulo, demos os primeiros passos de um breve caminhar pela filosofia de Deleuze, referente à noção de diferença como produção não negativa. Assim, fez-se a proposta inicial, que abre o espaço para a continuidade deste processo de estudo, onde retornaremos ao tema da produção, enquanto diferença fora da negatividade, a partir da leitura que Deleuze faz de Espinosa.

---

<sup>94</sup>DELEUZE, G.; PARNET, C. **Diálogos**. Tradução de Eloísa Araújo Ribeiro. 1.ed. São Paulo: Ed Escuta, 1998. p. 122-141.

<sup>95</sup> Idem, p. 287.

## 2.5 POTÊNCIA EM ESPINOSA

“[...] nossa potência de agir ou nossa força de existir é aumentada ou diminuída de uma maneira contínua, sobre uma linha contínua, e é isso que nós chamamos de afeto [*affectus*], é isso que nós chamamos existir”<sup>96</sup>.

Neste momento do texto faz-se imprescindível pensar a partir do encontro que Deleuze propõe com Espinosa. Neste encontro existe uma especificidade a ser enaltecida, que é o conceito de afeto como instrumento potente de produção. Para Espinosa, a potência se faz pelo encontro de corpos. Mas em que consiste essa potência? Deleuze<sup>97</sup> inicia sua explicação quanto a esse conceito em Espinosa, afirmando que Deus não tem poder, apenas uma potência idêntica a sua essência. Toda potência é ativa, toda potência é ato e é inseparável do poder de ser afetado, e este é preenchido pelas afecções que o efetuam. Ou seja, a potência como essência corresponde uma *potestas*, como poder de ser afetado; poder esse que é preenchido pelas afecções ou modos que Deus necessariamente produz. Assim como o poder de ser afetado corresponde à essência de Deus como potência (*potentia*), uma aptidão para ser afetado (*aptus*) corresponde à essência do modo existente como grau de potência (*conatus*). Assim, Espinosa, na *Ética*, define *conatus* como a tendência a manter e abrir ao máximo a aptidão para ser afetado. Em continuação a essa questão sobre aptidão, podemos dizer que a diferença consiste em que, na substância, o poder de ser afetado é preenchido por afecções ativas, produzidas pela própria substância. No caso dos modos, sua aptidão de ser afetado é também preenchida por afecções e afetos, mas que não tem o próprio modo como causa. Sendo então produzidos por outros modos, essas afecções são imaginações e paixões. Tais afecções são causa de consciência: o *conatus* tornado consciente de si sob determinado afeto chama-se desejo.

Continuando com Deleuze<sup>98</sup>, quando ele define situações diversas de encontros dos modos, tem-se o seguinte: primeiro, há a situação dos encontros de modos que se convêm, compondo uma relação; segundo, o encontro com o que não

<sup>96</sup>DELEUZE, G. **Cursos sobre Espinosa**. (Vincennes – 24 jan. 1978). Tradução: Francisco Traverso Fuchs. Disponível em <<http://www.webdeleuze.com>>. Acesso em: 22 fev. 2014. p. 5.

<sup>97</sup>DELEUZE, G. **Espinosa**: filosofia prática. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. 1.ed. São Paulo. Ed. Escuta, 2002.

<sup>98</sup>DELEUZE, G. **Espinosa**: filosofia prática, 2002, p. 103-109.

convém e causa a decomposição. No primeiro caso, o que preenche a aptidão é alegre, no segundo, é triste; nesse caso, a potência está imobilizada e só pode reagir. No caso da alegria, a potência de um indivíduo está em expansão, compondo-se com a do outro. A alegria aumenta a potência do indivíduo de agir, a tristeza a diminui. O *conatus*, segundo o autor, é o esforço para experimentar a alegria e suas consequências quanto à potência; é o esforço para encontrar a causa dessa alegria, o que a mantém, o que a favorece, ao mesmo tempo em que é o esforço para exorcizar a tristeza, imaginar e encontrar o que a destrói em sua causa. É, em última análise, o esforço para aumentar a potência de agir ou experimentar paixões alegres. O que diferencia um homem de outro é seu grau de potência, ou seja, sua capacidade em organizar seus encontros; isto é, entre os modos, existe a procura por encontrar aqueles que convêm à sua natureza e com eles se compor, o que leva esse homem a entrar em posse dessa potência, encontrando alegrias ativas. O *conatus* como esforço bem-sucedido, ou a potência possuída, chama-se virtude.

O encontro de corpos pode causar uma variação quanto ao desejo do indivíduo, já que tais encontros produzem afecções de tristeza ou alegria. É o que comenta Silva<sup>99</sup>: a singularidade do ser expressa em desejo é interdependente em relação ao outro. A autora enfatiza que aos modos não cabe um poder limitado em relação ao outro, nem mesmo apenas um condicionamento da expressão do desejo, mas, sim, a possibilidade de causar o aniquilamento do outro. Nesse ponto do texto, a autora, cita a “Ética”<sup>100</sup>, onde Espinosa afirma a não existência na natureza de uma força singular sem outra de poder maior. Portanto, essa condição de relação entre os corpos indica um estado de possível instabilidade constante diante da possibilidade de destruição, que pode ser total. Essa condição, continua a autora, exige uma “cautela estratégica” que os modos adquirem no contato de um com o outro, impulsionado pelo *conatus*, que contém em sua definição, justamente, a capacidade do esforço para se conservar em seu ser e desenvolver sua potência. Mas o axioma, citado acima, desvenda uma possibilidade descrita a seguir por Silva:

---

<sup>99</sup>SILVA, C. **Corpo e pensamento**: alianças conceituais entre Deleuze e Espinosa. 2007. 273 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, SP. Campinas, SP, 2007, p. 194-195.

<sup>100</sup>SILVA, 2007. A autora faz uma citação direta de *Et*, IV, axioma seguinte à oitava definição.

Se nada há de tão poderoso que não possa ser destruído por outra coisa (já que a potência de um modo não possa ser ilimitada, uma vez que os modos são finitos), então, é legítimo supor que, por mais intensa que seja a tristeza causada por um mau encontro, esta poderá ser dissipada por uma alegria mais potente que ela<sup>101</sup>.

A forma como ocorre o encontro de corpos e sua interdependência geram um processo não necessariamente negativo, dado que se supõe uma busca pela sua conservação. Ou seja, de acordo com a natureza decorrente de sua essência, o corpo entra em composição com outros corpos se esforçando para não entrar em oposição<sup>102</sup>. Assim, afirma Espinosa:

Há, portanto, fora de nós muitas coisas que nos são úteis, e que, por isso, devem ser desejadas. Entre elas não podemos conceber nenhuma preferíveis às que estão inteiramente de acordo com a nossa natureza. Com efeito, se, por exemplo, dois indivíduos, absolutamente da mesma natureza, unem-se um ao outro, formam um indivíduo duas vezes mais poderoso que cada um deles separadamente. Portanto, nada mais útil ao homem que o homem<sup>103</sup>.

Com base ainda em Silva<sup>104</sup>, pode-se dizer que a medida espinosiana não se confunde com outras filosofias que contemplam o divino como supremo bem; pelo contrário, o conhecimento de Deus inclui aquele conhecimento a que o indivíduo pode chegar por meio do seu contato com outros corpos, uma vez que, entendendo o que há de comum entre eles, pode-se aumentar a potência, fruto do exercício da composição. No decorrer da pesquisa, quando a ciência médica é abordada como possibilidade de veículo para a potência, o conceito de Espinosa sobre corpo faz todo sentido. Eis, aí, por onde transita o campo de problema desta tese: O que pode o corpo do prematuro em contato com outros corpos de naturezas diferentes, corpos vivos e tecnológicos?

### 2.5.1 Força de Existir ou Potência de Agir

A potência, conforme comentário anterior, constitui-se em um grau de variação, e, no texto que abordaremos a seguir<sup>105</sup>, Deleuze constrói passo a passo a evolução do pensamento de Espinosa quanto a essa proposição. A questão a

<sup>101</sup>SILVA, 2007, p. 192.

<sup>102</sup> Idem.

<sup>103</sup>ESPINOSA, B. **Ética**. São Paulo: Abril Cultural, 1973, parte IV, proposição 18, escólio.

<sup>104</sup> Op. Cit.

<sup>105</sup>DELEUZE, G. **Cursos sobre Espinosa**, 1978.

respeito do significado de ideia inicia uma linha de raciocínio proposta pelo autor. A ideia é um modo do pensamento que representa algo, portanto contém um aspecto objetivo sendo representativo, ou seja, sua relação com o objeto que representa. A partir dessa colocação, tem-se a diferença entre ideia e afeto, já que, o segundo é o modo de pensamento não representativo; por exemplo, “uma esperança, uma angústia, um amor”. Portanto, para Deleuze, todo modo de pensamento não representativo é um afeto. Se existe um primado das ideias representativas sobre as não representativas, para que o afeto exista ele pressupõe uma ideia anterior a ele, mas, de forma alguma, isso quer dizer que o afeto se reduza a uma ideia. Deleuze explica:

Que o afeto pressuponha a ideia, isso acima de tudo não quer dizer que ele se reduza a uma ideia, ou a uma combinação de ideias. Nós devemos partir disto, que ideia e afeto são duas espécies de modos de pensamento, que diferem em natureza, irreduzíveis um ao outro, porém simplesmente tomados numa tal relação, que o afeto pressupõe uma ideia<sup>106</sup>.

Em continuidade ao pensamento de Deleuze<sup>107</sup>, aborda-se outra forma de apresentar a relação entre ideia e afeto, a concepção de afeto. Essa forma, traz o conceito de “realidade formal da ideia”, ou seja, é a realidade da ideia, além do processo representativo, que é considerada como sendo ela mesma alguma coisa. Então, “dizer que toda ideia é ideia de alguma coisa é dizer que toda ideia possui uma realidade objetiva, que ela representa alguma coisa – eu direi também que a ideia possui uma realidade formal, uma vez que ela é nela mesma, alguma coisa enquanto ideia”<sup>108</sup>. Portanto, a ideia que é ligada à representação, que se dirige a um objeto, constitui o caráter extrínseco da ideia. Já aquela que se constitui na sua realidade formal, ou seja, sendo nela mesma alguma coisa, constitui seu caráter intrínseco. Então, “toda ideia é alguma coisa e não somente é a ideia de alguma coisa”. A partir desse segundo nível de entendimento, é necessário, segundo Deleuze, que fique clara uma diferença entre ideia e afeto. Nesse contexto, ele se reporta ao fato de Espinosa fazer um retrato geométrico de nossa vida através das proposições da “*Ética*”. Nesse retrato, fica demonstrado que nossas ideias se sucedem constantemente. A percepção é um exemplo que proporciona a mudança, a coexistência e a sucessão de ideias. Deleuze introduz um novo termo, a

<sup>106</sup>DELEUZE, G. **Cursos sobre Espinosa**, 1978. p. 2

<sup>107</sup> Idem.

<sup>108</sup>DELEUZE, G. **Cursos sobre Espinosa**, 1978. p. 2.

“variação”. Ele a exemplifica colocando duas situações de encontro, uma que gera simpatia e a outra, repúdio. O que acontece? Não apenas uma sucessão de ideias, mas uma variação. “Uma (variação) da força de existir, ou da Potência de Agir”<sup>109</sup>. Então, há uma variação relativa ao processo de realidade intrínseca da ideia. Essa variação é contínua em sua ação de aumentar ou diminuir a potência de agir. A ideia que causa simpatia ou alegria aumenta a potência do indivíduo, enquanto que a ideia que lhe causa tristeza diminui essa potência. Assim, afirma Deleuze:

O que é importante que vocês percebam como, segundo Spinoza, nós somos fabricados como autômatos espirituais. Enquanto autômatos espirituais há o tempo todo ideias que se sucedem em nós, e de acordo com essa sucessão de ideias, nossa potência de agir ou nossa força de existir é aumentada ou diminuída de uma maneira contínua, sobre uma linha contínua, e é isso que nós chamamos de afeto [*affectus*], é isso que nós chamamos existir<sup>110</sup>.

O que acontece, seguindo o pensamento do nosso autor, é que o afeto é uma variação da força de existir, já que é determinado pelas ideias que se sucedem. Porém, o fato de existir a determinação, não significa que há redução do afeto às ideias. A ideia só dá conta da consequência, a saber, do aumento ou da diminuição. Mas isso não compreende uma comparação e, sim, um deslizamento de diminuição ou elevação da potência de agir. O afeto, portanto, não se reduz às ideias que se tem; ele é de outra ordem.

### 2.5.2 Espinosa e os Três Tipos de Ideia

Para Espinosa, segundo Deleuze<sup>111</sup>, existem três tipos de ideia: ideias de afecções, ideias de noções e ideias de essência. Afecção é o resultado da mistura de corpos, ou seja, o resultado da ação de um corpo sobre o outro. A afecção indica, portanto, a natureza do corpo afetado. Para Espinosa, o primeiro tipo de ideia é todo modo de pensamento que indica a afecção de um corpo sobre o outro, e esse tipo de ideia corresponde ao primeiro gênero do conhecimento. É considerado o mais baixo nível, porque só conhece a coisa pelos seus efeitos; quanto às causas, não há qualquer conhecimento delas. Portanto, segundo Espinosa, é uma ideia inadequada,

<sup>109</sup>Idem. Nesse ponto do texto, Deleuze introduz um termo que não é usado por Espinosa: variação.

<sup>110</sup>DELEUZE, G. **Cursos sobre Espinosa**, 1978. p. 5.

<sup>111</sup>DELEUZE, G. **Cursos sobre Espinosa**, 1978.



em que os efeitos desconhecem as causas. O acaso dos encontros (*occursus*) ilustra a situação das afecções sem o conhecimento da causa.

Ora, um corpo deve ser definido pelo conjunto das relações que o compõem, ou o que dá exatamente no mesmo, pelo seu poder de ser afetado. Enquanto vocês não souberem qual é o poder de ser afetado de um corpo, enquanto vocês o apreenderem assim, ao acaso dos encontros, vocês estarão não de posse da vida sábia, não estarão de posse da sabedoria<sup>112</sup>.

Para Espinosa, portanto, mais uma vez, segundo Deleuze<sup>113</sup>, entender os afetos de que um corpo é capaz, é determinante quanto às consequências, além mesmo de uma determinação genérica e específica. O poder de ser afetado pode ser completamente efetuado de tal modo que sua potência de agir diminua ou aumente. O conhecimento das intensidades contidas nos encontros de corpos se faz necessário, pois os excessos, as desmedidas de um mau encontro podem gerar o fracasso e até mesmo a destruição. Diante da exposição do corpo às variações de potência, onde ora o bom encontro potencializa, e o mau encontro despotencializa, Deleuze questiona: “como poderíamos escapar das ideias-afecção, como poderíamos escapar dos afetos passivos que consistem no aumento ou diminuição da nossa potência de agir, como poderíamos escapar do mundo das ideias inadequadas, já que dissemos que nossa condição parece condenar-nos estritamente a este mundo?”<sup>114</sup>. A resposta a essas questões, segundo o autor, encontra-se na *Ética* de Espinosa, quando ele descreve os afetos ativos, ou seja, os afetos onde a inexistência das paixões é conquistada por uma potência ativa<sup>115</sup>.

A questão da paixão, conforme o que foi visto até o momento, está ligada à submissão do indivíduo aos processos externos que o marcam (encontros, corpos). Enquanto o indivíduo não é a causa de seus próprios movimentos do afeto, esses movimentos são produtos de algo de fora, tornando assim, o indivíduo, totalmente

---

<sup>112</sup>DELEUZE, G. *Cursos sobre Espinosa*, 1978. p. 10.

<sup>113</sup>Idem.

<sup>114</sup>Idem, p. 12.

<sup>115</sup>DELEUZE, G. *Cursos sobre Espinosa*, 1978. p. 12. “Existe aqui um ponto muito preciso: há uma diferença fundamental entre ética e moral. Spinoza não produz uma moral e por uma razão muito simples: ele jamais se pergunta o que devemos fazer, ele pergunta-se o tempo todo do que nós somos capazes, o que está em nossa potência; a ética é um problema de potência, não é jamais um problema de dever. Nesse sentido, Spinoza é profundamente imoral. Ele produz uma natureza afortunada, pois o problema moral, o bem e o mal, ele nem mesmo compreende o que isso quer dizer. O que ele compreende, são os bons encontros, os aumentos e diminuições de potência. Assim, ele produz uma ética e de modo algum uma moral”.

passivo. Mas, de acordo com Deleuze, para Espinosa existem as ideias-noção<sup>116</sup>, e com elas uma saída, contra a constante variação que faz do indivíduo impotente. Uma ideia-noção, segundo o autor, vai além do efeito de um corpo sobre o outro; ela inclui a conveniência ou a inconveniência das relações. A ideia-noção é um conhecimento pelas causas. É um conhecimento que supõe uma percepção da própria concepção do corpo e das alterações possíveis diante do encontro externo, ao ponto de acolhê-lo ou evitá-lo.

A expressão “noção comum”, aplicada por Espinosa, indica algo que é comum a todos os corpos. Em meio ao “acaso dos encontros”, o indivíduo está à mercê da variação, e, quando acontece um encontro despotencializador, uma “paixão triste”, isso está na razão direta da incompatibilidade, algo que não convém. Portanto, não há possibilidade de congruência, de soma. Ao contrário, um encontro alegre, potencializa o que há de comum entre os corpos, portanto, existe uma composição. O mau encontro jamais induzirá a um crescer. “O mais belo é viver nas bordas, no limite do seu próprio poder de ser afetado, à condição de que seja o limite alegre”<sup>117</sup>; no limite do que excede seu poder é preciso saber fazer o encontro que convém, do contrário, é o limite da tristeza.

Você experimenta uma alegria, você sente que essa alegria concerne a você [...] então é preciso que você se sirva dela como um trampolim, que você forme a ideia-noção: em que o corpo que me afeta e o meu convém entre si? Em que a alma que me afeta e a minha convém entre si, do ponto de vista da composição de suas relações, e não mais do ponto de vista do acaso dos encontros? Vocês fazem a operação inversa daquela que geralmente se faz. Geralmente as pessoas fazem o somatório de suas infelicidades [...] Spinoza propõe o inverso: ao invés de fazer o somatório de nossas tristezas, tomar uma alegria como um ponto de partida local, à condição que sintamos que ela nos concerne verdadeiramente. Em cima disso forma-se a noção comum, em cima disso tenta-se ganhar localmente, literalmente regras de vida. Me dá a posse da potência de agir<sup>118</sup>.

Estar em posse da potência de agir, conforme a citação acima, significa, pois, estar além de efeitos do acaso das afecções, para que, possuidores da noção de causa, os indivíduos não sejam mais como folhas ao vento, sem direção própria, e, sim, conhecedores da própria ventania. Portanto, “saímos sim das Paixões, conquistamos a posse formal da potência de agir”<sup>119</sup>.

---

<sup>116</sup>Idem.

<sup>117</sup>Idem, p. 15.

<sup>118</sup>DELEUZE, G. **Cursos sobre Espinosa**, 1978. p. 15-16.

<sup>119</sup>Idem.

Este tópico se iniciou pelas “ideias-afecções”, passou às “ideias-noções”, e, finalmente, abre-se para a reflexão sobre a “ideia-essência”. Segundo Deleuze<sup>120</sup>, as noções comuns remetem a uma multiplicidade, são coletivas, embora não menos individuais. São corpos que, em seu encontro, se convêm, no limite de todos os corpos. Para além dessas composições, existem as essências singulares. As relações que caracterizam um corpo correspondem a sua essência, mas não se confundem com essa essência. Essas relações ainda correspondem às regras sob as quais as partes extensivas do corpo se associam, ao passo que a essência é singular, é um grau de potência, é um limiar de intensidade. E essa intensidade é única e particular de cada corpo.

Quando formamos aqui ideias que são como puras intensidades, onde minha própria intensidade irá convir com a intensidade de coisas exteriores, nesse momento se dá o terceiro gênero, porque, se é verdade que nem todos os corpos convêm uns aos outros, se é verdade que, do ponto de vista das relações que regem as partes extensas de um corpo, ou de uma alma, as partes extensivas, nem todos os corpos convêm uns aos outros, todos eles serão concebidos como convenientes uns aos outros se vocês chegarem a um mundo de puras intensidades<sup>121</sup>.

O que interessa a Deleuze é o mundo das intensidades. “Aqui, vocês estão de posse dele, não somente formal, mas consumada. Já não é nem mesmo a alegria. Spinoza descobre a palavra mística ‘beatitude’, ou afeto ativo, isto é, o autoafeto”. Esse mundo de intensidades puras, de ideias-essência, para Deleuze, é algo muito concreto.

### 2.5.3 Espinosa e os Três Gêneros do Conhecimento

A Ética de Espinosa, pelo olhar deleuziano, é apresentada sob três formas, chamadas de expressão ou modos de existência: os signos ou afectos, as noções ou conceitos, as essências ou perceptos. Estas formas remetem aos três gêneros do conhecimento, que são modos de existência e de expressão<sup>122</sup>.

---

<sup>120</sup>Idem, p. 18.

<sup>121</sup>Ibidem idem.

<sup>122</sup>DELEUZE, G. **Crítica e clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. 2.ed. São Paulo: Ed. 34, 2011. O autor, em seu livro *Crítica e clínica*, inclui o capítulo *Espinosa e as Três Éticas*, onde descortina em detalhes três gêneros do conhecimento a serem estudados neste item que compõe o presente trabalho. Portanto as reflexões demonstradas estão contidas no referido capítulo.

Os signos ou afectos correspondem ao primeiro gênero, expressam o conhecimento pelos efeitos produzidos pelo encontro de corpos, marcas externas advindas do fora. O estado produzido por elas, chama-se afecção.

Segundo o autor, podem-se caracterizar os signos ou afectos da seguinte maneira: “signos escalares”, que exprimem o estado do indivíduo em um espaço do tempo, referem-se às suas afecções pelas ideias que ele tem, pelas sensações e percepções. Os “signos vetoriais”, chamados de afectos e não mais afecções, caracterizam-se por serem passagens, devires, variações contínuas de potência, ascensões e decréscimos. Os “signos escalares”, por sua vez, dividem-se em: “indicativos”, quando indicam a natureza de sua causa; “abstrativos”, quando retêm na natureza finita do indivíduo apenas a característica selecionada; os “signos imperativos”, quando tomam a ideia por um fim ou o efeito por uma causa, e, por fim, os “signos hermenêuticos”, quando a imaginação do indivíduo considera os seres suprassensíveis como a causa. Esses quatro tipos de signos escalares citados têm outras denominações, que são, respectivamente, os índices sensíveis, os ícones lógicos, os símbolos morais e os ídolos metafísicos. Os signos vetoriais, também, dividem-se conforme sua relação com a potência, em potências aumentativas e servidões diminutivas. Aos signos flutuantes seria reservada a definição de que são aquelas afecções que a um só tempo aumentam e diminuem a potência do indivíduo. Existe, pois, um movimento de combinação entre os signos, que se traduz nas características de associabilidade, variabilidade, equivocidade ou analogia. Conforme Deleuze, “Os signos remetem aos signos. Têm por referentes misturas confusas de corpos e variações obscuras de potência, segundo uma ordem que é a do Acaso ou do encontro fortuito entre os corpos”<sup>123</sup>. Os efeitos, segundo o autor, são sombras que se movimentam na superfície dos corpos. Conhece-se, pois, o outro corpo pela sombra que faz sobre um indivíduo, e, por essa mesma sombra, o indivíduo conhece a si mesmo e o seu corpo. A questão da luz em Spinoza consiste em um fenômeno que a tudo envolve, em que tudo é luz; e o sombrio, sendo sombra, é um mero efeito da luz, um limite da luz sobre os corpos que o refletem (afecção) ou o absorvem (affecto).

Passa-se ao segundo elemento da ética: o segundo gênero do conhecimento que revela a estrutura em seus movimentos menores, em suas articulações sutis. A

---

<sup>123</sup>DELEUZE, G. *Crítica e clínica*. 2011. p. 180.

estrutura é a causa da compatibilidade que compõe e da incompatibilidade que decompõe os encontros, fazendo deles bons ou maus. Essa seleção de afetos implica condição para o nascimento do conceito, e esse define o segundo gênero ou a ideia-noção.

A seleção dos signos ou dos afectos, como primeira condição para o nascimento do conceito, não implica, pois, só o esforço pessoal que cada um deve fazer sobre si mesmo (razão), mas uma luta passional, um combate afectivo, inexpiável em que se corre risco de vida, onde os signos afrontam os signos e os afetos se entrecrocaram com os afetos, para que um pouco de alegria seja salva, fazendo-nos sair da sombra e mudar de gênero<sup>124</sup>.

“Os signos ou afectos são ideias inadequadas e paixões; as noções comuns ou conceitos são ideias adequadas das quais decorrem verdadeiras ações”<sup>125</sup>. Para que se formem conceitos, no entanto, precisa-se dos signos como trampolim. Em um movimento de relação entre corpos, o encontro pode ser de composição, o corpo em questão aumentando a potência do indivíduo. Somente quando ela aumentou até um ponto, variável para cada um, o indivíduo entra na posse dessa potência e se torna capaz de formar conceitos, desde os menos universais até aos mais amplos. O signo ou a condição do novo homem está na razão direta em que aumentou sua potência o suficiente ao ponto de formar conceitos e converter os afectos em ações.

A essência, a criação, o ultrapassar habitam o terceiro gênero do conhecimento. “Não mais signos de sombra nem a luz como cor, mas a luz em si mesma e por si mesma”. É o terceiro estado da luz, que, por si mesma, é reveladora dos corpos, tornando-os transparentes. As essências são velocidades absolutas que não compõem o espaço por projeção, mas o preenchem num único golpe. Para Deleuze, a “*Ética*”, especialmente o livro V, é um livro aéreo, que atua por relâmpagos na lógica da essência. Se a primeira é sombra, a segunda é a cor e a terceira é a própria luz. Nessa terceira ética, estão as essências ou singularidades, os perceptos, ou seja, contemplações que interagem em uma unidade de Deus, do sujeito ou dos objetos. As essências possuem duas características: velocidade absoluta e não mais relativa, figuras de luz e não mais reveladas pela luz.

Mas o método geométrico do livro V é um método de invenção que procede por intervalos e saltos, hiatos e contrações, à maneira de um cão que

<sup>124</sup>DELEUZE, G. *Crítica e clínica*. 2011. p. 185.

<sup>125</sup>DELEUZE, G. *Crítica e clínica*. 2011. p. 188.

procura, mais do que um homem racional que expõe. Talvez supere qualquer demonstração, pois opera no 'indecidível'<sup>126</sup>.

Chama-se a atenção aqui para a expressão “método de invenção” usada pelo autor, pois no terceiro gênero existe essa proposta criadora, para além das afecções e das compreensões contidas nos gêneros anteriores. A proposta de invenção é lançada, no livro V da “*Ética*”, em movimentos: uma “nova ordem do pensamento”, que “conquista uma velocidade absoluta”. Nesse livro, “os signos e conceitos - como escreve Deleuze<sup>127</sup> - desfalecem e as coisas se põem a escrever por si mesmas e para si mesmas, transpondo intervalos de espaço”.

Nesse processo, onde o encontro de corpos se constitui em elemento ativo, existem as variações entre os bons e maus encontros e suas afecções, determinando um intervalo, até que o indivíduo seja capaz de formar noções comuns, até que ele seja capaz, em posse do conhecimento, de evidenciar as possibilidades de aumentar sua potência de agir, em composições favoráveis, com outro corpo. Mesmo diante da composição favorável, outro intervalo de tempo se faz necessário para a reconstituição da cadeia que falta. O preenchimento desse hiato se dá a partir de velocidades absolutas, cuja medida é refletida pela distância que ela transpõe de um só golpe<sup>128</sup>.

Finalizando este tópico, é importante lembrar que a *Ética*, conforme a leitura de Deleuze, estabelece uma lógica do signo, do conceito e da essência: a Sombra, a Cor, a Luz. “Cada uma das três *Éticas* coexiste com as demais e se prolonga nas demais, apesar de suas diferenças de natureza. É um único e mesmo mundo. Cada uma estende passarelas para transpor o vazio que as separa”<sup>129</sup>. O movimento que se expressa nos livros da *Ética*, “das definições, axiomas e postulados, demonstrações e corolários”, Deleuze vê um “livro-rio que desenvolve o seu curso”.

#### 2.5.4 O Que Pode Um Corpo?

Neste ponto da pesquisa uma questão norteadora, até agora não explicitada, mas, presente nas entrelinhas de nossa análise: “O que pode um Corpo recém-nascido prematuro?” E esta questão, pressupõe outra: qual a estrutura do corpo, sua

<sup>126</sup>DELEUZE, G. *Crítica e clínica*. 2011. p. 190.

<sup>127</sup>Idem, p. 191.

<sup>128</sup>Idem, p. 189.

<sup>129</sup>Idem, p. 192-193.

composição? Deleuze, em sua obra *“Espinosa e o problema da Expressão”*<sup>130</sup>, referindo-se a Ética, vê um sistema de equivalências estrito em relação a tríade expressiva do modo finito, conduzindo a uma segunda tríade, a qual se demonstra pela essência como grau de potência; pelo poder de ser afetado, no qual ela se exprime; pelas afecções que preenchem esse poder a cada instante. Então, um modo existente possui um número muito grande de partes, e essas se afetam umas às outras ao infinito. As afecções de um modo são consideradas em função de certo poder de ser afetado. Um modo deixa de existir no momento em que não pode manter entre suas partes a relação que o caracteriza e, igualmente, perder o poder de ser afetado. Portanto, a relação está na dependência do poder de ser afetado. A estrutura de um corpo é a composição de sua relação. E o que pode um corpo, senão sua capacidade de tornar ativo todo movimento que o afeta, sua natureza e os limites do poder de ser afetado? Deus é causa de todas as coisas e causa de si, tendo em si um poder de ser afetado de infinitas formas, poder esse, infinitamente preenchido. Se ele é causa, essa afecção não é paixão, pois é produzida por ele próprio. Uma afecção só é paixão quando não for explicada pela natureza do corpo afetado. Portanto, afecções explicadas pela natureza do corpo afetado serão ativas, serão elas mesmas ações. Se Deus é causa de todas as suas afecções, todas as afecções são explicadas pela sua natureza, portanto, são ações. Ao contrário, se o que acontece com os modos finitos é serem afetados por causas externas à sua natureza, todas as suas afecções são paixões, ou seja, são passivas. Podem os modos finitos chegar às afecções ativas?<sup>131</sup>. Segundo Deleuze, mesmo que ele

---

<sup>130</sup>DELEUZE, G. **Espinosa e o problema da expressão**. Tradução de A. Guérinot. Paris, Minuit, 1968.

<sup>131</sup>ULPIANO, C. **Pensamento e liberdade em Espinosa**. Palestra, outono, 1988. Disponível em: <[www.claudioulpiano.org.br](http://www.claudioulpiano.org.br)>. Acesso em: 15 dez. 2013. Parece oportuna a citação desse autor, que, trabalhando com os Gêneros do Conhecimento, o faz de forma tão clara, englobando alguns aspectos relativos à Potência e à Liberdade. Conforme ele, Spinoza pensa de um lado Deus, de outro, os homens. Ao pensar Deus, rompe com a teologia tradicional e com a transcendência, para pensá-lo imanente. Abandona a ideia de Criador, pela de produção. Identifica Deus e a natureza como algo único. A natureza é como Deus, onde tudo é produção. Deus é uma causa ativa, portanto livre, pois a liberdade se opõe ao constrangimento. Por outro lado, ao pensar nos homens, pensa-os como seres constrangidos às forças externas, sem possibilidade de serem livres. São seres constituídos de ação e paixão. Prisioneiros da servidão. Os homens, portanto, não efetuam sua natureza, pois são constrangidos pelas forças que vêm de fora. São como um grande oceano, cercado por ventos contrários que produzem ondas que não são produtos do próprio movimento do oceano. Então impõe-se a questão: o homem pode ser livre, causa ativa de sua própria ação? Só há liberdade naquele que pode efetuar a sua própria natureza.

Quanto aos três gêneros do conhecimento, Ulpiano faz a seguinte descrição: o primeiro é o gênero da experiência vaga ou da consciência, e essa é um efeito dos encontros que os corpos fazem na natureza, o que gera marcas. A consciência é um resultado das forças que vêm de fora. O homem da consciência é o homem da servidão, é o corpo apaixonado. O segundo gênero é o da razão,

consiga produzir afecções ativas, não suprimirá totalmente as paixões, apenas reduzirá a parte ocupada por elas. Toda afecção em forma de ideia da qual o indivíduo não é causa, é inadequada, e as paixões decorrentes dela, são paixões passivas. Quanto ao poder de ser afetado, ele permanece constante, independente de afecções ativas ou passivas. Se forem ativas, produzirão potência de agir, se passivas, potência de sofrer. À medida que uma aumenta, a outra diminui, então, se a capacidade para potência ativa aumentar, a passiva fatalmente diminuirá.

Quanto à força ativa e passiva, Leibniz questiona, conforme observa Deleuze<sup>132</sup>: “a força passiva é autônoma? A resposta é: só a força ativa é real por direito, afirmativa e positiva. A força passiva não afirma nada, a não ser a imperfeição do finito; constitui, simplesmente, a limitação da força ativa”. Para Spinoza, a potência de sofrer não exprime nada de positivo; toda a afecção passiva é baseada em um imaginário que a impede de ser real. O indivíduo é passivo e apaixonado em razão da sua imperfeição, age pelo que tem, e é passivo pelo que não tem. Na verdade, sua potência de sofrer, sua servidão é o grau mais baixo de sua potência de agir.

A forma como as relações de potência circula pelos modos, ou seja, permeadas por afecções vindas de fora, não condizentes com a natureza da essência, acabam por afastar o indivíduo dela e da sua potência de agir. A questão levantada por Spinoza se torna urgente: ‘Nem mesmo sabemos o que pode um

---

onde existe a possibilidade da prática científica. O homem, a partir de seu entendimento começa a agir, conhece o que já existe, já ultrapassou a consciência. Mas esse conhecimento não permite a criação. O terceiro gênero do conhecimento se constitui na “Ciência Indutiva”, é o poder da invenção e de rigor do sujeito, quando ele começa a criar. A razão busca a verdade no campo epistemológico e o melhor no campo moral. O terceiro gênero é inventor e criativo, objetiva produzir novos modos de vida, novas linhas, novos pensamentos, nova arte, nova música. Spinoza, segundo o autor, já no sec. XVII anunciava a fadiga do mundo, a necessidade de algo novo para que a vida pudesse passar. O terceiro gênero se liga à liberdade. Produz um tipo de vida que vai em busca da verdade, da força maior da vida, que é o pensamento. Spinoza é um pensador do devir, do processo. Sem liberdade não há pensamento, e sem pensamento só há superstição. O filósofo rompe com todo o pensamento do ocidente quanto à natureza. Para ele, a natureza é a força das singularidades. Para entendê-la, o caminho não é a tentativa de encontrar significados, já que além deles a natureza é um campo de forças, de passagens, de devires, é processo, é confronto. Quando se quer dar conta da natureza, procurando significados, cai-se no campo limitado da consciência. Deve-se, pois ultrapassar as linhas da significação, pensar com as forças das intensidades. Ulpiano questiona ainda: como escapar das marcas? Durante séculos, entregou-se a vida ora à religião, ora à moral. É preciso libertá-la disso e entregá-la a suas próprias forças. (Claudio Ulpiano, 1932-1988, filósofo, professor na UERJ e na Universidade Federal Fluminense, pode ser considerado um dos maiores divulgadores da filosofia de Gilles Deleuze no Brasil).

<sup>132</sup>DELEUZE, G. **Espinosa e o problema da expressão**, 1968.



corpo, ou seja: nem mesmo sabemos de que afecções somos capazes e até onde vai nossa potência<sup>133</sup>. Para Spinoza, segundo Deleuze,

Tudo é física na natureza: física da quantidade extensiva, isto é, mecanismo pelo qual os próprios modos passam à existência; física da força, isto é, dinamismo, segundo o qual a essência é afirmada na existência, unindo-se às variações da potência de agir<sup>134</sup>.

Quanto mais o ser se aproxima do seu movimento único com a natureza, entendendo-a como substância que contém em si a própria causa, mais pode produzir suas causas e sua potência de agir.

### 2.5.5 Considerações Sobre a Liberdade

Conforme Silva<sup>135</sup>, Espinosa difere de seus antecessores por muitos pontos, entre os quais, a relação do homem com a natureza, que, para ele, se insere totalmente na causalidade natural, além de que, a mente não pode dominar o corpo. Segundo a autora, “Se os afectos são efeitos que se exprimem no corpo e na mente, o controle que o indivíduo pode ter sobre eles passa pelo desenvolvimento dos poderes da mente”<sup>136</sup>.

Esse desenvolvimento inclui compreensão das necessidades do que ocorre na natureza, ficando distante da ideia de se privar dessa necessidade por meio da ideia de livre-arbítrio. Portanto, a concepção espinosista da unidade entre o corpo e a mente está inscrita na exposição do homem e sua inserção na natureza. Nessa relação, o indivíduo é constrangido por forças externas geradoras de paixões ou ideias inadequadas, bem como pela possibilidade de uma liberdade relativa através da realização da “Potência da mente”. Silva aprofunda a questão da concepção falsa de liberdade do homem e o faz a partir da reflexão feita por Espinosa:

---

<sup>133</sup>*Et*, III, 2, esc.: “não sabemos o que pode o corpo nem o que podemos deduzir dele se considerarmos apenas a sua natureza”.

<sup>134</sup>DELEUZE, G. **Espinosa e o problema da expressão**, 1968. p. 159.

<sup>135</sup>SILVA, 2007, p. 180. A autora aborda a evolução crítica do pensamento espinosista fazendo a correlação com outros filósofos, tendo como guia de fundo a filosofia de Deleuze em suas alianças com Espinosa. Trata-se de um trabalho com muitos movimentos em comum com esta dissertação. Neste capítulo, utilizou-se do olhar da autora para a reflexão sobre liberdade, partindo do ponto da relação mente e corpo e evoluindo para o *Conatus* como instrumento ativador de Potência.

<sup>136</sup> *Ibidem*

Difícilmente os homens se deixarão induzir a examinar este ponto com um espírito despido de preconceitos, tão grande é sua persuasão de que o corpo, apenas em virtude da decisão da Mente, ora se move, ora permanece em repouso, e realiza um grande número de atos que dependem apenas da vontade da mente e da sua arte de pensar<sup>137</sup>.

Sobre a pergunta *O que pode o corpo?*, Silva, observa que Deleuze a considera “um convite a experimentar a Potência do corpo e a destituir a consciência de uma autoridade ilegítima sobre esta potência”<sup>138</sup>. Espinosa afirma que há movimentos do corpo que não podem ser reputados à iniciativa da mente e exemplifica com os movimentos dos animais e dos sonâmbulos. Quanto a esses últimos, fica a questão de que o que produzem enquanto “sonham” ou dormem é, muitas vezes, superior ao que fazem em vigília, e o fazem sem a interferência da “alma”. Não haveria necessidade de colocá-la (a alma) como princípio causal das ações da vigília. A causalidade da mente sobre o corpo, segundo a autora, é uma ficção forjada para preencher um conhecimento lacunar a respeito do corpo. Ou seja, porque não se conhece suficientemente o corpo e suas relações, ele é o colocado na posição de subjugado à mente.

Espinosa, frente a uma falsa concepção de liberdade, imprime com sua filosofia a liberdade verdadeira, a partir da capacidade de reagir, ou seja, do *conatus*, definido como grau de Potência desenvolvida pela capacidade de ser afetado. Todo mau encontro pode ser superado por um bom encontro, de acordo com o desenvolvimento de suas potências.

## 2.6 POTÊNCIA EM DELEUZE

“O salto testemunha, aqui, os distúrbios subversivos que as distribuições nômades introduzem nas estruturas sedentárias da representação”<sup>139</sup>.

Uma ideia central está em curso acompanhando o pensamento de Gilles Deleuze, nesse caso, o modo como ele opera o conceito de potência em Espinosa, o qual, nesta pesquisa, é agenciado e direcionado ao recém nascido prematuro. A expressão “corpo” e sua potência, é usada como veículo, para tanto, percorri

<sup>137</sup>Et, III, proposição 2, escólio *apud* SILVA, 2007, p. 182.

<sup>138</sup>SILVA, 2007, p. 182.

<sup>139</sup>DELEUZE, G. *Diferença e repetição*, 2009. p. 68.

primeiro o pensamento do filósofo no que diz respeito a pura diferença, nesta, que é interna: o ser unívoco transpassado pela imanência, difere-se em acontecimentos sem comparações externas, sem analogias, distante de qualquer possibilidade de imagem representativa, para fazer um movimento que se afasta do negativo, da falta, para desterritorializar as categorias de identificação e extrair a potência da pura diferença. Ao pensar o corpo e sua potência, Deleuze tem em Espinosa sua inspiração, já que o filósofo holandês pensa a Natureza a partir da produção, da produtividade, da potência, em função das causas e dos efeitos, demonstrando que o corpo ultrapassa o conhecimento que temos dele, assim como o pensamento a consciência. É possível, então, captar a potência do corpo para além das condições dadas pelo nosso conhecimento e captar a força do espírito para além da nossa consciência; e é somente pela potência de agir que o homem pode ser livre.

A relação feita, por Deleuze, entre o ser enquanto diferença e o vir a ser enquanto produção, fica clara pelo conceito de multiplicidade e univocidade articulados ao de diferença pura.

### 2.6.1 Univocidade

Para Deleuze, segundo Craia, a univocidade existe como proposição: o ser é unívoco, não existem distinções valorativas entre os entes, não há hierarquia no existente<sup>140</sup>. O fato de existir já fornece um estatuto ontológico equivalente e unívoco. Portanto, não há transcendência, pois há uma univocidade no que já existe.

Em “*Diferença e Repetição*”, Deleuze se refere à proposição ontológica, ou seja: a compreensão do ser contém aspectos que o revelam em designações<sup>141</sup>, tais ou quais, estas, atreladas a características ditas reais. Este ser ontológico, quando se exprime, se diz em um único sentido de todos os designantes ou expressantes, numericamente distintos. Essa é a “proposição ontológica” em sua circulação, onde

---

<sup>140</sup>Expressão parafraseada da fala do Prof. Eladio Craia sobre Corpo Sem Órgãos no 9º simpósio internacional de filosofia e Psicanálise realizado em 2014; Universidade Federal do Espírito Santo em Vitória.

<sup>141</sup>SILVA, 2000, p. 16. A autora escreve sobre a questão da proposição ontológica de uma forma muito clara: Deleuze coloca a proposição como forma de escapar ao modelo do juízo, pois este modelo implica em uma distribuição de predicados por analogia. A proposição é uma entidade complexa formada por várias instâncias: “o sentido ou exprimido pela proposição; o designado (o que se exprime na proposição), os expressantes ou designantes que são modos numéricos, isto é, fatores diferenciais que caracterizam os elementos providos de sentido e designação. A partir de um paradigma proposicional, e não judicativo, os diversos sentidos podem ser reportados ao ser designado, que, por sua vez, se exprime num único sentido para todos os designantes distintos”.

não só o designado é o mesmo para sentidos qualitativamente distintos, mas o sentido é ontologicamente o mesmo para modos individuantes, para designantes ou expressantes numericamente distintos. Para Deleuze, o ser é o mesmo em modalidades diferentes e com sentidos diversos, sempre para um mesmo sentido de um único ser. O ser é unívoco em suas diferenças, estas variam em suas essências, mas não modificam a essência do ser. A distribuição existe, segundo Deleuze, no ser unívoco, no entanto, é preciso distingui-la daquela que implica a partilha do distribuído, fixada em determinações, em territórios, em domínios, atributos e categorias próprias. A distribuição circulante na univocidade possui características nômades, sem propriedades, sem cercas, sem medidas. Nesta, não ocorre partilha do distribuído e sim repartição dos que se distribuem em um espaço aberto, ilimitado ou sem limites precisos. É muito diferente preencher um espaço de diferentes formas do que dividir este espaço em uma sistemática pré-fixada.

Não é o ser que se partilha, segundo as exigências da representação; são todas as coisas que se repartem nele na univocidade da simples presença (o uno todo). Tal distribuição é mais demoníaca que divina, pois a particularidade dos demônios é operar nos intervalos entre os campos da ação dos deuses, como saltar por cima de barreiras ou das cercas confundindo as propriedades [...] O salto testemunha, aqui, os distúrbios subversivos que as distribuições nômades introduzem nas estruturas sedentárias da representação<sup>142</sup>.

Assim como a distribuição, a hierarquia se faz presente no ser unívoco, mas essa, também como a distribuição, diferencia-se daquela que é expressa sob a medida do ser, tendo como referência seus limites, e sua proximidade ou distanciamento de um princípio. A hierarquia referida pelo filósofo francês, traduz-se em potência, não medida por graus e sim pela presença, saber-se um ser que “salta”, ultrapassando seus limites, sem definições a respeito de qual seja este extremo, sem leis que o fixem, importa sim, aquilo a partir do qual se desenvolve em toda sua potência. A diversidade desenvolvida de todos os graus atinge a igualdade que a envolve. Segundo Deleuze,

[...] as palavras ‘Tudo é igual’, podem ressoar, mas como palavras alegres, com a condição de se dizê-las do que não é igual neste Ser igual unívoco: o ser igual está imediatamente presente em todas as coisas, sem intermediário nem mediação, se bem que as coisas mantenham-se desigualmente neste ser igual<sup>143</sup>.

<sup>142</sup>DELEUZE, G. **Diferença e repetição**, 2009. p. 68.

<sup>143</sup>Ibidem, idem.

A conciliação entre a analogia e a univocidade, para Deleuze, é impossível. A analogia, segundo o autor, implica em mediação e generalidade, ou seja, existe nela certa cumplicidade entre a diferença genérica e específica, esta ideia referencia o ser, e referenciar é deduzir imagem, é fixar conceitos prévios. A analogia retém no particular apenas aquilo que é conforme o geral, como a forma e a matéria, e procura uma individuação em elementos já constituídos. A univocidade, por sua vez, não entende os fatores individantes como já constituídos e baseados na experiência, e sim, como algo que age como princípio plástico, anárquico e nômade, que tanto é capaz de construir, como desconstruir o indivíduo. Inclui fatores constituintes que passam de indivíduo em indivíduo, promovendo movimento, circulando e comunicando. Para Deleuze, a diferença individante difere, por natureza, da diferença específica, pois a individuação precede de direito à forma, à matéria, à espécie, às partes, bem como, qualquer outro elemento do indivíduo constituído. A univocidade implica em uma diferença individante que precede ao ser, às diferenças genéricas, específicas e individuais. O ser unívoco diferente da analogia, é comum na medida em que as diferenças não são e não têm de ser algo específico. O ser, é que é diferença, na medida em que ele se diz da diferença.

Para a filosofia de Deleuze, assim como para a de Espinosa, não existe o campo da transcendência separado da imanência, portanto, não há distinção valorativa, qualificadora entre os seres. Ontologicamente, para esses filósofos, o fato de existir já constitui um estatuto unívoco. Em "*Lógica dos sentidos*"<sup>144</sup>, Deleuze afirma que a filosofia se confunde com a ontologia, e, esta com a univocidade do ser, sendo a analogia uma visão teológica, adaptada às formas de Deus, do mundo, e do eu. No texto citado, o autor fala do acontecimento:

Seria preciso que o indivíduo se aprendesse a si mesmo como acontecimento. E que o acontecimento que se efetua nele fosse por ele mesmo apreendido da mesma forma como um outro indivíduo nele enxertado. Então, esse acontecimento, ele não o compreenderia, não o desejaria, não o representaria sem compreender e querer também todos os outros acontecimentos como indivíduos, sem representar todos os outros indivíduos como acontecimentos<sup>145</sup>.

---

<sup>144</sup>DELEUZE, G. **Logica dos sentidos**. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. 5. ed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2009. p. 183-186.

<sup>145</sup>DELEUZE, G. **Logica dos sentidos**. 2009. p. 184.

A citação anterior ilustra o movimento do “salto”, ou seja, enquanto acontece, o ser se torna esse acontecer, sem limites de cercas identificáveis por representações e, assim, não existe a distribuição de gêneros ou formas pré-fixadas, mas de um ser unívoco cuja ação nômade preenche diferentes territórios. O ser ocorre como acontecimento único para tudo que ocorre, às coisas mais diversas. A univocidade do ser não significa, conforme Deleuze, que haja um mesmo ser, um único ser, ao contrário, os existentes são múltiplos, sempre produzidos por uma síntese disjuntiva<sup>146</sup>. Essa multiplicidade compõe-se na única forma do pensamento captar o movimento da diferenciação e assim produzir.

### 2.6.2 Os Filósofos da Univocidade

Dando continuidade à reflexão sobre o pensamento filosófico relativo à univocidade, destacamos o pensamento comum a um grupo de filósofos, citados a seguir: Duns Scot, Espinosa e Nietzsche.

A proposição ontológica em que o ser é unívoco, é enfatizada por Deleuze, e é ele próprio que explica que o essencial não é que o ser se diga em um único sentido, e, sim, que se diga em um único sentido de todas as suas diferenças individuantes. Se ele é o mesmo para todas as modalidades, essas não são as mesmas. “O ser se diz num único sentido de tudo aquilo de que ele se diz, mas aquilo de que ele se diz difere: ele se diz da própria diferença”<sup>147</sup>.

Duns Scot, de acordo com Deleuze<sup>148</sup>, soube levar o ser ao mais elevado ponto da sutileza, dando a ele uma só voz, mesmo que à custa da abstração. Para ele, o ser unívoco é pensado como neutro indiferente a algumas categorias tidas como elemento qualificador, ou seja, ao finito e ao infinito, ao singular e ao universal, ao criado e ao incriado; assim ele foge à analogia do juízo, o que não poderia ser diferente dada a sua condição de adepto do cristianismo. No entanto, ele aborda

---

<sup>146</sup>DELEUZE, G. **Logica dos sentidos**. 2009. p. 175-182. No capítulo “*Da comunicação dos acontecimentos*”, Deleuze escreve sobre a Síntese Disjuntiva: fala-se de uma operação a partir da qual duas coisas são afirmadas *por* sua diferença, não são objetos de afirmação simultânea, a não ser por sua diferença. Trata-se de uma distância positiva dos diferentes. A contradição revelando a natureza da sua diferença. Não identificar os contrários, afirmar toda sua distância, mas como o que os relaciona um ao outro. A disjunção não é um meio de separação e sim de comunicação. Portanto a disjunção é considerada síntese e não análise, na medida em que a divergência ou o descentramento determinado tornam-se objetos de afirmação como tais, na medida em que o “ou” torna-se ele próprio afirmação pura.

<sup>147</sup>DELEUZE, G. **Diferença e repetição**, 2009. p. 67.

<sup>148</sup>DELEUZE, G. **Diferença e repetição**, 2009. p. 71-72l.

dois tipos de distinção: a distinção formal, que é real, pois é fundada no ser, ou na coisa, e se estabelece entre essências ou sentidos; e a distinção modal, que se estabelece entre o ser ou os atributos, bem como nas variações intensivas de que são capazes. Portanto, distinções expressas dentro de um acontecimento, que envolve o *entre*.

Segundo Craia<sup>149</sup>, Duns Scot, assim como os outros filósofos citados no início deste texto, permite abordar o devir unívoco da ontologia. É uma posição que transborda a questão do direcionamento quanto ao seu objeto, ou seja, o ser da essência ou o ser dos acidentes. Ele encontra a seguinte posição: a ontologia deve antes abordar o ser entendido como ser na qualidade de ser, já que esse é indiferente tanto ao universal como ao particular. Portanto, o pensamento ontológico deve ser aplicado a um ser neutro. A ontologia torna-se ciência do ser como ser. A analogia, no entanto, não pensa esse ser indiferente, pois o pensa de vários modos, de maneira qualificada. A especulação ontológica requer outro princípio: a univocidade. Ou seja, Duns Scot ensina que o ser, sendo unívoco, expressa-se em todos os atributos, com a mesma voz; cada um dos atributos diferenciados diz o ser de um modo particular, mas com o mesmo sentido. No entanto, para o “Doutor Sutil”<sup>150</sup>, subiste uma certa eminência de Deus em relação aos atributos, por isso, para ele, a univocidade pode ser pensada, mas não efetiva e totalmente realizada.

Depois de discutir Scot, encontrar o pensamento de Espinosa é, para Deleuze, operar um progresso considerável. É o filósofo cujas ideias muito contribuíram para a filosofia de Deleuze, dando forma às concepções de univocidade e imanência. Para Deleuze, é com Espinosa que o ser unívoco deixa de ser neutralizado, tornando-se uma proposição expressiva afirmativa.

A seguir, expomos uma leitura<sup>151</sup> a respeito da interseção evolutiva entre Espinosa e Scot, que se configura em cartografia esquemática, onde os elementos se traduzem crescendo para conclusões dinâmicas. Isso ocorre em uma *práxis* do pensamento, a qual Espinosa pensa substância e atributo, insistindo na oposição entre as distinções Reais e Numéricas; as primeiras correspondendo à categoria

<sup>149</sup>CRAIA, 2003. p. 132-135. As ideias referidas acima são uma síntese do pensamento do autor, que podem ser com certeza aprofundadas com a leitura na íntegra do capítulo intitulado “Os momentos da univocidade”.

<sup>150</sup>Referência feita por Deleuze a Duns Scot em “*Diferença e Repetição*” p. 71: “Duns Scot merece, pois, o nome de “doutor sutil”, porque seu olhar discerne o ser aquém do entrecruzamento universal e do singular. Para neutralizar as forças da analogia do juízo, ele toma a dianteira e neutraliza antes de tudo o ser num conceito abstrato”.

<sup>151</sup>CRAIA, 2003. p. 138-139.

formal e as segundas, à modal. As reais, jamais numéricas, são qualitativas e operam como essências, não implicando uma distinção da natureza. As numéricas, por sua vez, jamais reais, intensivas e individuais, expressam o grau de intensidade dos atributos evidenciando suas diferenças. O grau intensivo de que são capazes os atributos são os modos. Os atributos se expressam através de modos intensivos e individualizantes, ao mesmo tempo em que, sendo de uma mesma substância, expressa-a de um modo unívoco. O descrito acima, já determina um campo de imanência, no qual os atributos são ontologicamente comuns à substância, e essa não é transcendente a eles. Nessa composição substância-atributo-modos, Espinosa traduz uma dinâmica da relação do Ser sem limitá-lo a uma forma inexpressiva ou neutra, que conservaria uma superioridade em relação à substância.

Toda hierarquia, toda a eminência é negada, na medida em que a substância é igualmente designada por todos os atributos em conformidade com sua essência, igualmente exprimida por todos os modos em conformidade com seu grau de potência. É com Espinosa que o ser unívoco deixa de ser neutralizado, tornando-se expressivo, tornando-se uma verdadeira proposição expressiva afirmativa<sup>152</sup>.

Para Deleuze, no entanto, a substância Espinosista demonstra ainda uma indiferença em relação aos modos, já que aparece independente deles, e esses dependem da substância. Seria preciso que a própria substância fosse dita dos modos e somente dos modos. Para isso, o autor francês afirma que seria necessária uma subversão categórica, segundo a qual, o ser se diz do devir, a identidade se diz do diferente, o uno se diz do múltiplo<sup>153</sup>. O pensamento de Nietzsche do eterno retorno não queria dizer outra coisa, pois, conforme Deleuze<sup>154</sup>, a identidade gira em torno do diferente, o que dá ao diferente a possibilidade de seu conceito próprio, livre de um conceito já posto como idêntico. O eterno retorno não retorna ao idêntico, pois prevê um mundo onde todas as identidades prévias são dissolvidas. Tal identidade, produzida pela diferença, é determinada como repetição, é pensar o mesmo a partir do diferente. No eterno retorno, o ser unívoco não é somente pensado, ou afirmado, mas é efetivamente realizado.

---

<sup>152</sup>DELEUZE, G. **Diferença e repetição**, 2009. p. 72.

<sup>153</sup>DELEUZE, G. **Diferença e repetição**, 2009. p. 73.

<sup>154</sup>DELEUZE, G. **Diferença e repetição**, 2009. p. 407.



Em “*Lógica do Sentido*”<sup>155</sup>, Deleuze fala sobre a tarefa definida por Nietzsche quanto à reversão do platonismo, ou seja, a tarefa de revelar a motivação dessa filosofia que, por uma dialética da rivalidade, cujo objetivo é filtrar as pretensões, quer distinguir o verdadeiro pretendente do falso, encurralando-o. Ou seja, para distinguir o ser do simulacro, esse fica sempre submerso na dessemelhança. Para falar do simulacro, é preciso que o heterogêneo seja interiorizado, que sua diferença seja incluída. Trata-se de duas leituras do mundo: uma que nos convida a pensar a diferença a partir de uma identidade preliminar e outra que pensa a identidade como produto da disparidade. A primeira define o mundo das cópias, das representações, enquanto a segunda define o mundo dos simulacros. Reverter o platonismo significa, portanto, fazer subir os simulacros, afirmando seus direitos entre os ícones. E é justamente no eterno retorno que se decide a subversão do mundo representativo. Não se exprime uma ordem que se opõe ao caos, pois ele é toda potência em afirmar o caos. A modernidade é definida pela potência do simulacro. Potência essa que destrói, não para conservar a ordem estabelecida pelas representações, mas, sim, para instaurar o caos que cria, o “que faz marchar os simulacros e levantar um fantasma – a mais inocente de todas as destruições, a do platonismo”<sup>156</sup>.

### 2.6.3 Multiplicidade

A multiplicidade é articulada, neste estudo, aos conceitos de diferença pura e de univocidade. Inicialmente, nosso olhar cairá sobre o aspecto mais teórico deste tema, partindo, em seguida, para o aspecto operacional desse conceito.

Início, tendo como fonte a leitura de Deleuze sobre Bergson<sup>157</sup>. A palavra multiplicidade, não aparece como vago substantivo correspondente à noção de múltiplo geral. Conforme Deleuze, não se trata, para Bergson, de opor o múltiplo ao uno, mas ao contrário, de distinguir dois tipos de multiplicidade: uma representada pelo espaço, é uma multiplicidade da exterioridade, da simultaneidade, de justaposição, de ordem, de diferenciação quantitativa, de grau, numérica, descontínua e atual; a outra, é uma multiplicidade interna, de fusão, de sucessão, qualitativa, uma multiplicidade virtual e contínua. O essencial do projeto de Bergson

---

<sup>155</sup>DELEUZE, G. **Logica dos sentidos**. 2009. p. 259-271.

<sup>156</sup>Idem., p. 271.

<sup>157</sup>DELEUZE, G. **Bergsonismo**. 1.ed. São Paulo: Ed. 34, 2008.

é pensar as diferenças. Esta categoria de multiplicidade nos permite denunciar a mistificação de um pensamento que procede em termos de uno e múltiplo. Citando Deleuze: “O verdadeiro substantivo, a própria substância, é ‘multiplicidade’, que torna inútil o uno, mas também o múltiplo”<sup>158</sup>. Ou seja, a multiplicidade não designa uma combinação entre uno e múltiplo, mas uma organização do múltiplo como tal, que de modo algum, precisa da unidade para formar um sistema.

A questão operacional da multiplicidade é expressa em sua articulação com o conceito de ideia e problema<sup>159</sup>. “Problema, ideia e multiplicidade, não são elementos isolados, que, dada uma somatória, geram um resultado exato, mas sim, um conjunto de agenciamentos que se remetem mutuamente, que se interconstroem, no fluxo de sua própria dinâmica”<sup>160</sup>. Reconstruindo o trajeto até a multiplicidade, partimos de um caminho percorrido ontologicamente por Deleuze, relativo ao processo de atualização de ideias. Neste sentido, conforme o filósofo: “a ideia não é única nem múltipla: é uma multiplicidade; constituída de elementos diferenciais, de relações diferenciais entre esses elementos, e de singularidades correspondentes a essas relações”<sup>161</sup>. Esses aspectos são constituintes da razão múltipla: a determinabilidade ou princípio da quantificabilidade, a determinação recíproca ou princípio da qualificabilidade, e a determinação completa, ou princípio da potencialidade. Três aspectos que colocam a ideia em temporal progressão<sup>162</sup>.

A ideia tem a potência de afirmar a divergência; ela estabelece uma espécie de ressonância entre séries que divergem. É provável que as noções de singular e de regular, de notável e de ordinário tenham, para a própria filosofia, uma importância ontológica e epistemológica muito maior que as de verdadeiro e falso, relativas à representação, pois o que se chama sentido depende da distinção e da distribuição desses pontos brilhantes na

<sup>158</sup>DELEUZE, G. **Diferença e repetição**, 2009. p. 260.

<sup>159</sup>CRAIA, E. **A problemática ontológica em Gilles Deleuze**. 1.ed. Cascavel: Editora e Gráfica Universitária Edunioeste, 2002, p. 137. A questão do “Problema” como conceito em Deleuze se encontra muito claramente explicado no texto citado, onde Craia, referindo-se ao problema ontológico, parte de questões oriundas da abordagem do ser como diferença, ou seja, como dizer algo daquilo que não se deixa reduzir à organização da razão, mas que ao contrário a possibilita? Esta e outras questões, no entanto, não impedem que falemos do ser e da diferença. Desta questão, surge o conceito de problema, enquanto multiplicidade, ou seja, um horizonte que incorpore e articule fragmentos, tanto do pensamento como do impensável, que possibilite o pensar. Continua o autor: “Devemos pensar o problema como essa multiplicidade que ‘Captura’ - em sua articulação interna, algo assim como vetores de puro ser e blocos de pensamento. Não sendo, ele próprio, nem representação, nem percepção e, menos ainda, o próprio ser”.

<sup>160</sup>CRAIA, 2002. p. 162.

<sup>161</sup> DELEUZE, G. **Diferença e repetição**, 2009, p 384.

<sup>162</sup>Fazemos aqui uma sugestão, no sentido de enriquecer a compreensão, da relação entre o descrito acima, com três tipos de ideia comentados no segundo capítulo deste estudo: “Espinosa e os três tipos de ideias”, onde fica igualmente descrito o processo progressivo da ideia.

estrutura da ideia. Portanto, é o jogo da determinação recíproca, do ponto de vista das relações, e da determinação completa do ponto de vista das singularidades, que tornam a ideia progressivamente determinável em si mesma<sup>163</sup>.

A citação acima reflete o processo de progressão da ideia, no qual, a diferença é, claramente, reintroduzida, deixando clara sua constituição interna como multiplicidade. Citando Craia<sup>164</sup>, o caminho aberto através da ideia, leva-nos ao coração da própria multiplicidade, pois, quando dizemos: “sistema de relações do diferente com o diferente”, não nos referimos senão a uma multiplicidade. Portanto, segundo o autor citado, não seria possível pensar a ideia como multiplicidade que se desvinculou da oposição metafísica uno e múltiplo, sem a atuação permanente da diferença, postulada por Deleuze.

O Exercício desta multiplicidade é objeto de estudo de Deleuze e Guattari no livro “*Mil Platôs*”<sup>165</sup>, cuja leitura servirá, neste momento, como fonte de estudos. Deleuze trabalha a teoria das multiplicidades por elas mesmas, ou seja, no ponto em que o múltiplo passa ao estado de substantivo, ultrapassando, conforme descreve o filósofo, a distinção entre consciência e inconsciente, natureza e história, corpo e alma. As multiplicidades se caracterizam pelos seguintes princípios: seus elementos, que são singularidades; suas relações, que são devires; seus acontecimentos, que são individuações sem sujeito (*hecceidades*), onde tudo é relação de movimento e de repouso; seus espaços e tempos livres; seu modo de realização, que é o rizoma; seu plano de composição, que constitui platôs, ou seja, zonas de intensidade contínua, e vetores que a atravessam, constituindo territórios e graus de desterritorialização.

Deleuze e Guattari, a partir da leitura de “*Mil Platôs*” revelam a multiplicidade em seu movimento mais vital, ou seja, como agenciamento<sup>166</sup>, com aspectos da própria vida. A descrição de rizoma conduz a esta compreensão. Logo no início do capítulo, os autores inauguram a multiplicidade com a frase: “como cada um de nós era vários, já era muita gente. Utilizamos tudo o que nos aproximava, o mais próximo

<sup>163</sup>DELEUZE, G. **Diferença e repetição**, 2009, p. 385.

<sup>164</sup>CRAIA, 2002, p. 128

<sup>165</sup>DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira. 1. ed. São Paulo: Ed. 34, 1995. v. 1.

<sup>166</sup>DELEUZE; GUATTARI, 1995. v. 1. p. 17. “Um agenciamento é precisamente este crescimento das dimensões numa multiplicidade que muda necessariamente de natureza à medida que ela aumenta suas conexões”.

e o mais distante”<sup>167</sup>. Os autores pensam a questão do rizoma, inicialmente, clareando a questão do quanto o pensamento tradicional é binário, ou seja, a árvore ou raiz é a imagem do mundo, o uno que se torna dois, ou, em outro aspecto, a forma como se comporta a natureza, na medida em que as próprias raízes são pivotantes, com ramificações mais numerosas, laterais e circulares, não dicotômicas, no entanto, mantém um eixo central. A lógica binária acompanha o desenvolvimento do pensamento, este que nunca entendeu a multiplicidade, pois precisa de uma forte estrutura centralizadora, uma unidade que é suposta para chegar a duas. Nem a raiz pivotante, nem a binária compreendem a multiplicidade. Outro aspecto é o sistema radícula ou raiz fasciculada, quando a raiz principal se destruiu e como consequência surgem raízes secundárias, que sugeririam multiplicidades imediatas, no entanto, neste caso, a subunidade ainda existe a centralizar.

É preciso fazer o múltiplo, não acrescentado sempre uma dimensão superior, mas, ao contrário, da maneira simples, com força de sobriedade, no nível das dimensões que dispõe sempre n-1, (é somente assim que o uno faz parte do múltiplo, estando sempre subtraído dele). Subtrair o único da multiplicidade a ser constituída; escrever a n-1. Tal sistema poderia ser chamado de rizoma [...]. Um rizoma nele mesmo tem formas muito diversas, desde sua extensão superficial ramificada em todos os sentidos, até suas concreções em bulbos e tubérculos<sup>168</sup>.

A seguir, objetivando o melhor entendimento de rizoma, Deleuze e Guattari enumeram suas características aproximativas: “1º e 2º – Princípios de conexão e de heterogeneidade: qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo”<sup>169</sup>. O que fica muito claro é a possibilidade de conexão infinita, ou seja, os traços do rizoma contêm a diversidade, a semiótica em cadeias de diversas naturezas, assim como cadeias biológicas, políticas, econômicas. O rizoma supõe os agenciamentos e, para tanto, analisa a linguagem descentrando-a em relação a outras dimensões e registros. “Uma língua não se fecha em si mesma senão em uma função de impotência”<sup>170</sup>.

“3º – Princípio de multiplicidade: é somente quando o múltiplo é efetivamente tratado como substantivo, multiplicidade, que ele não tem mais nenhuma relação com o uno como sujeito ou como objeto, como realidade natural ou espiritual, como

---

<sup>167</sup>Idem. p. 11.

<sup>168</sup>Idem, p. 14-15.

<sup>169</sup>DELEUZE; GUATTARI, 1995. v. 1. p. 15.

<sup>170</sup> Idem, p. 16

imagem e mundo”<sup>171</sup>. A multiplicidade é rizomática. Nela inexistente tanto a unidade que serve de pivô no objeto, quanto aquela, disfarçada, que se divide no sujeito. Pois, segundo os autores, ela não tem sujeito ou objeto, tem sim determinações, grandezas, dimensões que só crescem na medida da mudança de sua natureza.

Os fios da marionete, considerados como rizoma ou multiplicidade, não remetem à vontade suposta de um artista ou de um operador, mas à multiplicidade das fibras nervosas que formam por sua vez uma outra marionete seguindo outras dimensões conectadas às primeiras<sup>172</sup>.

Os autores, em uma articulação de pensamentos, dão a entender a ausência de um centro, ou ponto fixo na multiplicidade. No caso da marionete, por exemplo, mesmo que exista um ator que a projeta, sua continuidade se faz em tramas que mergulham até o indiferenciado. Todas as multiplicidades são planas, ocupam todas as dimensões, definem-se pelo fora, pelas linhas abstratas, ou de fuga, de desterritorialização de onde mudam de natureza ao se conectarem às outras. “As *multiplicidades planas a n dimensões* são a a-significantes e a-subjetivas. Elas são designadas por artigos indefinidos, ou antes, partitivos [...]”<sup>173</sup>.

“4º – Princípio de ruptura a-significante: contra os cortes demasiado significantes que separam as estruturas, ou que atravessam uma estrutura”. Este princípio se atenta sobre as linhas de fuga, ou seja, todo rizoma compreende linhas de segmentaridade, segundo as quais é estratificado, organizado, significado, mas compreende linhas de desterritorialização, pelas quais foge sem parar. Ou seja, as linhas de fuga são meios por onde escoam os rizomas nas explosões das linhas segmentares. Essas linhas não param de se remeter umas às outras, por isso, é impossível pensar em dicotomias, nem mesmo no modo mais primário do bom e do mau. A esta altura, os autores escrevem sobre os movimentos de desterritorialização, para tanto, é usado o exemplo da orquídea e da vespa que em uma combinação se perdem e se encontram em um estado de puro devir:

[...] não mais imitação, mas captura de código, mais-valia de código, aumento de valência, verdadeiro devir, devir-vespa da orquídea, devir-orquídea da vespa, cada um destes devires assegurando a desterritorialização de um dos termos e a reterritorialização do outro, os dois devires se encadeando e se revezando segundo uma circulação de

---

<sup>171</sup> Ibidem, p. 15.

<sup>172</sup> Ibidem. Idem.

<sup>173</sup> Idem, p. 18.

intensidades que empurra a desterritorialização cada vez mais longe. Não há imitação nem semelhança, mas explosão de duas séries heterogêneas na linha de fuga composta de um rizoma comum que não pode ser mais atribuído, nem submetido ao que quer que seja de significante<sup>174</sup>.

Este pensamento contém o conceito de produção que compõe a filosofia de Deleuze, ou seja, os conceitos aqui em jogo: multiplicidade, rizoma, desterritorialização, agenciamento, devir, tecem uma trama que sugere uma modificação na relação do sujeito. Nesta relação, o “entre” e todas as dimensões móveis que o compõe, age na desconstrução de todo o negativo moldado pelo significado. Este significado, que gerado pela questão binária do pensamento, prevê um único referencial ideal moldando o outro. A produção corre em sentido contrário, enquanto o desejo deixa de ser falta identificada em e substituída no outro, para se tornar este movimento composto com outro, gerador de novos processos evolutivos.

“5º e 6º - Princípio de cartografia e de decalcomania: um rizoma não pode ser justificado por nenhum modelo estrutural ou gerativo. Ele é estranho a qualquer ideia de eixo genético ou de estrutura profunda”. O decalque é um princípio da reprodução, portanto, segue a um modelo de base, um eixo centralizador. A lógica da árvore é uma lógica do decalque. Segundo os autores, tanto a linguística quanto a psicanálise reproduzem este modelo, na medida em que tem como objeto um inconsciente cristalizado, ele mesmo representante de códigos pré-fixados, repartido em um eixo genético, que se objetiva em descrever, reequilibrar, enfim, reproduzir o que já foi representado nos obscuros cantos da memória.

A esta altura do texto, os filósofos em questão, diferenciam mapa de decalque, eles afirmam: “o rizoma é mapa não decalque”. Porque o mapa, não é uma reprodução ou uma cópia, o mapa é construção. Ele é aberto, com múltiplas entradas, permeável a inúmeras conexões, o que faz dele algo sem tempo, lugar ou forma fixa, pode ser dobrado, desenhado como obra de arte, ele pode cartografar uma questão política, de saúde ou até de meditação. No entanto, existem dobras entre decalques e mapas, rizomas e raízes, multiplicidades em estratos, porque uma dinâmica, para além de valorações de bom ou mal, se impõe em tentativas. É isso que Deleuze e Guattari comentam no decorrer do texto, relatando exemplos que envolvem a psicanálise e a linguística, uma que tirou decalques e fotos do

---

<sup>174</sup>Idem, p. 19.

inconsciente e a outra da linguagem, provocando a quebra de rizomas e o borramento de mapas. Um efeito imediato sobre o desejo ocorre:

Quando um rizoma é fechado, arborificado, acabou, do desejo nada mais passa; porque é sempre por rizoma que o desejo se move e produz [...]. Por isso é tão importante tentar a outra operação, inversa mas não simétrica. Religar os decalques ao mapa, relacionar as raízes e as árvores a um rizoma<sup>175</sup>.

Citamos ainda, entre tantos, outro aspecto deste texto, quando os autores se referem à “erva daninha”, pois ela traduz a afirmativa inicial de que o rizoma não pode ser justificado por nenhum modelo estrutural ou gerativo.

Entre todas as existências imaginárias que nós atribuímos às plantas, aos animais e às estrelas, é talvez a erva daninha aquela que leva a vida mais sábia. É verdade que a erva não produz flores nem porta-aviões, nem Sermões sobre a montanha [...]. Mas, afinal de contas, é sempre a erva quem diz a última palavra [...]. A única saída é a erva [...]. A erva existe exclusivamente entre os grandes espaços não cultivados. Ela preenche os vazios. *Ela cresce entre*, e no meio das outras coisas. A flor é bela, o repolho útil, a papoula enlouquece. Mas a erva é transbordamento, ela é uma lição de moral<sup>176</sup>.

Rizoma, conceito que se faz palpável no pensamento de Deleuze e Guattari, e que se estende a exibir a multiplicidade. O faz na medida do seu nascer e crescer horizontal sobre a terra, sugerindo um movimento diferente do vertical e do arborescente, este que, se prendendo às raízes, limita o fluxo das contiguidades. Rizoma das conexões heterogêneas, da multiplicidade, da ruptura sem signos e dos agenciamentos mapeados em infinitas cartografias. Rizoma feito de platôs<sup>177</sup>, veículo, e substância do desejo como produção. Desejo este, que não advém da falta, porque, subtraído da identidade que projeta a imagem no outro, aventura-se em outras relações que são devires.

Os devires, conforme escreve Deleuze, não são fenômenos de imitação ou de assimilação, mas de dupla captura, “núpcias entre dois reinos”<sup>178</sup>.

<sup>175</sup>Idem, p. 23.

<sup>176</sup> Henry Miller, Hamlet, Corrêa, p. 48-49, apud, DELEUZE; GUATTARI, 1995, v. 1, p. 29-30.

<sup>177</sup>DELEUZE; GUATTARI, idem, p. 33. Deleuze e Guattari definem Platôs, segundo Gregory Bateson, “uma região continua de intensidades, vibrando sobre ela mesma, e que se desenvolve evitando toda a orientação sobre um ponto culminante ou em direção a uma finalidade exterior”.

<sup>178</sup>DELEUZE; PARNET, 1998. p. 10.

Não se trata apenas de uma aventura com mitos, heróis ressuscitados, monstros divinos, profetas cegos, de gente banida, de igrejas e excomunhões; não se trata de furar os olhos e cumprir destinos não amados, mas de dançar nas encruzilhadas com pombas que giram às gargalhadas, de acasalar-se com animais, de proliferar feitiços, esparramar-se com *ratos*, caçar com *lobos*, roubar com as raposas, adormecer sem sonho para desfazer o pesadelo, *devir larva*. A condição é de reinventar-se<sup>179</sup>.

Um devir que desborda, que se faz nômade, a experimentar territórios sem pontos referenciais, em uma frequência de intensidade própria de quem soube roer as margens e adquirir a velocidade do meio.

O estudo do plano de imanência em Deleuze e Espinosa que farei a seguir dá continuidade ao processo proposto, ou seja, tracejar linhas que compõem a filosofia da diferença, por onde o conceito de potência é mapeado.

#### 2.6.4 O Plano de Imanência

O Plano de imanência surge neste estudo na medida em que compõe uma totalidade<sup>180</sup>. Nele, os conceitos são um a um, articulados em um mapeamento móvel de constante descoberta. Consideramos que a imanência, enquanto conceito, é um acontecimento do pensamento tanto de Deleuze quanto o de Espinosa. Abordá-la em seu plano, consiste em saltar à altura deste acontecimento para alcançar a velocidade que força a pensar o passo a passo deste trabalho com a filosofia da diferença e, nela, encontrar potência.

Os conceitos filosóficos são totalidades fragmentárias que não se ajustam umas às outras, já que suas bordas não coincidem. Eles nascem de lances de dados, não compõem um quebra-cabeças. E, todavia, eles ressoam, e a filosofia que os cria, apresenta sempre um todo poderoso, não fragmentado, mesmo se permanece aberto: Uno-Todo ilimitado, Omnitudo que os compreende a todos num só e mesmo plano. É uma mesa, um platô, uma

<sup>179</sup>ALCANTARA, 2011. p. 163.

<sup>180</sup>O capítulo 2.6.4 – O plano de Imanência; e o seguinte, 2.6.5 – Corpo sem órgãos, correspondem a um outro momento da filosofia de Deleuze, ou seja, não dão sequência de modo linear, preciso, aos conceitos de imanência, univocidade, multiplicidade que Deleuze desenvolveu. A noção de plano de imanência e corpo sem órgãos aparecem, sim, após seu encontro com Felix Guattari. Deixo claro, nesta nota, que o uso desses conceitos, nesta tese apresentada, responde à consistência produtiva a que me proponho. David Lapoujade comenta de forma muito clara esta questão: “De nada serve observar que novos conceitos são inicialmente “assinados” por Guattari se também não se observar que eles comprovam uma redistribuição inteira de um sistema que Deleuze construiu sozinho.” LAPOUJADE, D. **Deleuze, os movimentos aberrantes**, 2015, p. 141-142



taça. É um plano de consistência ou, mais exatamente, o plano de imanência dos conceitos, o planômeno<sup>181</sup>.

A citação acima expressa a instável relação entre os conceitos filosóficos que, não coincidindo, interagem em um plano, que é uno e ilimitado, portanto, aberto: o plano de imanência. Nesse ponto é interessante ressaltar a íntima relação entre os conceitos e o plano no sentido da impossibilidade de fundirem-se um no outro. Se os conceitos fossem confundidos com o plano, seriam unificados, o que impossibilitaria o reconhecimento de suas singularidades e, da mesma forma, o plano correria o risco de perder sua abertura. Segundo Deleuze, o construtivismo que caracteriza a filosofia se faz em dois aspectos que se completam: um é o de criar conceitos e o outro de traçar um plano. Os conceitos são como organelas a se moverem com velocidades infinitas em finitos movimentos sobre um citoplasma que as envolve em movimentos infinitos que o percorrem e que retornam a ele.

É necessária a elasticidade do conceito, mas também a fluidez do meio. São necessários os dois para comporem 'os seres lentos' que nós somos [...]. O plano é como um deserto que os conceitos povoam sem partilhar, os conceitos suas únicas regiões, mas é o plano seu único suporte<sup>182</sup>.

O plano de imanência se diferencia da transcendência dos sistemas filosóficos, vinculando os conceitos inventados às forças do caos e ao movimento infinito, assim, elimina a lógica de continente e conteúdo e os impulsos e princípios hierarquizantes. A produção conceitual é lançada em um campo de forças, intensidades e infinitude<sup>183</sup>.

Deleuze e Guattari expõem o plano de imanência como imagem do pensamento, ou seja, "a imagem do que ele se dá do que significa pensar", fazer uso e orientar-se no pensamento e, desta forma, o distinguem totalmente do conceito em si e daquilo que o conceito supõe, como o método. Outro aspecto diverso é o estado de conhecimento sobre o cérebro e seu funcionamento, já que isso supõe o que é fixado e determinado cientificamente. O plano de imanência não é uma opinião sobre o pensamento, como imagem, implica em repartição do que é fato e do que é de direito, ou seja, o que acontece ao pensamento como tal deve ser

<sup>181</sup>DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr, e Alberto Alonso Muñoz. 3.ed. São Paulo: Ed. 34, 2001. p. 45

<sup>182</sup>Idem, p. 46.

<sup>183</sup>ULPIANO, C. **Pensar de outra maneira a partir de Claudio Ulpiano**. Rio de Janeiro: Pazulim, 2007. p. 34. O autor, nesta referência, escreve sobre Plano de imanência e Dança.

separado dos acidentes factuais relativos ao cérebro ou mesmo às opiniões históricas. Por exemplo: as questões da loucura ou alterações da memória, ou as reflexões feitas acerca do pensamento em tais ou quais épocas ou civilizações. A imagem do pensamento reivindica o que ele tem de direito, ou seja, somente o movimento que pode ser levado ao infinito. Surpreendente é que esse movimento não possui demarcações espaço-temporais ou referenciais fixos como objetos, ou móveis como o sujeito, não, o movimento tomou tudo e nele objetos e sujeitos só podem ser conceitos. “O que está em movimento é o próprio horizonte: o horizonte relativo se distancia quando o sujeito avança, mas o horizonte absoluto, nós estamos nele sempre e já, no plano de imanência”<sup>184</sup>. O movimento infinito se faz pela reversibilidade, pela ida e volta; se ele se direciona a algo, ele volta sobre si mesmo e isso ocorre pela troca constante, troca esta que implica em desviar, enfrentar, voltar-se, perder-se, apagar-se em, como escrevem os autores, “um gigantesco tear”.

Escrevem Deleuze e Guattari: “se a filosofia começa com a criação de conceitos, o plano de imanência deve ser considerado como pré-filosófico”<sup>185</sup>. Na medida em que ele está pressuposto, não à forma como um conceito pode remeter a outros, mas como os conceitos podem remeter, eles mesmos, a uma compreensão não conceitual. Pré-filosófica, ou não filosófica compreende a potência de um plano que é Uno-Todo, e que se faz deserto móvel aonde os conceitos vêm povoar. Essa potência pré-filosófica não é algo que pré-exista, ao contrário, trata-se de algo que não existe fora da filosofia e é suposto por ela. Como condição interna, o não-filosófico, encontra-se, segundo o autor, talvez mais no coração da filosofia do que ela própria. A filosofia se inicia pela criação de conceitos, ao mesmo tempo em que se instaura pelo plano, ele não é nenhum projeto, é sim, um solo absoluto sob o qual ela cria.

Para Deleuze e Guattari sendo o plano de imanência pré-filosófico e já não operando com conceitos, implica em uma experimentação, dita pelos autores, como tateante, e seu traçado recorre a meios pouco confessáveis, pouco racionais, da ordem do sonho, dos processos patológicos, dos excessos em geral. “Pensar é sempre seguir a linha de fuga do voo da bruxa”<sup>186</sup>. O caos, segundo Deleuze e

---

<sup>184</sup>Idem, p. 47-49.

<sup>185</sup>Idem, p. 51.

<sup>186</sup>Idem, p. 53.

Guattari, é caracterizado pela velocidade infinita das determinações, bem mais do que por sua ausência, o que significa que não é um estado inerte, ele desfaz toda a consistência, e o plano de imanência age como um crivo do caos. A filosofia, por sua vez, tem como objetivo adquirir consistência, sem perder o infinito no qual o pensamento mergulha, diferente da ciência que prefere dar referência ao caos, renunciando aos movimentos e velocidades infinitas. O plano de imanência, com suas curvaturas variáveis, conserva os movimentos infinitos, a filosofia, portanto, o instaura. Desta instauração, emerge toda uma história da filosofia, onde o plano de imanência é confundido com o conceito de imanência e, deste mal entendido, é relançado ao transcendente<sup>187</sup>. Espinosa, no entanto, reencontra a imanência não deslocada em outros conceitos identificados, mas nela mesma.

Quem sabia plenamente que a imanência não pertencia senão a si mesma, e assim que ela era um plano percorrido pelos movimentos do infinito, preenchido pelas ordenadas intensivas, era Espinosa. Assim ele é o príncipe dos filósofos. Talvez o único a não ter aceitado nenhum compromisso com a transcendência, a tê-la expulsado de todos os lugares. Ele fez o movimento do infinito, e deu ao pensamento velocidades infinitas no terceiro gênero do conhecimento, no último livro da ética. Ele aí atinge velocidades inauditas, atalhos tão fulgurantes, que não se pode mais falar senão de música, de tornado, de vento e de cordas. Ele encontrou a liberdade tão somente na imanência<sup>188</sup>.

O plano de imanência, pensado em Espinosa, é instaurado em toda sua articulação conceitual, quando substância e modos adquirem a velocidade infinita de suas singulares univocidades. A extensão e o pensamento são as duas faces do plano, traduzidas em potências de ser e de pensar, expressas no terceiro gênero do conhecimento como possibilidade de liberdade gerada pela força da possibilidade de criar.

O Plano de imanência implica em um contexto bem mais amplo que a história da filosofia. É um devir infinito da filosofia, que atravessa sua história, mas não se

---

<sup>187</sup>No capítulo referente ao Plano de Imanência no livro "*O que é Filosofia?*" Deleuze e Guattari escrevem sobre a história da filosofia do ponto de vista da instauração de um Plano de Imanência: iniciam por Platão para quem o plano é deslocado para a imanência atribuída a um uno além do uno, seguido pela filosofia Cristã onde a imanência não pode comprometer a transcendência de um Deus, Descartes, Kant e Husserl, quando o cogito torna possível traçar o plano de imanência como um campo de consciência, a imagem é suposta ser imanente a uma consciência pura, a um sujeito pensante, Jaspers quando o plano de imanência receberá a mais profunda determinação como englobante mas este, não será mais que uma bacia para as erupções da transcendência, Sartre com sua suposição de um campo transcendental pessoal devolve a imanência seus direitos, e, finalmente, Espinosa.

<sup>188</sup> Idem. p. 60.

confunde com ela: “A filosofia é devir, não história; ela é coexistência de planos, não sucessão de sistemas”<sup>189</sup>.

Ulpiano cita: “dançar é fluir na imanência”<sup>190</sup> e continua afirmando que, para Deleuze e Guattari, filosofar é algo que acontece ao corpo em seu movimento total.

Como plataforma de salto, na filosofia, na dança ou na vida, trata-se de traçar o plano de imanência, livres do peso, da gravidade, que sempre insiste em se introduzir quando deixamos que penetre, no pensamento, na vida e no corpo, qualquer sombra de negatividade.

Após ter investido, até agora, no encontro com os componentes que mapeiam o pensamento de Deleuze, em composição com o de Guattari, e encontrado no Plano de Imanência, o meio sobre o qual tais conceitos se articulam em velocidades próprias, parto para o estudo do “Corpo sem Órgãos” por entender que, bem além de um conceito, constitui um campo de experimentação, um caminho para a resposta a questão norteadora desta pesquisa: “O que pode o corpo do recém-nascido prematuro, nascido e acolhido pela era da técnica?”

### 2.6.5 Corpo Sem Órgãos<sup>191</sup>

A seguinte citação introduz nosso estudo sobre o Corpo Sem Órgãos:

*Nem boca. Nem língua. Nem dentes. Nem laringe. Nem esôfago. Nem estômago. Nem ventre. Nem ânus.* Os autômatos param e deixam sobressair a massa inorgânica que articulam. O corpo pleno sem órgãos é o improdutivo, o estéril, o inengendrado, o inconsumível. Antonin Artaud o descobriu, lá onde ele se encontrava, sem forma e sem figura. Instinto de morte é seu nome, e a morte fica sem modelo. [...] O Corpo Sem Órgãos é o improdutivo; no entanto, é produzido em seu lugar próprio, a seu tempo [...]. O Corpo Sem Órgãos não é o testemunho de um nada original, nem o resto de uma totalidade perdida. E, sobretudo, ele não é uma projeção: nada tema ver com o corpo próprio ou com uma imagem do corpo. É o corpo sem imagem<sup>192</sup>.

<sup>189</sup>DELEUZE; GUATTARI, 2001. p. 72.

<sup>190</sup>ULPIANO, 2007. p. 41-42 A citação transcrita por Ulpiano é de José Gil em seu livro “*As séries de Cunningham*”, onde o autor distingue a experiência contemporânea da dança nas primeiras décadas do século XX. Finalizando com o comentário do próprio autor que relaciona o plano de imanência como movimento do próprio corpo que se afasta de todo processo negativo.

<sup>191</sup> Idem à nota 180

<sup>192</sup>DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O Anti-Édipo**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. 1.ed. São Paulo: Ed. 34, 2010. p. 20.

O “*Anti-Édipo*”, primeira obra de Deleuze e Guattari, contém conceitos revolucionários, produzindo uma nova teoria sobre o desejo desarticulado da falta. Ali, desvela-se o experimento do Corpo Sem Órgãos, este, que é desorganizado, desidentificado, ferramenta filosófica para o puro devir. Em “*Mil Platôs: esquizofrenia e capitalismo*”, segunda obra produzida em conjunto, Deleuze e Guattari afirmam que não se pode desejar sem fazer para si um Corpo Sem Órgãos, é um exercício, uma experimentação. “Não é uma noção, um conceito, mas antes uma prática, um conjunto de práticas”<sup>193</sup>. A expressão “Corpo Sem Órgãos” é de Antonin Artaud, ouvida pela primeira vez em uma transmissão radiofônica, intitulada “Para acabar com o juízo de Deus”, em 28 de novembro de 1947, quando Artaud declara guerra órgãos: “porque atem-me se quiserem, mas nada há de mais inútil do que um órgão”, no entanto, a luta e denúncia de Artaud é, de fato, contra a dominação do organismo<sup>194</sup>. Esta é uma manifestação do experimento aguda e urgente. Esse, no entanto, é um processo sempre em andamento já que nunca se chega ao Corpo Sem Órgãos, mesmo que nele já se está, rastejando-se sobre ele como um verme, sendo, ele mesmo, um limite. Conforme explicam Deleuze e Guattari: “O Corpo Sem Órgãos já está a caminho desde que o corpo se cansou dos órgãos e quer licenciá-los, ou antes, os perde”<sup>195</sup>. Com este argumento, os autores descrevem o que chamam de “longa procissão”: o *corpo hipocondríaco* cujos órgãos são destruídos um a um; o *corpo paranóico* em que o ataque aos órgãos é uma constante, bem como, sua restauração promovida por energias externas e divinas; o corpo que está em luta interior ativa, desenvolvida por ele mesmo contra seus órgãos, resultando em catatonia, que é o *corpo esquizo*; o *corpo drogado* que repete a experiência do esquizo de forma experimental, ou seja, se expõe ao processo de luta contra os órgãos, intermediado pela construção de circunstâncias inusitadas, e o *corpo masoquista* que se deixa suspender para interromper o exercício dos órgãos. Diante dessa “longa procissão” em que nos deparamos com corpos dilacerados, concluímos que, não obstante ao fato do Corpo Sem Órgãos conter alegria, intensidade de possibilidades, vida que se reproduz ao infinito, é necessária a atitude preventiva e prudente, que reconhece as agruras de um caminhar solitário

<sup>193</sup>DELEUZE G.; GUATTARI, F. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira. 1. ed. São Paulo: Ed. 34, 2008, v. 3. p. 9.

<sup>194</sup>Idem, p. 10. O Corpo Sem Órgãos contém a potencia produtiva de um pensamento que rompe com toda possibilidade de organicidade externa, a ruptura é arriscada e o risco não constitui barreira alguma.

<sup>195</sup>Idem, p. 10.

em que o desafio de enxergar com a pele, respirar pelo orifício anal, não mais suportar o respirar pelos pulmões, pode ser perigoso e deixar tantos derrotados ao longo do caminho. A proposta é não mais um encontro com o eu e sim uma desconstrução dele:

Onde a psicanálise diz: Pare, reencontre seu eu, seria preciso dizer: vamos mais longe, não encontramos ainda nosso Corpo Sem Órgãos, não desfizemos ainda suficientemente nosso eu. Substituir a anamnese pelo esquecimento, a interpretação pela experimentação. Encontre seu Corpo Sem Órgão, saiba fazê-lo, é uma questão de vida ou de morte, de juventude e de velhice, de tristeza e de alegria. É aí que tudo se decide<sup>196</sup>.

Quando os autores escrevem sobre desfazer o eu, há de se entender a diferença entre dois termos citados, também, por eles: fantasma e programa. O primeiro, resultado do conjunto de significâncias e subjetivações acopladas aos processos ativos do comportamento, e interpretados pela psicanálise, enquanto o programa, é o motor de experimentação, o qual tudo retira para que viva o Corpo Sem Órgãos, e o que é retirado é, justamente, o fantasma<sup>197</sup>. De suma importância é o que se segue na narrativa deste processo de experimentação, pois os autores esclarecem sobre o que já acontece e o que seguirá em acontecimento, ou seja, o que se passa sobre o Corpo Sem Órgãos e a maneira de criar um para si. Situações compreendidas uma na outra, mas que revelam diferenças circunstanciais. O masoquista cria para si um Corpo Sem Órgãos, em tais condições, que este, só pode ser povoado por intensidades de dor. As circunstâncias sobre as quais foi construído, determinam as intensidades que o percorrem, portanto, em cada caso pode ser constituído por essas intensidades e por linhas que o compõem ou bloqueiam sua formação. Essa experimentação é delicada, pois, não pode haver estagnação dos modos, nem derrapagem do tipo: “O masoquista, o drogado tangenciam estes perpétuos perigos que esvaziam seu Corpo Sem Órgãos em vez de preenchê-lo”<sup>198</sup>.

---

<sup>196</sup>Idem, p. 11.

<sup>197</sup>Ilustramos a questão abordada nesta altura do texto com um trecho da letra de uma canção: “Feche os olhos e você verá a verdade, mentiras por trás destas portas pretas [...] pelo que você vive? Pelo que você respira? O que restará quando tudo cair? Haverá sangue no chão, sofrimento em meus olhos, fogo em minha mente, estou vivo” Música de autoria da Banda: Death Can’t Take us All”, 2015.

<sup>198</sup>DELEUZE; GUATTARI, 2008. v. 3. p. 13.

O CsO [Corpo Sem Órgãos] faz passar intensidades, ele as produz e as distribui num *spatium* ele mesmo intensivo, não extenso. Ele não é espaço e nem está no espaço, é matéria que ocupará o espaço em tal ou qual grau – grau que corresponde às intensidades produzidas. Ele é a matéria intensa e não formada, não estratificada, a matriz intensiva, a intensidade = 0, mas nada há de negativo neste zero, não existem intensidades negativas nem contrárias. Matéria igual à energia. Produção do real como grandeza intensiva a partir do zero<sup>199</sup>.

Na citação acima, os autores situam o Corpo Sem Órgãos em intensidades que ocupam o espaço não estratificado. Na verdade, conforme Silva<sup>200</sup>, ele possibilita uma ruptura em relação aos estratos que ordenam as multiplicidades, ele se opõe, por isso, ao organismo como fruto do sistema do juízo distributivo de Deus que, ordena os órgãos em funções e finalidades, estratificando o corpo e o transformando em organismo. A constituição, pois, requer uma desestratificação que deve ser efetuada, conforme cita a autora, com prudência.

Deleuze e Guattari consideram três grandes estratos relacionados a nós: o organismo, a significância e a subjetivação:

Você será organizado, você será um organismo, articulará seu corpo – senão você será um depravado. Você será significante e significado, intérprete e interpretado – senão será desviante. Você será sujeito e, como tal, fixado, sujeito de enunciação rebatido sobre um sujeito de enunciado – senão será apenas um vagabundo<sup>201</sup>.

Como comentei acima, é proposta uma desestratificação, ou mais especificamente, uma desarticulação destes estratos, a experimentação como operação sobre este plano, onde não existe significante, nada de interpretações, mas um movimento nômade, efetuada no mesmo lugar, a dessubjetivação. Esse exercício propõe prudência e, como citam os autores, nada de overdose, ou de pancadas com martelos, e sim, uma lima muito fina para ultrapassar o muro. O Corpo Sem Órgãos oscila entre as superfícies que o estratificam e o plano que o libera:

Liberem-no com um gesto demasiado violento, façam saltar os estratos sem prudência e vocês mesmos se matarão, encravados num buraco negro, ou mesmo envolvidos numa catástrofe, ao invés de traçar o plano. O pior não é permanecer estratificado – organizado, significado, sujeito – mas

<sup>199</sup>Ibidem, idem.

<sup>200</sup>SILVA, 2000. p. 142

<sup>201</sup>DELEUZE; GUATTARI, 2008. v. 3. p. 22.

precipitar os estratos numa queda suicida ou demente, que os faça recair sobre nós, mais pesados do que nunca<sup>202</sup>.

Desfazer o organismo nunca significou matar, e sim, abrir este corpo a novas conexões que supõem agenciamentos, e, com eles, todo processo de desterritorialização. Desqualificar a consciência para fazer dela um meio de exploração, arrancar a significância e a interpretação para transformá-las em produção, não é, como nos dizem os autores em questão, nem mais nem menos difícil do que arrancar o corpo do organismo. É necessário guardar, de certa forma, o organismo para que ele se recomponha, e assim uma série de cuidados relativos às significações e subjetividades são propostas no sentido de guardá-las, para que possamos nos utilizar delas em uma imitação dos estratos para desestratificá-los aos poucos. Um plano a ser pensado: instalar-se sobre um estrato, experimentar as oportunidades por ele oferecidas, visualizar um lugar favorável, linhas de fuga possíveis, conjunções de fluxos, enfim, conectar, conjugar todo um diagrama contra os programas significantes e subjetivos, assim se apresenta a proposta de Deleuze e Guattari<sup>203</sup>.

Citando Silva<sup>204</sup>, o Corpo Sem Órgãos é um limite imanente, ao qual nunca se chega, pois na medida em que o buscamos, se o fazemos de forma cautelosa, tal limite posto é a desestratificação absoluta, vai-se adiante alargado.

O Corpo Sem Órgãos é um espaço de intensidades, é “bloco de infância”<sup>205</sup>, devir-criança, o que não supõe recordação da infância, pois não se situa antes da criança ou do adulto, e sim, é contemporâneo em seu mapa de intensidades. Não supõe projeções ou regressões, substitui os artigos definidos, *a* ou *o*, pelos indefinidos, *uma* ou *um*, e a estes nada falta, pois exprimem a pura determinação da intensidade. O artigo indefinido é o condutor do desejo<sup>206</sup>.

---

<sup>202</sup>Idem, p. 23-24.

<sup>203</sup>Idem, p. 24

<sup>204</sup>SILVA, 2000. p. 142.

<sup>205</sup> DELEUZE; GUATTARI, 2008. v. 3. p. 28

<sup>206</sup>Tomando um estratégico viés nesse ponto do texto, em que o artigo indefinido aparece sob a luz do pensamento do filósofo, apresentamos uma referência à Beatriz Preciado, e a sua “criação de um Corpo Sem Órgãos”. Em sua palestra, quando questiona sobre o sujeito capaz de fazer frente às produções de controle, expõe a possibilidade de imaginar que existam outras ficções políticas que não produzam violência. Relata sobre a teoria QUEER como um espaço crítico, uma busca de gramáticas em que a linguagem se faça para desmontar os regimes de produção do corpo, diferente das políticas de identidade feministas, assim como profere a desidentificação crítica da masculinidade.



O conceito de Corpo Sem Órgãos, segundo Craia<sup>207</sup>, está localizado na filosofia de Deleuze no epicentro de duas diferentes dimensões de seu pensamento: as monografias, plenas de ontologia, que são: “*A lógica dos Sentidos*”, “*Diferença e Repetição*” e “*O que é Filosofia?*”. A expressão Corpo Sem Órgãos aparece em “*O Anti-Édipo*” e em “*Mil Platôs*”, no terceiro volume, como parte do estudo feito por Deleuze e Guattari sobre o capitalismo e a esquizofrenia. Não sendo um conceito, nem uma noção, opera como um dispositivo vivo que invoca uma pragmática, uma ação política. No entanto, para Craia, o Corpo Sem Órgão demanda uma análise ontológica, para se chegar a sua compreensão. Qual é, pois, a arquitetura conceitual que permite a Deleuze, e também a Guattari, produzirem tal sentido para o Corpo Sem Órgãos de Artaud? Começamos pela multiplicidade. Pergunta Craia: “como o Corpo Sem Órgãos, mesmo negando a existência de órgãos, pode abrir-se à compreensão da multiplicidade?” Dentro da ontologia de Deleuze, encontramos três conceitos fundamentais: diferença, univocidade e imanência. Não existe, portanto, nenhum campo de transcendência. Não há distinção valorativa ou qualificadora, não há hierarquia. O fato de existir já significa um estatuto ontológico da univocidade. Diante desta proposta ontológica, poderia surgir a questão sobre a possibilidade de formação de uma massa amorfa, mas o que se movimenta na oposição dessa ideia é, justamente, a pura diferença.

Continua-se com a questão: por que Corpo Sem Órgãos? E a partir de então, penso a questão do corpo. A tradição majoritária, ainda seguindo a descrição feita por Craia citada acima, vai interpretar o que é um corpo, entende-o como substrato determinado, com acidentes, predicados, limitados em si próprios. A tradição minoritária segue o estudo feito por Deleuze sobre os Estoicos. Estes, afirmam que tudo é corpo, o qual existe em sua capacidade de afetar e ser afetado. Um corpo acaba onde outros corpos deixam que ele acabe. Aqui está a multiplicidade presumida pelo Corpo Sem Órgãos, no encontro de um corpo com outro. O limite não é o corpo endógeno e, sim, o movimento entre os corpos. Ser corpo significa um processo de encontro do fora, significa produção.

Este corpo que não tem órgãos se opõe menos ao órgão que a organicidade, ou a organização. Toda ciência médica moderna define o corpo a partir de sua

---

<sup>207</sup>CRAIA, Eladio. Palestra sobre Corpo Sem Órgãos no 9º Simpósio Internacional de Filosofia e Psicanálise realizado em 2014. Universidade Federal do Espírito Santo em Vitória. O parágrafo em questão inspira-se na exposição do autor durante este evento.

organização interna, morfológica, anatômica, no entanto, esse “Corpo Sem Órgãos” se define pela multiplicidade e não se compõe por nenhuma organização que limite sua inteligibilidade. Permite pensar como são possíveis as reuniões, conexões, as instâncias coletivas sempre diferenciadas e eficazes em composições determinadas de conceitos. A política em Deleuze propõe um devir revolucionário. O Corpo Sem Órgão é um instrumento conceitual que permite esse devir que é produtivo e que pensa os encontros, excluindo sua natural tendência à institucionalização. Uma ferramenta conceitual que dá conta da construção coletiva, constantemente diferenciada, sempre em processo de devir outro e que, ainda assim, possa ser pensada<sup>208</sup>.

Para Deleuze e Guattari, o grande livro sobre o Corpo Sem Órgãos seria a *Ética de Espinosa*. Os atributos seriam os tipos ou os gêneros do Corpo Sem Órgãos, traduzidos em substâncias e potências, como matrizes produtivas. Os modos seriam intensidades circulantes. Se existe uma única substância para vários atributos na relação de uno e múltiplo, no Corpo Sem Órgãos a multiplicidade se faz em um *continuum* absoluto e ininterrupto<sup>209</sup>. Quando se pensa em Corpo Sem Órgãos como limite imanente, e ao pensar em imanência, chega-se até a univocidade, a questão da diferença vem à tona e, com ela, a diferença dos seres em Espinosa, que se faz pelos graus de potência. Deleuze encontra esta operação ao colocar a potência em relação à capacidade do encontro de corpos e de seus agenciamentos. “Tal conjunto formado de limites pode ser pensado, porque cada Corpo Sem Órgãos é um platô, ou seja, uma região de intensidades contínuas, capaz de estabelecer ressonância com a outra”<sup>210</sup>. “O Corpo Sem Órgãos é desejo, é ele e por ele que se deseja”<sup>211</sup>.

O conceito de “*Máquina de Guerra*” escrito por Deleuze e Guattari no Volume 5 de “*Mil Platôs*” é citado, na sequência dessa pesquisa, porque se objetiva na questão da produção e, com ela, na questão política do Corpo Sem Órgãos que dimensiona o desejo para o coletivo. Faço uma breve observação, já que esse é um viés a ser amplamente estudado em outro contexto. “O que é um corpo coletivo?” A partir dessa questão, Deleuze e Guattari, apontam para os grandes corpos, como o Estado, em toda sua organização e hierarquia, assim como suas dicotômicas,

---

<sup>208</sup>Idem

<sup>209</sup>DELEUZE; GUATTARI, 2008. v. 3. p. 15.

<sup>210</sup>SILVA, 2000. p. 147.

<sup>211</sup>DELEUZE; GUATTARI, 2008. v. 3. p. 28.

funções de distribuição ou não, do poder e sua relação com a família, em fato e representação. Mas é sobre o que existe nesses corpos e o que neles age, não se reduzindo ao esquema, que os autores analisam. Trata-se, segundo eles, de “uma aptidão, mesmo caricatural, mesmo muito deformada, de constituir-se como Máquinas de Guerra, opondo ao Estado outros modelos, um outro dinamismo, uma ambição nômade”<sup>212</sup>. O exemplo descrito a seguir, pode nos dar a dimensão de uma máquina de guerra:

A celebridade pública da família não determina o lugar que ocupa num organismo de Estado; ao contrário, é a potência ou virtude secreta da solidariedade, e a movência correspondente das genealogias, que determinam a celebridade num corpo de guerra. Há aí algo que não se reduz nem ao monopólio de um poder orgânico nem a uma representação local, mas que remeta a potência de um corpo turbilhonar num espaço nômade<sup>213</sup>.

O que os autores ressaltam é que em todo corpo coletivo existem minorias a se constituírem em equivalentes máquinas de guerra. Como definição a máquina de guerra é uma invenção dos nômades, está situada frente a construção de um espaço liso, onde todo pensamento é um devir, um duplo devir, em vez de ser o atributo de um sujeito ou a representação de um todo<sup>214</sup>.

#### 2.6.6 A Produção Desejante e o Inconsciente Maquínico

“A produção como processo<sup>215</sup> excede todas as categorias ideais e forma um ciclo ao qual o desejo se relaciona como princípio imanente”<sup>216</sup>. O estudo da

---

<sup>212</sup>DELEUZE, G.; GUATARRI, F. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia, Tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Ed. 34, 1997. v. 5. p. 31.

<sup>213</sup>Idem, p. 32.

<sup>214</sup>DELEUZE; GUATTARI, 1997, v. 5, p. 50. Cabe uma observação quanto ao que escreve Michael Hardt sobre MIL Platôs, volume 5, na orelha do livro. Se, em primeira instância, o contexto do que Deleuze e Guattari escrevem no volume cinco pode parecer um perfeito roteiro de ação política, veremos que as realidades ali expressas como o Estado e as máquinas de guerra, o sedentário e o nômade, territorialização e desterritorialização, o estriado e o liso, podem parecer mas não são dicotômicas, pois traçam uma multiplicidade rizomática, própria do pensamento dos autores. São polos de enfrentamento, não de contradição, em permanente trânsito, interpenetradas, movimentando-se umas com as outras. Nisto constitui a beleza do texto e sua importância, que está bem mais além, do que as prováveis soluções binárias esperadas. Os autores frustram qualquer expectativa de solução em aplicações diretas de formas políticas resolutivas, numa luta de oposições, simplesmente porque o pensamento e a ação política não prosseguem em linha reta.

<sup>215</sup>DELEUZE; GUATARRI, 2010. p. 14-15 Os autores explicam o que significa processo: “A natureza como processo de produção”. Existe uma descrição quanto a relação feita com a natureza, tanto com a indústria, quanto com o homem e com a sociedade, o que condiciona a existência de esferas independentes chamadas de produção, distribuição e consumo. Esta divisão formal pressupõe não

potência significa para essa pesquisa, um experimento de agenciamentos, em que a arquitetura filosófica de Deleuze participa em um fluxo contínuo, desenhando um rizoma a ser percorrido. Neste percurso circula o conceito de diferença, ligado ao de univocidade e imanência, eliminando toda a possibilidade de transcendência. Esta univocidade opera por uma diferença interna que se expressa em multiplicidade, ou seja, no processo produtivo gerado pelo encontro de corpos, pois, um corpo existe na medida de sua capacidade de afetar e ser afetado. O corpo se expressa em multiplicidades, já que é definido, por Deleuze, não por sua capacidade endógena, substancial e predicada, mas pela sua propriedade de encontrar-se com outro corpo. Este pensamento vai ao encontro de Espinosa, para quem, ideia e corpo estão em um mesmo nível ontológico. A ideia só existe se existe o corpo, não há privilégio da razão sobre ele, este é imanente ao pensamento. É Espinosa que declara: “não sabemos o que pode um corpo”<sup>217</sup>. O conceito de potência emerge dessa questão, na medida em que o corpo pode, tanto quanto existe em sua capacidade de produção diante do encontro.

O conceito de desejo como produção é um dos pontos importantes na filosofia da diferença e, se inaugurado especificamente ao escrever com Guattari “*O Anti-Édipo*”, suas primeiras obras já anunciavam o pensamento que contém uma proposta independente das representações submersas às identidades. Segundo Roudinesco<sup>218</sup>, Deleuze se caracterizava pela crítica que fazia quanto à ideia de que o ensino da história da filosofia pudesse ser um obstáculo à criação de conceitos. Sua relação com textos literários, filmes, canções, bem como a leitura que fez da obra de Nietzsche fizeram-no evoluir para questões não destruidoras, mas críticas, até mesmo desconstrutoras dos saberes constituídos. Segundo a mesma autora, Deleuze supunha o desejo como um trabalho do inconsciente concebido em

---

só o capital e a divisão de trabalho como uma falsa consciência que o ser capitalista tem de si e dos elementos cristalizados no processo, mas, também, na obscura verdade contida no delírio (no esquizo). Não há circuitos independentes; o registro e o consumo determinam diretamente a produção, e o fazem no seio da produção. “Tudo é de tal modo produção, que os registros são imediatamente consumidos, consumados, e os consumos são diretamente reproduzidos. Este é o primeiro sentido de processo: inserir o registro e o consumo na própria produção, torna-los produção de um mesmo processo”. O segundo sentido do processo é descrito pelos autores como: “homem e natureza”, não são como dois termos postos um em face do outro, mesmo se tomados em uma relação de causação, de compreensão ou de expressão, mas são uma só e mesma realidade essencial do produtor e do produto”. Portanto, o processo se caracteriza pelo acoplamento que o desejo não para de fazer em fluxos contínuos em conexões.

<sup>216</sup>DELEUZE; GUATARRI, 2010. p. 15.

<sup>217</sup>ESPINOSA, B. *Ética*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 186.

<sup>218</sup>ROUDINESCO, E. *Filósofos da tormenta*. Canguilhem, Sartre, Foucault, Deleuze e Derrida. Traduzido por André Telles. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

agenciamento de territórios e não reduzido a cena familiar, ou a árvore das figuras parentais do triângulo edipiano, ou seja: a grande crítica à psicanálise se desdobrava no ponto da ofensiva contra o monumento mais psicologizado do edifício freudiano, o complexo de Édipo, que produz uma máquina de normalizar a libido a partir de um ideal familiarista retrógado. No “*O Anti-Édipo*”, os autores dão um salto ante as estruturas simbólicas e significantes, e criam uma conceitualidade polivalente, capaz de por do avesso a estrutura e expor o movimento maquínico do desejo. Para além das relações edipianas da cena familiar e de um teatro do inconsciente dirigido pelo Nome do Pai; o inconsciente é uma usina desejante, onde o desejo produz o Real. Desejar é agenciar, um agenciamento produzido na imanência das máquinas desejantes e nas grandes máquinas sociais.

Não há um sujeito do desejo, tampouco de objeto. Não há sujeito de enunciação. Apenas os fluxos são a objetividade do próprio desejo. O desejo é o sistema dos signos a-significantes com os quais se produz fluxos de inconsciente em um campo social. Não há eclosão alguma de desejo, em qualquer lugar que seja, pequena família ou escola de bairro, que não questione as estruturas estabelecidas. O desejo é revolucionário porque quer sempre mais conexões e agenciamentos<sup>219</sup>.

A relação crítica de Deleuze e Guattari com a psicanálise instaura uma outra dimensão ao desejo e realiza uma inversão radical: desejo não é falta e, sim, produção. Assim é que eles se opõem a pretensão da psicanálise de ser um discurso único, com uma proposta única de “salvação”. “Sua cultura arborescente induz a um processo de identificação com as origens, em fatal proposta de representação”<sup>220</sup>. Escreve Deleuze: “Contra a psicanálise dissemos somente duas coisas: ela destrói todas as produções de desejo. Esmaga todas as formações de enunciados”<sup>221</sup>. A destruição do desejo se faz pela dinâmica de cultuar a lei e a falta, reduzir o inconsciente a algo negativo, detentor de fracassos e desejos perversos. O desejo do sujeito em relação com seu objeto para sempre perdido, destrói o agenciamento desejante, em nome de um árduo e longo trabalho rebuscado em busca de um significante pela arte da interpretação. Deleuze escreve:

É preciso reverter a fórmula freudiana. Você deve produzir o inconsciente. Não tem nada haver com lembranças reprimidas, tão pouco com fantasias.

<sup>219</sup>DELEUZE; PARNET. Diálogos, 1998, p. 94-95

<sup>220</sup>LARRAURI, 2000.

<sup>221</sup>DELEUZE; PARNET, 1998. p. 93.

Não se reproduz lembranças da infância, produz-se, com blocos de infância sempre atuais, blocos de devir-criança. Cada um fabrica ou agencia, não com o ovo de onde saiu, nem com os genitores que o ligam a ele, nem com as imagens que ele daí tira, nem com a estrutura germinal, mas com o pedaço de placenta que ele furtou e que lhe é sempre contemporânea como matéria de experimentação<sup>222</sup>.

Deleuze liberta a relação sufocante do sujeito com um inconsciente habitado por fantasmas de subjetividades interpretativas, para transformá-lo em pura experimentação de produção. A segunda questão, que é objeto de crítica, diz respeito à maneira pela qual a psicanálise impede a formação de enunciados. Os agenciamentos são povoados por elementos circulantes, devires, multiplicidades quaisquer. Os artigos e pronomes indefinidos e verbos no infinitivo são expressos nos agenciamentos, sem que isso signifique indeterminação e sim processos.

O agenciamento maquínico coletivo não é menos produção material de desejo do que causa expressiva de enunciado: articulação semiótica de cadeias de expressões cujos conteúdos são relativamente os menos formalizados. Não representar um sujeito, pois não há sujeito de enunciação, mas programar um agenciamento. Não sobrecodificar os enunciados, mas, ao contrário, impedi-los de cair sob a tirania de constelações ditas significantes<sup>223</sup>.

Cabe salientar, que o desejo não é adquirir, se o vemos assim, nós o colocamos como uma concepção idealista que o determina como falta. O desejo, quando produz, o faz em uma concepção real, onde não existe o sujeito e seu objeto faltante, mas forças em relação de produção. “O desejo é máquina, o objeto do desejo é também máquina conectada, de modo que o produto é extraído do produzir e algo se destaca do produzir passando ao produto. O ser objetivo do desejo é real em si mesmo”<sup>224</sup>.

Silva<sup>225</sup>, ao comentar sobre “*O Anti-Édipo*”, ressalta o contexto político de maio de 68 durante o qual o livro foi escrito. Deleuze e Guattari, através da instauração de um novo conceito de desejo desvinculado da falta, delineiam, segundo a autora, um novo traçado na história, retirando o desejo de sua articulação limitada ao sujeito e suas subjetividades, para lançá-lo no âmbito político e social. Félix Guattari, em entrevista feita pelo magazine *Actuel*, em 1973, afirma que “desejo liberto” é aquele que sai do impasse do fantasma individual privado: “não se

<sup>222</sup>Idem, p. 94.

<sup>223</sup>Idem, p. 95.

<sup>224</sup>DELEUZE; GUATTARI, 2010. p. 35.

<sup>225</sup>SILVA, 2000.

trata de o adaptar, de o socializar, de o disciplinar, mas de o ligar de tal maneira que o seu processo não seja interrompido num corpo social e que produza enunciações coletivas”<sup>226</sup>.

O conceito de desejo encerra a geografia articulada da ontologia de Deleuze. Seu aspecto de produção vem como experimento, em que a conexão de elementos se faz em movimento contínuo. Para Deleuze, “o desejo é um processo que descreve um plano de consistência, um campo de imanência, um Corpo Sem Órgãos, percorrido de partículas e de fluxos que escapam tanto dos objetos como dos sujeitos”<sup>227</sup>. Este fluxo que se faz no entre e, portanto, se liquefaz em velocidades infinitas ignorando contornos sólidos, encontramos em Espinosa.

### 2.6.7 Deleuze e Espinosa

Um plano, sem características de projeto, não designatório, geométrico, sobre o qual as intersecções, seções e diagramas se imbricam, une esses dois filósofos. Um plano de imanência ou de consistência. Para Espinosa, segundo Deleuze<sup>228</sup>, o corpo se define de duas maneiras: a definição cinética, baseada na existência de partículas que o compõem, e que se relacionam por movimentos de velocidade e lentidões; e a definição dinâmica, que se refere ao encontro de corpos e sua capacidade de afetar-se mutuamente. A individualidade dos corpos é, portanto, definida não por suas formas, mas pelas velocidades. Através delas, o entre é ocupado na medida em que deslizamos, ritmamos, introduzimos. Não há separação entre conceito e a maneira de viver. A capacidade do encontro ou do afeto, com um limiar máximo e mínimo, é uma noção frequente no pensamento de Espinosa. Sua ética não se define pela moral, ele a concebe como uma composição das velocidades e das lentidões, dos poderes de afetar e ser afetado nesse plano de imanência. Então, na medida dessas possibilidades de agenciamentos, pergunta Espinosa: “O que pode um corpo?” Ou seja, quais os afetos produtores de potência? “Não se trata mais de uma relação de ponto a contraponto, ou de seleção de um

<sup>226</sup>GUATTARI, F. In: DELEUZE, G. **A ilha deserta**: e outros textos. 2010, p. 337.

<sup>227</sup>DELEUZE; PARNET, 1998. p. 105.

<sup>228</sup>DELEUZE, G. **Espinosa**: filosofia prática, 2002. O texto que finaliza este capítulo, é baseado no escrito de Deleuze intitulado “*Espinosa e Nós*”, escolhido por resumir de forma muito clara a relação de Deleuze com Espinosa. Fato que foi considerado na elaboração desta pesquisa, já que a mesma se propôs a abordagem da filosofia de Espinosa exclusivamente sob o olhar de Deleuze, razão pela qual não descreve abordagens de outros comentadores.

mundo, mas de uma sinfonia da natureza, da constituição de um mundo cada vez mais amplo e extenso”<sup>229</sup>. A seguir, Deleuze se declara Espinosista, na medida em que não define algo por sua forma, nem por seus órgãos, ou mesmo por suas funções, define sim, na medida de sua compreensão sobre longitude: um conjunto de relações de velocidade e lentidão; de repouso e movimento entre as partículas que compõem o corpo; e, latitude, o conjunto de afetos que compõe o corpo, seus estados intensivos. A cartografia de um corpo é assim estabelecida. O conjunto de latitudes e longitudes povoa o plano de imanência.

O caráter único de Espinosa é que ele, o mais filósofo dos filósofos [...], ensina ao filósofo a tornar-se não-filósofo. E é no Livro V, que não é de forma alguma o mais difícil, porém o mais veloz, de uma velocidade infinita, que os dois se reúnem, o filósofo e o não-filósofo, como um único e mesmo ser. [...] O Livro V é a unidade extensiva extrema, mas isso porque ele é também a ponta intensiva a mais compacta: não existe mais nenhuma diferença entre o conceito e a vida<sup>230</sup>.

Espinosa esteve presente em todas as nuances da filosofia de Deleuze abordadas neste estudo. Ele chega como inspiração, ao lado de Deleuze que colhe do filósofo Holandês o que ele traz de mais agudo: o conceito de potência, no qual a noção de liberdade se fez possível somente porque Espinosa eliminou a transcendência e com ela tudo que se estabelecia em hierarquias valorativas. “Uma vida não mais vivenciada a partir da necessidade, em função dos meios e dos fins, mas a partir de uma produção, de uma produtividade, de uma potência em função das causas e efeitos”<sup>231</sup>.

A seguir, com o terceiro capítulo, aborda-se a filosofia da técnica, a qual cria a ponte entre o pensar filosófico e o campo médico, ocupado com o recém-nascido prematuro e suas possíveis manifestações nesse modo técnico de ser.

---

<sup>229</sup>DELEUZE, G. **Espinosa**: filosofia prática, 2002. p. 131.

<sup>230</sup>DELEUZE, Gilles. **Espinosa**: filosofia prática, 2002. p. 135.

<sup>231</sup> Idem, p. 09.



### CAPITULO III

#### A FILOSOFIA DA TÉCNICA

Agenciar significa ousar múltiplas virtualidades, neste caso, a referência se situa entre o modo de ser técnico da ciência médica e a filosofia da técnica, pensada a partir do complexo conceitual da filosofia de Gilles Deleuze.

Uma visão filosófica sobre a potência do recém-nascido prematuro, não deve ser confundida com apelos metafóricos ou comparativos. Se o movimento da pesquisa é epistemológico em um aspecto, por outro, ele é puro acontecimento, livre de qualquer conceito pré-existente. Este é o recém-nascido prematuro, que está sendo revelado nesta tese. Entendê-lo para além dos perímetros fixados pela ciência médica, abordando um campo não mais científico, implica em trilhar o caminho aberto pela filosofia da técnica. Não existe hoje o prematuro sem a técnica, este é um fato, além de qualquer celebração ou condenação, é uma constatação. É ele, quem sabe, que esteve a inaugurar uma nova forma de corporeidade, a do ente entubado, envolto em fios e luminosidades, percorrido por aminas vasoativas sintéticas. Neste sentido, não é preciso chegar ao extremo da superação do humano pela via de sua composição maquínica, isto é, ao transumanismo, para pensar a complexidade das composições para além do biológico, este campo de composição, de algum modo, já existe no ambiente permeado pela tecnologia da ciência neonatal. A partir, entre outros, dos prematuros, seres constitutivamente técnicos, uma nova forma de subjetivação aparece e é material da criação de novos conceitos. Se é definido como ser técnico é já um objeto técnico ou um objeto natural, um artefato técnico ou um ente híbrido, já que assim como não sobrevive sem a técnica, não existe sem o óvulo e o espermatozóide que o criou. No primeiro capítulo desta pesquisa, o recém-nascido prematuro foi apresentado em uma visão médico-biológica, que o define tecnicamente. Neste momento, o apresento, ainda assim, em sua amplitude técnico-tecnológica analítica e física, no entanto, não mais considerando a técnica enquanto pejorativa ou distópica ou como veículo salvador de vidas e, sim, em seu mais amplo horizonte, em sua galáxia que se abre em articulações produtivas. Cito Craia:

Seriam necessárias outras categorias que coloquem no mesmo horizonte, com o mesmo estatuto, o planejado e o devir, não por generosidade ontológica, mas para poder pensar melhor o fenômeno dominante de nosso

tempo, de modo mais complexo, mais elaborado, mais abrangente. Nesse sentido, uma ontologia que dê conta de pensar os modelos reconhecíveis como majoritários, normais, molares, e os outros, os moleculares, as linhas de fuga, embora eventualmente aberrantes, (evidentemente não falamos aqui de ética). Uma ontologia que aborde os agenciamentos mais diversos justamente como agenciamentos, como produção efetiva, e não segundo o diapasão do normal e do patológico; que seja capaz de compreender que o tecnológico é uma multiplicidade, tanto na produção mecânica, repetitiva e estandardizada, quanto nas produções impensadas e até indesejadas<sup>232</sup>.

Seria impossível apresentar, filosoficamente, o prematuro sem falar da técnica, e para tanto, trago a chave analítica que permeia este texto como um todo. Embora a técnica possa ser obliterante, na medida em que fecha a partir de protocolos estabelecidos e limitados, como o diâmetro interno dos cateteres estabelecidos por estândares, vamos pensá-la nas suas possibilidades de abertura compositiva. Sim, o recém-nascido é um ente híbrido a ser descoberto nas dobras de abertura da técnica, objeto analítico desta tese. A seguir, algumas considerações gerais sobre a filosofia da técnica.

### 3.1 A FILOSOFIA E A TÉCNICA

Percorrer os filamentos sistemáticos da técnica, envolvendo-os na malha do pensamento filosófico é uma agradável tarefa longe de ser aqui esgotada, até porque o que acontece é a abertura de uma pequena fresta, para logo adiante ser ampliada na filosofia de Gilles Deleuze. O conceito de técnica se estende ao pensamento nômade, como movimento que percorre as variadas expressões da arte, das religiões, as exatas produções da ciência física e matemática, o espiral desempenho das ciências humanas, a engenhosa e construtiva ação no mundo cibernético, da informática, da eletrônica, da química, e assim por diante. É fascinante perceber na audição de uma peça musical, ou no olhar frente a uma produção arquitetônica, os meandros que revelam um modo de ser técnico. É igualmente fascinante, quando este modo de ser técnico, encontra uma determinada população cuja vida só foi possível, porque um desenvolvimento tecnológico se fez: o ser prematuro em situação de risco.

---

<sup>232</sup>CRAIA, E. C. P. Gilles Deleuze: um pensamento sobre a técnica. **Trágica**: estudos de filosofia da imanência, [2021], p. 6 [No prelo].

Importante é pontuar que, como acontecimento, a técnica percorreu um caminho de intensa intervenção com a humanidade em todas suas nuances, sociais, políticas, antropológicas e filosóficas.

O conceito de técnica se estende de certa forma às generalidades, enquanto entendido como conjunto de ações, ideias, pensamentos regrados. Como pressuposto, a técnica tem como função dirigir uma atividade para um determinado fim. Esta noção generalista envolve um aspecto do conceito de causalidade na medida em que evidencia dois momentos: conjunto de ações para determinado fim; causa e efeito. Esta relação abre uma interessante discussão filosófica que, sem pretender abarcar-la neste estudo, faz visível um aspecto: a íntima relação entre técnica e natureza. O pensamento kantiano<sup>233</sup> mergulha nesta relação de causa e efeito na medida em que, para ele, a Natureza como tal é organizada em aspectos causais. No entanto, a possibilidade da causalidade se afasta, segundo Kant, da filosofia, porque não cabem nela possibilidades causais. Sendo assim, segundo o pensamento kantiano, não haveria possibilidade para uma filosofia da técnica, devido a sua lógica causal. No entanto, ao aproximar técnica e natureza, como ficaria a questão da causalidade? O ser humano, para sobreviver, encontra na técnica seu instrumento facilitador, quem sabe, a noção de Nietzsche, nesta relação de troca com a natureza, possa contribuir na linha da causalidade: “Psicologicamente, a ideia da ‘causa’ é o sentimento de potência no que chamamos vontade. A ideia de efeito é o preconceito de acreditar que o sentimento de potência é a própria potência que põe em movimento”<sup>234</sup>. Com esta noção, problematiza-se a relação causal, abrindo um espaço quanto ao acontecimento da Técnica como movimento de produção.

Fazendo parte de uma visão que, entre outras, introduz a questão da Técnica no pensamento filosófico, Francis Bacon também pensa a relação desta com a natureza. Enfatiza a questão de uma vitória harmônica pela ação, em benefício do homem. Em seu livro distópico “*Nova Atlântida*”, descreve uma sociedade perfeita na sua relação com a ciência, esta como instrumento de poder sobre a natureza: império do Homem sobre as coisas.

---

<sup>233</sup>KANT, I. **Crítica da faculdade do juízo**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

<sup>234</sup>NIETZSCHE, F. **Vontade de potência**. Rio de Janeiro: Ed Vozes, 2011. p. 96

Ainda há outra causa grande e poderosa do pequeno progresso das ciências. E ei-la aqui: não é possível cumprir-se bem uma corrida quando não foi estabelecida e prefixada a meta a ser atingida. A verdadeira e legítima meta das ciências é a de dotar a vida humana de novos inventos e recursos<sup>235</sup>.

A época que se instalou na sequência, foi palco para a explosão da técnica, diante do olhar admirado e conciso da humanidade em suas amplas relações: políticas, sociais, econômicas, de saúde, de educação, enfim, das tantas nuances que envolvem a vida humana.

Os fenômenos que incidem tanto em pequena como em grande escala sobre os seres, desencadeiam ciclos permeados pelas mais variadas posições conceituais. A emergência de pensamentos críticos e tementes às possíveis consequências de um desenvolvimento técnico capaz de influenciar a vida dos indivíduos, é expressa pelos ditos profetas que preveem o fim do mundo ocidental. Lembrando que artifícios ditos como instrumentos da técnica têm sido vítimas do medo da humanidade desde a mitologia grega, quando Prometeu rouba o fogo dos deuses e o oferece aos homens, sendo eternamente castigado por isso.

Uma observação pode ser interessante ao se perceber, no decorrer da história, os fatos que revelam um reverso, algo que escapa e descentraliza. Ou seja: o que de perverso, secreto, belo ou repugnante pode existir em cada dobra de pensamento produzido a cerca da relação entre técnica e natureza? Ora enaltecendo o progresso que tem como instrumento a técnica, ora a condenando como diabólica ferramenta que ameaça a natureza.

Spengler, entre outros, enxergaria a máquina como engrenagem desarticuladora do desenvolvimento espiritual do homem. Para ele, o desenvolvimento da técnica fazia vínculo com a orgia da matéria, do ter em detrimento do ser, da quantidade obscurecendo a qualidade. Sua obra, “*A decadência do Ocidente*”<sup>236</sup>, atribui ao autor a posição de trágico historiador que profetiza o cesarismo político como norteador dos caminhos ocidentais. Estabelece uma divisão e uma ligação temporal entre cultura e civilização: a primeira, expressão

---

<sup>235</sup>BACON, F. **Novum Organum**. Versão eletrônica. Créditos da digitalização: Membros do grupo de discussão Acrópolis (Filosofia). Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000047.pdf>>.

<sup>236</sup>SPENGLER, O. **A decadência do Ocidente**: esboço da morfologia da história universal. 4.ed. São Paulo: Forense Universitária, 2013.

da vida, da criação, da religião, da arte; a segunda, relativa à expansão, ao utilitarismo, à urbanidade, e estes, à decadência e à morte<sup>237</sup>.

A evolução do pensamento que condenava a proliferação da técnica tinha como fundamento a superficialidade tecnicista do fenômeno tido como afronte à própria razão e seus componentes metafísicos; já que a submetiam a objetivos práticos e úteis.

O pensamento de Alberto Camus<sup>238</sup>, em 1948, pós-guerra, oferece um contexto da desconstrução. Envolve a questão da técnica enquanto ingrediente de um processo de dominação, o trecho a seguir diz um pouco desta questão:

O século XVII foi o século da matemática, o décimo oitavo das ciências físicas e o décimo nono da biologia. Nosso século XX é o século do medo. Alguém poderia me dizer que isso não é uma ciência. No entanto, a ciência existe para alguns desde que seu último progresso teórico a levou a negar a si mesma, já que suas melhorias práticas ameaçam toda a terra da destruição. Além disso, se o medo em si não pode ser considerado uma ciência, não há dúvida de que é, contudo, uma técnica<sup>239</sup>.

Na sequência, compara os homens de sua geração que entram em oficinas com cães que latem para uma parede e não vislumbram o futuro: “Viver contra uma parede é a vida dos cães”<sup>240</sup>. Após a experiência desse caos, o autor denuncia o legitimar da morte, do assassinato. Seu texto não se insere entre aqueles que criticam a técnica, considerando-a ameaçadora. Seu texto grita sim por humanidade. Quer resgatar o processo mental atrás da história: “A história é apenas o esforço desesperado do homem para dar corpo ao mais clarividente dos seus sonhos”<sup>241</sup>. Camus em seu texto denuncia o processo ideológico que envolve a técnica, assim como a política e as relações sociais. A postura ideológica radical torna impossível a troca, o diálogo, fazendo que se avolume o silêncio e com ele a sensação de fim do mundo, para quem acredita em interseções pela fala.

Nessa tentativa de cartografar, de modo sucinto e deslizante, o fenômeno da técnica em seu aspecto filosófico, faz-se interessante também considerar o aspecto

<sup>237</sup>BARRETO, M. B. **A decadência do Ocidente de Oswald Spengler, e a interpretação de Th Adorn**. Disponível em: <<https://medium.com>>. Acesso em: jul. 2019.

<sup>238</sup>CAMUS, Alberto. **Ni victime ni Bourreaux**. Disponível em: <<https://inventin.lautre.net> > livres > *Camus-Ni-victimes*. Acesso em: 05 nov. 2019. [Tradução nossa]

<sup>239</sup>Idem. [Tradução nossa].

<sup>240</sup>Idem

<sup>241</sup>Idem

abordado por Marcuse<sup>242</sup>, integrante da Escola de Frankfurt. O autor focaliza o aspecto da alienação, relacionado à falta de liberdade do homem que trabalha submetido ao processo tecnológico, distante de suas próprias necessidades e alienado à necessidade de um contexto amplo e indiferente a ele.

O progresso intensificado parece estar vinculado a uma igualmente intensificada ausência de liberdade. Por todo o mundo da civilização industrial, o domínio do homem pelo homem cresce em âmbito e eficiência [...] os campos de concentração, extermínios em massa, guerras mundiais e bombas atômicas não são 'recaídas do barbarismo', mas implementação reprimida das conquistas da ciência moderna, da tecnologia e dominação de novos tempos. E a mais eficaz subjugação e destruição do homem pelo homem tem lugar no apogeu da civilização, quando as realizações materiais e intelectuais da humanidade parecem permitir a criação de um mundo verdadeiramente livre<sup>243</sup>.

A análise do autor citado, assim como de outros, vincula-se ao contexto psíquico que envolve o progresso oxigenado, entre outros fatores, pela técnica. E a este pensar se proliferam intersecções, divisões, exclusões, enfim, processos conceituais que apontam para uma questão muito além daquela que busca caracterizar um fenômeno operacional.

O breve relato a que se propõe este capítulo quer situar a técnica em sua perspectiva histórica filosófica. Ao fazê-lo, uma noção se faz imediata: o fato se situa além da linguagem que o caracteriza em tempo e lugar. O fato se conjuga atemporal, porque diz respeito a um modo de ser que desde sempre esteve presente. E o que se deseja com esta pesquisa é dar a ver a multiplicidade dos processos que levam a produção desse ser da técnica, pois todos esses conceitos emitidos frente à questão da Técnica de forma alguma obedecem a uma unidade, a não ser justamente através de suas variações.

Ortega y Gasset, e suas considerações visionárias quanto à técnica, dá a ver que a articulação que permite o movimento produzido entre homem e natureza é geradora de numerosas discussões. Este autor explora o assunto de uma forma tanto didática quanto profunda, e o faz em crescente linha de raciocínio.

A natureza, segundo o autor, segue seu curso livre e independente enquanto os seres vivos se adequam a ela. Entre eles, o homem se caracteriza pela

---

<sup>242</sup>MARCUSE, H. **Eros e civilização**: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud. 8.ed. Rio de Janeiro: Gen; LTC, 2013.

<sup>243</sup>Idem. Citação destacada da Introdução visualizada na edição Kindle, LTC, 2017. Disponível em: <amazon.com.br>. Acesso em: 11 set. 2019.

incapacidade de usar os meios naturais necessitando, pois, de invenções que possibilitem sua sobrevivência. Uma vida que corresponda a sua vontade induzida pela reflexão, já que entre os seres animados é possuidor desta possibilidade. É justamente este estado que faz com que o homem não coincida com suas circunstâncias objetivas:

[...] inesperadamente, nos descobre a constituição estranhíssima do homem: enquanto todos os demais seres coincidem com suas condições objetivas — com a natureza ou circunstância — o homem não coincide com esta, já que é alguma coisa alheia e distinta de sua circunstância. [...] o homem, pelo visto, não é sua circunstância, já que está somente submerso nela e pode em alguns momentos sair dela e pôr-se em si, recolher-se, ensimesmar-se, e só consegue ocupar-se em coisas que não são direta e imediatamente atender aos imperativos ou necessidades de sua circunstância. Nestes momentos extra ou sobrenaturais de ensimesmamento e retração em si inventa e executa esse segundo repertório de atos: faz fogo, faz uma casa, cultiva o campo e monta o automóvel<sup>244</sup>.

Ou seja, executa atos técnicos. Por uma condição exclusivamente humana de inaptidão em adaptar-se ao processo circunstancial oferecido pela natureza o homem inventa a técnica. Segundo o autor: “É, pois, a técnica, a reação enérgica contra a natureza ou circunstância que leva a criar entre esta e o homem uma nova natureza posta sobre aquela, uma sobrenatureza”<sup>245</sup>. É importante salientar que não é um processo de adaptação do homem à natureza e sim desta ao homem. Este se empenha não apenas em estar vivo e sim em bem-estar vivo, ou seja, em viver uma boa vida com toda a infinidade singular que contém este conceito. A afirmação do autor: “Não há homem sem a técnica” vem acompanhada de uma noção de instabilidade, ou mutação da mesma. A técnica estaria diretamente ligada ao processo atual e subjetivo da necessidade humana, está totalmente nômade em termos de acontecimentos. Esta instabilidade fornece à circunstância humana um estado de constante vir a ser. Um projeto interminável frente a um mundo natural que mantém uma certa indiferença a estas variações. O autor continua seu texto no desejo da não abstração ou confusão quanto a esse ser extranatural do homem, ou seja: “realizar o que consiste nossa vida e, por outro lado, mostrar, ainda que seja

<sup>244</sup>ORTEGA Y GASSET, J. **Meditação da técnica**. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, 1963. p. 4.

<sup>245</sup>Idem. p. 5.

vagamente, certa funcionalidade entre o volume ou direção da técnica e o modo de ser homem”<sup>246</sup>. Quem é este homem da técnica?

Após a descrição de muitos exemplos, escreve o autor finalizando seu texto:

Não respondo pela exatidão destas cifras. Os ‘tecnocratas’ dos quais procedem são demagogos e, portanto, gente sem exatidão, pouco escrupulosa e apressada. Mas, aquele que tenha esse quadro numérico de caricatura e exagero, não faz senão pôr de manifesto um fundo verdadeiro e inquestionável — a quase ilimitação de possibilidades na técnica material contemporânea. Mas a vida humana não é somente luta com a matéria, é também luta do homem com sua alma<sup>247</sup>.

A técnica se faz ilimitada na medida em que sua existência é a própria relação do homem consigo e com a matéria. Nesta equação de inúmeras variáveis, os resultados se efetuam em ciclos com repercussões que, por si próprias, determinam a história e o caminhar da humanidade. Assim, a filosofia atua e assiste atenta ao descrever tais fenômenos em suas mais diversas considerações.

### 3.2 A TÉCNICA ENQUANTO FILOSOFIA: UM CAMINHO À MARGEM

Um caminhar à margem, poderia assim ser classificada a trajetória histórica da filosofia da técnica? “Como navegar, sem demasiados riscos, entre a celebração tecno-religiosa dos profetas do novo mundo, e a desconfiança perene do filósofo preocupado em proteger seu único bem verdadeiramente valioso: o pensar?”<sup>248</sup>. A resposta a esta questão compõe o conteúdo do texto a seguir. No entanto, o olhar conceitual destaca logo uma palavra: “margem”. Antes do desenvolvimento da análise, uma consideração se faz oportuna, mesmo que os filósofos citados a seguir não estejam se referindo, no momento, ao estudo da técnica enquanto filosofia. O pensamento se faz válido na medida em que sinaliza o processo ontológico deste pensar. Trata-se de uma citação de Deleuze e Guatarri em “*Mil Platôs*”: “Riacho sem início nem fim, que rói suas duas margens e adquire a velocidade do meio”. O estudo filosófico da técnica encontra, em Deleuze, esta amplitude que rompe a clausura limitante que separa homem e natureza, ou seja, a técnica existe nesse entre e como tal pode ser pensada.

---

<sup>246</sup>Idem, p. 23.

<sup>247</sup>Idem, p. 35.

<sup>248</sup>CRAIA, 2003.



Aqui se transita pelos mais inusitados pontos de vista. Inicialmente, a filosofia resistiu em pensar a técnica pelo fato de representá-la como fenômeno da ciência e da *práxis* que substituiria a capacidade subjetiva do sujeito. No entanto, a própria evolução deste sujeito enquanto ator, autor e receptor do fenômeno tecnológico, envolveu o pensamento filosófico como disciplina indispensável para pensar a técnica em seu modo processual de invenção.

Pensadores, além dos que já foram citados ou ainda serão, historiadores, filósofos da ciência, da tecnologia, enfim, os instigados pelo tema, apresentam uma longínqua interseção, revelada como um caminho tortuoso ao pensar a técnica. Caminho por onde a filosofia se espreita, separando *práxis* e *logos*, conhecimento intelectual e operacional, ciência, evolução, comportamento, sociedade, política. Se, inicialmente, a filosofia da técnica fez-se tímida frente à velocidade expressa em acontecimentos irreversíveis, logo a seguir, tornou-se forte pela multiplicidade das conexões.

A filosofia da tecnologia, uma disciplina referida por Manuel Medina<sup>249</sup> como nova, adquire um impulso crescente pelo impacto social, cultural e ambiental dos últimos desenvolvimentos técnico-científicos. É acenando para esta novidade que o autor citado introduz o livro de Carl Mitchan, uma obra conceitual dos fluxos intensos da técnica expressa sob o título: “*O que é filosofia da tecnologia?*” As filosofias, segundo o autor, são inacabadas ao nascer. Apresentam um crescimento naturalmente histórico rumo à maturidade latente, o que inclui experimentação de mudanças, avanços e retrocessos. Sim, a revolução industrial foi a era da tecnologia, no entanto, sua filosofia se encontrava em estado embrionário. Significa que as discussões estavam submissas a outros aspectos da filosofia. Outro problema histórico da filosofia da tecnologia analisado por Mitchan<sup>250</sup> foi o fato de, além de ter sido concebida em atraso, apresentou-se tal qual gestação gemelar exibindo rivalidades desde a matriz. São elas: a Filosofia da Tecnologia Engenheril e a Filosofia da Tecnologia das Humanidades. A primeira, mais benevolente, a segunda, mais crítica à tecnologia.

O autor citado afirma que quando a tecnologia se torna um conceito subjetivo indicando o sujeito, ela é uma tentativa dos tecnólogos ou engenheiros de

---

<sup>249</sup>MITCHAN, Carl. ¿**Qué es la filosofía de la tecnología?** 1.ed. Barcelona: Cultura Libre, 1989. p. 3, Prólogo, escrito por Manuel Medina.

<sup>250</sup> MITCHAN, 1989.

desenvolver a filosofia da tecnologia. Nela, uma análise incluindo a compreensão da forma tecnológica de existir no mundo. Foi, então, denominada de Filosofia mecânica e Filosofia dos manufaturados. A primeira, de inspiração Newtoniana, utiliza-se dos princípios da Mecânica para explicar o mundo, este, em seu comportamento extraordinário. Uma observação faz-se oportuna enquanto força de vanguarda deste pensamento, que pelos séculos se manteve e hoje se reproduz na física quântica, na aplicação dos movimentos de átomos e elétrons como influenciadores do pensamento e comportamento da humanidade. A segunda, dos manufaturados, ou Filosofia de Fabricação, tem citado pelo autor o nome de Andrew Ure, com ele, os princípios gerais que formam as condições da indústria produtora de máquinas autônomas se opondo à filosofia da bela arte. Precursor da teoria dos sistemas, pesquisa operacional e Cibernética.

A Filosofia da Tecnologia das Humanidades daria seguimento à ordem de classificação de Mitchan. Nela estão os ramos da humanidade como a religião e a poesia. Ela busca uma perspectiva não tecnológica. Foram as humanidades que conceberam a tecnologia e não a tecnologia que concebeu as humanidades. A tecnologia levada a sério como uma questão de reflexão sistemática é o seu objeto de estudo. Lewis Mumford<sup>251</sup> em o “*Mito da Máquina*” argumenta que, embora o ser humano esteja logicamente concentrado nas atividades terrenas, não deve ser entendido como “*homo Faber*” e sim como “*homo sapiens*”. Não está fazendo e sim pensando, Não é o instrumento, mas a mente que constrói a base da humanidade. A essência humana não está fazendo e sim, inventando e interpretando. A tecnologia será promovida quando contribuir para engrandecer o aspecto pessoal da existência, não quando restringir a vida humana por estar centrada no poder. Nota-se que Mumford, assim como outros, ainda seguem reforçando a lógica cartesiana, a qual separa e sobrepõe o espírito – a mente – em relação ao corpo.

### 3.2.1 Gilbert Simondon

Filosofo francês, cuja influência coloca a técnica no âmago da reflexão filosófica, na medida em que seu pensamento faz uma inversão sobre o critério da gênese do objeto técnico para definir sua individualidade e especificidade, um modo

---

<sup>251</sup>MITCHAN, 1989. O autor cita Lewis Mumford como um dos pensadores da Filosofia da Tecnologia das Humanidades.

de sair de conservadorismos vigentes há séculos. Em sua tese complementar, de 1958: “*Sobre os modos de existência dos objetos técnicos*”, a qual constituiu um marco da sua contribuição ao estudo da técnica, Simondon afirma: “O objeto técnico é aquilo que não é anterior a seu devir, mas presente a cada etapa desse devir; o objeto técnico unitário é unidade de devir”<sup>252</sup>.

Conforme comentário de Alberto Cupani<sup>253</sup>, Simondon refletia sobre a falta de compreensão do mundo tecnológico por parte do mundo cultural. “A alta Cultura ignora a realidade humana dos objetos”. A consequência seria uma alienação do homem em relação à máquina. Um descompasso gerador de incompreensão mútua, incitando tanto o tecnicismo tecnocrata de um lado, quanto a total rejeição cultural ao avanço da técnica.

A oposição erguida entre a cultura e a técnica, entre o homem e a máquina, é falsa e sem fundamento; oculta ignorância e ressentimento. Ela mascara por trás de um humanismo fácil uma realidade rica em esforços humanos e em forças naturais, e que constitui o mundo dos objetos técnicos, mediadores entre a natureza e o homem. [...] A cultura se conduz com relação ao objeto técnico como o homem com relação ao estrangeiro quando se deixa levar pela xenofobia primitiva<sup>254</sup>.

Simondon insiste em chamar a atenção de que a cultura humana ignora o humano que existe na técnica. Para tanto, explora nos seres técnicos, as características da relação, da evolução, da temporalidade, enfim, de tudo que os torna produção ativa e funcionante frente ao universo e a tudo que ele contém. “A tomada de consciência dos modos de existência dos objetos técnicos deve ser efetuada pelo pensamento filosófico como um dever análogo ao que cumpriu na abolição da escravidão e na afirmação do valor da pessoa humana”<sup>255</sup>. Simondon entende que o não conhecimento da máquina pelo mundo é uma forma de alienação e ressalta a questão do desconhecimento da natureza e essência desta máquina. Uma máquina ausente nos processos significantes e conceituados no mundo da

---

<sup>252</sup>SIMONDON, G. **I- O objeto técnico a abstrato e o objeto técnico concreto**. Paris: Aubier-Montaigne, 2008, p. 20

<sup>253</sup>CUPANI, A. **Filosofia da tecnologia: um convite**. 3.ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 2016. p. 58  
O Texto sobre Simondon foi baseado em alguns pontos na pesquisa deste autor.

<sup>254</sup>SIMONDON, G. **El modo de existencia de los objetos técnicos**. 1.ed. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007. p. 31. A citação, assim como o texto tem como base também o texto de Simondon traduzido na língua Espanhola por Margarita Martinez e Pablo Rodriguez. No entanto, se beneficia com a ajuda do pesquisador Alberto Cupani na tradução que o mesmo faz do francês.

<sup>255</sup>SIMONDON, 2007. p. 32 [Tradução nossa].

cultura. Esta concepção de rechaço ao mundo técnico cria um conceito imaginário do que, ou de quem na realidade ele é.

Ao olhar para o mundo técnico, Simondon faz distinções em categorias: elemento, indivíduo e conjunto técnico. Relaciona cada nível ao progresso humano e ao entendimento da técnica. Esta, em sua terceira categoria de conjunto técnico estaria na posição de ajuda ao universo para resguardar a vida. Com isso e, além disso, é importante entender que para o filósofo os objetos técnicos estão longe de serem objetos estáticos, porque são possuidores de uma gênese. Se inicialmente se comportam de forma individual e até anacrônica, na evolução agem em total sintonia e cronicidade. Um conhecimento temporal é necessário para entender a técnica e seus objetos.

O emprego do método genético tem precisamente como objetivo evitar o uso de um pensamento classificador que intervém depois da gênese para repartir a totalidade dos objetos em gêneros e espécies convenientes ao discurso. A evolução passada de um ser técnico fica como algo essencial desse ser sob a forma da tecnicidade. O ser técnico, portador da tecnicidade [...] não pode ser objeto de um conhecimento adequado a menos que este último capte nele o sentido temporal da sua evolução: este conhecimento adequado é a cultura técnica, diferente do saber técnico que se limita a captar na atualidade esquemas isolados de funcionamento<sup>256</sup>.

Interessante é ressaltar esta diferença comentada pelo autor entre cultura e saber. A cultura técnica que detém um olhar sobre o todo, é dotada do entendimento que avalia, conforme o exemplo do próprio autor, a automação. Uma máquina totalmente automática, que não permita a intervenção externa, será limitada a uma rigidez de programação, enquanto que o automatismo com comunicação externa se estende às inúmeras possibilidades. O objeto técnico evolui na medida em que diminui as margens entre as partes objetivando progresso, inclusive, e tenazmente, na sua relação com o ser. Este objeto, segundo Simondon, possui em si uma evolução, uma continuidade a que o autor denomina de trajeto que segue do abstrato ao concreto.

A presença do homem nas máquinas é uma invenção perpetuada. O que reside nas máquinas é a realidade humana, o gesto humano, fixado e cristalizado nas estruturas que funcionam. Estas estruturas têm necessidade de serem sustentadas no percurso do seu funcionamento. A maior perfeição coincide com a maior abertura, com a maior liberdade do funcionamento<sup>257</sup>.

---

<sup>256</sup>Idem, p. 42.

<sup>257</sup> Idem, p. 34.

O processo da gênese do objeto técnico se faz na relação coexistente com o meio misto técnico geográfico, não obedece a um fator pré-determinado, é livre. A técnica é explicada pelo que Simondon denomina Tecnicidade:

O objeto técnico não é feito apenas de forma e de matéria: ele é feito de elementos técnicos elaborados conforme certo esquema de funcionamento e reunidos em uma estrutura estável pela operação de fabricação. O útil recolhe em si o resultado do funcionamento de um conjunto técnico. Para fazer uma boa foice, é necessário o conjunto técnico da fundição, da forja e da afiação. A tecnicidade do objeto é, pois, mais do que uma qualidade de uso; ela é aquilo que, nele [no uso], se acrescenta a uma primeira determinação dada pela relação entre forma e matéria. [...] A tecnicidade é o grau de concretização do objeto<sup>258</sup>.

Sobre os modos fundamentais da relação do homem com o acontecimento técnico, o filósofo francês em pauta estabelece dois modos: o estatuto da minoridade e o estatuto da maioria. O primeiro, conforme comenta Cupani<sup>259</sup>, corresponde à figura do aprendiz. O objeto técnico é o de uso, o saber é técnico, é algo implícito, não reflexivo. Já o segundo da maioria, comporta uma consciência reflexiva do homem, relativa ao objeto técnico, acrescida pelo conhecimento científico. Esta concepção, no entanto, sinaliza uma posterior necessidade de simbiose: o homem enciclopédico do conhecimento científico, que caracteriza a cultura contemporânea, ao se sentir completo, perde a temporalidade que perfaz a aquisição sucessiva do saber. “Falta ao ideal enciclopédico, a experiência humana de se tornar adulto de maneira progressiva. Reciprocamente, falta à educação tecnológica atual a universalidade de formação a que aspira o espírito enciclopédico”<sup>260</sup>.

Ao finalizar este resumido espaço que, apenas sinalizou a expressão do pensamento de Simondon, fica impressa a forma profunda com que reivindicou a sabedoria da técnica. Em um crescente desmembrar dos conceitos, clareou a necessidade do entendimento do objeto técnico como parte ativa da relação humana, sendo inadmissível qualquer reação de medo ou rechaço por parte do pensamento cultural. A técnica enquanto filosofia é tessitura inseparável de um modo de existência irrefreável e totalmente produtivo, enquanto acontecimento. Nesta afirmação, Simondon abre nosso caminho pelas margem: “O ser técnico

---

<sup>258</sup> Idem. p. 92

<sup>259</sup> CUPANI, 2016. p. 67.

<sup>260</sup> Idem. p. 68.

evolui por convergência e por adaptação a si mesmo; ele se unifica interiormente segundo um princípio de ressonância interna”<sup>261</sup>.

### 3.3 “A ESSÊNCIA DA TÉCNICA NÃO É DE MODO ALGUM ALGO TÉCNICO” - MARTIN HEIDEGGER

O final do século XX assistiu ao discurso deste filósofo alemão, cuja influência sobre o estudo da técnica estaria pontuada, de forma muito singular, na questão da essência que, para Heidegger, está implicada à existência:

Questionamos a técnica e pretendemos com isso preparar uma livre relação para com ela. A relação é livre se abrir nossa existência <Dasein> à essência da técnica. Caso correspondamos à essência, estaremos aptos a experimentar o técnico <das Technische> em sua delimitação. A técnica não é a mesma coisa que a essência da técnica. Quando procuramos a essência da árvore, devemos estar atentos para perceber que o que domina toda árvore enquanto árvore não é propriamente uma árvore, possível de ser encontrada entre outras árvores<sup>262</sup>.

Seu texto é tão belo quanto difícil na medida em que se utiliza de palavras com sentidos bem mais amplos do que representam. No entanto, há uma proposta de caminho e não é um caminho qualquer, porque percorre o pensamento e se utiliza da linguagem. Nele, Heidegger produz uma verdadeira escalada rumo a uma profunda análise em cujo centro está revelado seu estatuto ontológico referente à Técnica. A ser considerada, está a relação entre o homem e o Ser, e a distância deste entendimento, inerente ao fato deste homem ser o espaço onde o Ser se manifesta. Esta consideração é muito bem analisada por Craia<sup>263</sup>, quanto à produção técnica por parte do homem: “Não se trata de uma projeção natural do corpo e da razão do homem através da técnica e de seus artefatos, ao contrário, trata-se de uma pura criação”. Segundo o mesmo autor, é este um horizonte que transcende qualquer viés de naturalidade, portanto, o estudo da técnica não é biológico e nem antropológico, mas da cultura e do pensamento.

Heidegger faz um brilhante raciocínio até atingir seu ponto crucial: a essência; e o faz passo a passo, indo ao encontro do sentido do ser, como quem quer tornar

---

<sup>261</sup> Ibidem, idem

<sup>262</sup> HEIDEGGER, M. “A questão da técnica”. **Cadernos de Tradução**, DF/USP, n. 2, 1997. p. 1.

<sup>263</sup> CRAIA, 2003.

visível o invisível. “A essência de algo vale pelo que algo é”<sup>264</sup>. Os conceitos que evidenciam a técnica enquanto meio para um fim ou como algo feito pelo homem não são sustentados por Heidegger, embora em conjunto caracterizem o aspecto instrumental e antropológico da técnica. Aspectos corretos, segundo o autor, mas não necessariamente reflexos da verdade. O uso de toda estrutura articulada em instrumentos (algo capaz de produzir efeitos) a constitui em instalação. Em sua evolução enquanto meio para um fim, entende-se a necessidade de dominá-la, e esta é uma relação plausível. No entanto, Heidegger, justamente questiona: “E se a técnica não fosse vista exclusivamente como meio, um instrumento, onde se coloca a vontade de dominá-la?” Na sequência, ainda pontua a questão da natureza do instrumental e da relação entre meio e fim: “Onde fins são perseguidos, meios são empregados e onde domina o instrumental, ali impera causalidade”<sup>265</sup>. O filósofo estabelece a tessitura entre as causas em relações justapostas que resultam em produção. Este produzir leva, segundo o autor, do ocultamento ao descobrimento, ao desabrigar, portanto, à verdade.

Questionamos a técnica e agora aportamos no desabrigar. O que a essência da técnica tem a ver com o desabrigar? Resposta: tudo. Pois no desabrigar se fundamenta todo produzir. Este, porém, reúne em si os quatro modos de ocasionar a causalidade – e os perpassa dominando. A seu âmbito pertencem fim e meio, pertence o instrumental. Este vale como o traço fundamental da técnica. Questionemos passo a passo o que a técnica representada como meio e em sua autenticidade e então chegaremos ao Verificar desabrigar. Nele repousa a possibilidade de todo aprontar que produz algo<sup>266</sup>.

Heidegger que se utiliza do método interrogativo para gerar a evolução do pensamento, ao questionar sobre a relação entre essência da técnica e o

---

<sup>264</sup>HEIDEGGER, 1997, p. 2.

<sup>265</sup>Idem, p. 3. Em seu texto Heidegger explica especificamente a questão das causas. “Há séculos a filosofia ensina que há quatro causas: 1. A causa *materialis*, o material, a matéria a partir da qual, por exemplo, uma taça de prata é feita; 2. A causa *formalis*, a forma, a figura, na qual se instala o material; 3. A causa *finalis*, o fim, por exemplo, o sacrifício para o qual a taça requerida determinada segundo matéria e forma; 4. A causa *efficiens*, o forjador da prata que efetua o efeito, a taça real acabada. Se remetermos o instrumental à causalidade quádrupla, desocultar-se-á o que a técnica é representada como meio.

Oportuno nos parece citar, neste momento, a observação feita por Alberto Cupani em sua obra “*Filosofia da tecnologia: um convite*”. “Assim interpreta Heidegger o sentido originário da palavra alemã para causa: “*Ursache*”, “*ur-sache*”, lit. “coisa primordial”, “coisa fundamental”, que não coincide com o sentido de causa como “algo que produz um efeito”.

<sup>266</sup>Idem, p. 6.

desabrigar<sup>267</sup>, entende a abertura de um novo âmbito: a verdade, o conhecer, o compreender de algo. “O conhecer dá explicação e, como tal é um desabrigar”. A técnica é um modo de desabrigar e se essencializa como tal. Relação que volta a colocar frente a frente o ente e o ser. Ao desabrigar, desabriga o ente para fazer ressurgir o ser.

E quanto a técnica moderna? O filósofo em questão, também, a considera como um desabrigar, no entanto, com a peculiar diferença de permitir e até contar com o acontecer do desafio. Este dirigido à natureza. A técnica moderna supõe a fonte de energia vinda do meio natural, não de forma espontânea, mas extraída por instrumentos, explorando e retirando.

Uma região da terra, em contrapartida, é desafiada por causa da demanda de carvão e minérios. A riqueza da terra desabriga-se agora como reserva mineral de carvão, o solo como espaço de depósitos minerais. De outro modo se mostrava o campo que o camponês antigamente preparava, onde preparar ainda significava: cuidar e guardar. O fazer do camponês não desafia o solo do campo. Ao semear a semente, ele entrega a semente às forças do crescimento e protege seu desenvolvimento<sup>268</sup>.

Na continuidade do texto, a técnica moderna é expressa em um “pôr” que extrai e que continuamente se transforma, com uma finalidade contínua. “O pôr, que desafia as energias naturais, é um extrair”.

O desabrigar que domina a técnica moderna tem o caráter do pôr no sentido do desafio. Este acontece pelo fato de a energia oculta na natureza ser explorada, do explorado ser transformado, do transformado ser armazenado, do armazenado ser novamente distribuído e do distribuído renovadamente ser comutado. Explorar, transformar, armazenar e distribuir são modos de desabrigar<sup>269</sup>.

A subsistência aparece na sequência como o real do desabrigar e o homem como o ser desafiado a desafiar as energias naturais. Para o autor em questão, a existência do ser e do ente centraliza todo um objetivo reflexivo. Nele, o ocultar e desocultar ou desabrigar envolve o olhar sobre a revelação do ser, e nela, a

---

<sup>267</sup>O que significa desabrigar? Cito Cupani: “Existe verdade toda vez que algo oculto, encerrado, é revelado, trazido à luz, “des-abrigado” O conhecimento é, em seu sentido primário, um des-ocultar (o que explica que os gregos usassem inicialmente *techne* e episteme [saber] como equivalentes, observa Heidegger). A técnica é também um modo de des-abrigar e não, portanto, um mero instrumento. Ela é, assim como a *poiesis*, um “desabrigar produtor” (e não “revelador”, como a episteme) (CUPANI, 2016. p. 42).

<sup>268</sup> HEIDEGGER, 1997, p. 2.

<sup>269</sup>Idem, p. 8.



essência da técnica. Ao utilizar no Texto a palavra armação, o autor compila toda ação de pôr que o homem põe, e nela o desabrigar, ou seja, o revelar a essência, a verdade. “A essência da técnica moderna conduz o homem para o caminho de aquele desabrigar por onde o real, em todo o lugar mais ou menos captável, torna-se subsistência”<sup>270</sup>.

O desabrigar sempre revela o que está oculto, e este oculto contém o que ilumina ou o que liberta. O oculto se refere ao ser, ao ontológico. “O que está oculto e sempre se oculta é o que liberta, isto é o mistério. Todo desabrigar surge do que é livre, vai para o que é livre e leva para o que é livre”. Heidegger finaliza seu texto depois de ter pontuado a questão do perigo que circunda a essência em subsistência:

Mas podemos admirar-nos. Diante de quê? Diante da outra possibilidade, de que por todos os lugares a técnica se instale, até que num dia, passando por tudo o que é técnico, a essência da técnica se essencialize no acontecimento [...]. Quanto mais nos aproximarmos do perigo, de modo mais claro começarão a brilhar os caminhos para o que salva, mais questionadores seremos. Pois o questionar é a devoção do pensamento<sup>271</sup>.

O caminho pensado por Heidegger, pincelado neste texto traduz, por assim dizer, um processo evolutivo de descobrimento. A um ponto se chega, sem retorno ou avanço? Existiria um limite a ser percebido? Neste momento, introduzindo a resposta a estas questões cito Craia<sup>272</sup>:

não há em Heidegger teleologia, nem unicidade nas formas de desocultamento; mas, por outro lado, há uma tentativa rigorosa de expor uma linhagem baseada na identidade, e não uma carta de navegação pensada a partir da diferença.

A análise de Craia, citado acima, segue uma linha de raciocínio a ser resumida a seguir. A técnica poderia significar um perigo se ao pensar sobre ela, enquanto desocultamento ontológico, Heidegger a visse como um horizonte determinante e único para o sentido do mundo. E nele, o pensamento filosófico acabaria no âmbito que lhe cabe. “A técnica assumida como primeiro e único diagrama epocal de desocultamento ontológico, conquistando a eliminação da

---

<sup>270</sup> Idem, p. 9

<sup>271</sup> Idem, p. 22.

<sup>272</sup> CRAIA, 2003.

pluralidade e da diferença<sup>273</sup>. No entanto, o filósofo alemão deixa claro que os modos de desocultamento são plurais e variados. Não há homogeneização no desocultamento.

Nesta variabilidade, o ser pode ser dividido em esferas diferenciadas. No entanto, para Heidegger só o ôntico é divisível ao ser na medida em que não é coisa, não sofre divisões. Uma questão é gerada: a essência que gera uma abertura ao ser não implica em categorização do mesmo? O ser pensado em categorias implica em equivocidade e negatividade. Tanto o não ser, como o que acaba sendo, movimentam-se em diferenças exógenas, sendo jogado entre dois polos: o extremo do que ele não é ao extremo do que dele se diferencia. Se a diferença fosse entendida dentro de uma univocidade, ela seria interior.

Há uma sinalização de Heidegger de que nessa busca do desocultamento não existe homogeneidade, aparecendo fendas e dobras. No entanto, o filósofo insiste na identificação do que já é representado, na mesmice da identidade, assim observa Craia:

O pensador da diferença mais radical, a diferença ontológica, parece 'esquecer' a diferença quando ela irrompe no horizonte do pensamento; mas, o próprio 'salto atrás' que Heidegger propõe como modo de abrir o espaço para o pensar, não é já uma das expressões da diferença?<sup>274</sup>

É certo que Heidegger aparece como importante voz para o entendimento e diagnóstico da filosofia da técnica. Ele o faz através de sua ontologia, centrada na epocalidade do ser. No entanto, será Deleuze quem, de fato, forçará o pensar mais radical sobre a diferença, a diferença pela pura diferença, não mais subordinada ao idêntico, irrompendo no horizonte do pensamento.

### 3.4 A DIFERENÇA ENTRE FILOSOFIA DA TÉCNICA E FILOSOFIA DA TECNOLOGIA

Considerando as palavras técnica e tecnologia em seus morfemas, poderia-se cair na cilada de uma derivação por semelhança e identidade. No entanto, a

---

<sup>273</sup> Idem

<sup>274</sup> CRAIA, 2003. p. 95.

linguagem pode ser veículo de vida informada ou de vida dominada. Deleuze<sup>275</sup> esclarece sobre um aspecto de instrumentação da linguagem: “são ordens que são dadas e não informações que são comunicadas. [...] Um sistema de ordens, um sistema de comando que permitirá ou forçará os indivíduos a formar enunciados conforme os enunciados dominantes”. Tais considerações, podem levar à possibilidade do uso da linguagem como veículo de criação o que, por sua vez, permite o processo do filosofar como a arte de criar conceitos. Técnica e tecnologia, não sendo sinônimos, compõem um interessante contraponto. Por que filosofia da Técnica e não Filosofia da Tecnologia? Qual a razão de adotarmos aqui a filosofia da técnica? É pela questão do método que esta escolha se faz, pelo que se agencia entre teoria e prática e que se constituiu um instrumento de relação com o real. Este instrumento faz da técnica um acontecimento e não uma ciência sobre o evento.

A palavra tecnologia que contém a derivação sufixal de *Logos* possui, como tal, uma relação íntima com a ciência e, dependendo do que é valorizado, uma superioridade evolutiva. No entanto, a tecnologia está bem mais caracterizada como um momento, um processo atual de desenvolvimento e não uma transformação processual da técnica. A citação, a seguir, norteia o foco, o impasse, o desafio, enfim, revela o acontecimento da técnica em sua íntima relação com o ser vivo, os entes.

Com a noção de ‘técnica’ indicamos o ponto singular que engloba, do modo mais originário e decisivo, aquilo que se reserva ao pensar na intimidade dos entes. Trata-se da natureza da relação com os próprios entes, do mesmo modo que implica um campo semântico específico, com o qual ‘lemos’ as coisas existentes. Neste sentido, a técnica remete à questão da natureza dessas coisas que nos rodeiam e formam ‘nosso mundo’. As perguntas operantes são: O que quer dizer que certos entes são técnicos, ou que em determinada atividade do homem há em jogo uma técnica? Qual é a natureza desta perspectiva?’<sup>276</sup>.

A questão que viabiliza o andejar filosófico, descortina neste estudo o que ultrapassa as questões que associam o processo técnico como evolução tecnocêntrica. Quer-se entendê-lo de modo mais abrangente. Feito água que preenche, em sua jornada, os mais recônditos escaninhos do solo, modificando-o.

<sup>275</sup>*Deleuze sur le langage* [Deleuze sobre a linguagem] (1975-1976) - Legendado PT/BR Vídeo - acesso em 15 jan. 2020. Neste vídeo, Deleuze vincula a linguagem com a ordem, com a dominação, substituindo a informação.

<sup>276</sup>CRAIA, 2003. p. 30. Este ponto do texto que diferenciando de forma sucinta técnica e tecnologia tem como inspiração o texto do autor citado sobre este mesmo aspecto.

Se a técnica, enquanto acontecimento exerce reação semelhante com o ente, sua a questão: como conceituar o que existe no encontro entre o ente e a técnica? Pontuando um aspecto mais específico desta pesquisa: o que acontece com o ser prematuro que nasce e sobrevive permeado por uma rede tecnológica? Que modo de ser técnico nasce deste acontecimento?

A questão postulada acima clarifica a escolha do uso semântico de técnica e não de tecnologia nesta pesquisa. A Ciência médica estuda exaustivamente o aspecto tecnológico, mas é justamente o aspecto técnico e suas afetações que intriga e desafia o pensar filosófico. O acontecimento não é tecnológico, ele se cria o real e se estende pela virtualidade do atual.

O contraponto que a técnica faz com a tecnologia, não opõe uma a outra, e sim, as combinam pela diferença. Como o recém-nascido prematuro poderia garantir sua existência sem a tecnologia? Ele existe permeado pela tecnologia e é potente na medida em que adquire um modo técnico de ser.

### 3.5 O MODO DE SER TÉCNICO

O acontecimento que envolve a técnica caminha na velocidade da luz e se multiplica nas mais variáveis direções. E isto não é uma metáfora, pois tal acontecimento apoteótico, está carregado tanto de  $n$ -dimensões como da capacidade de se impregnar de variadas formas e modos. A cibernética, a inteligência artificial, a biogenética, entre outros, são reais acontecimentos. Este cenário de mudança veloz produz modificações que atingem o ar, a água, a terra e os seres vivos. É importante esclarecer que este estudo não visualiza a questão em sua natureza intrínseca enquanto procedimento, e sim enquanto fato que produz novos modos de pensar e conceituar. Um modo de ser novo se precipita: o modo de ser técnico.

O modo de ser técnico afetou sobremaneira o pensamento conceitual filosófico que não tem como não ser envolvido nesta trajetória da técnica; se isto é fato, quando iniciou? Quais suas características? Como a filosofia captou a posição conceitual do ser frente ao mundo, neste desenrolar de fenômenos técnicos? Para responder a tais questões que suscitam um amplo horizonte, é necessário tornar preciso o foco sobre o modo como se agencia o tema desta pesquisa: uma visão filosófica sobre a prática médica centrada no recém-nascido prematuro ou, mais

especificamente, o modo de ser técnico frente à vertiginosa evolução da neonatologia enquanto ciência médica. Dentro desta proposta, ninguém melhor que Deleuze para sustentar filosoficamente este caminho aberto que reinvidica juntar medicina e filosofia para formar a lógica de um “movimento aberrante”, o da potência do recém-nascido prematuro que nasce rigoroso em seu vitalismo; e é David Lapoujade quem o indica:

O pensamento de Deleuze não é uma filosofia do acontecimento, nem uma filosofia da imanência, tampouco uma ontologia dos fluxos ou do virtual. Eruditas demais, boa parte dessas definições supõe ou prejudica o que está em questão [...]. Qual é o traço mais distintivo de sua filosofia? Antes de mais nada o que interessa Deleuze são os movimentos aberrantes. A filosofia de Deleuze se apresenta como filosofia dos movimentos aberrantes ou dos movimentos ‘forçados’. Ela constitui a tentativa mais rigorosa, mais desmedida e também mais sistemática de inventar os movimentos aberrantes que atravessam a matéria, a vida, o pensamento, a natureza, a história das sociedades<sup>277</sup>.

O recém-nascido prematuro, longe de uma vida ordinária, faz saltar aos olhos de quem os cuida, as próprias potências da vida, e são estas potências que produzem uma nova lógica que nos atrai à irracionalidade delas: a lógica do prematuro. Eis aí a posição e a determinação do problema desta tese, e não serão as noções e os conceitos que permitirão resolvê-lo, mas os aliados com os quais se abraça esta causa. É assim que se ganha o passaporte para agenciamentos conceituais. Cada ponto, cada espaço da filosofia de Deleuze abre a possibilidade e a liberdade para tanto.

Um ponto primordial do pensamento de Deleuze, segundo Craia<sup>278</sup>, outro aliado que me guia pela Filosofia da técnica, é seu entendimento do ser unívoco como pura diferença, segundo o princípio da imanência dos entes. Este é o ponto que se abre ao caminho de multiplicidades a ser percorrido, atravessado por dois eixos ou linhas reflexivas: o primeiro contém o modo de pensar o estatuto ontológico e o segundo contém a noção de virtual.

Na relação conceitual que Deleuze tem com o Virtual se revela um viés que possibilita o modo de ser técnico. É Eládio Craia quem explicita isto, precisamente, em sua tese, ao desvendar o virtual e em seguida o processo de virtualização, demonstrando a congruência entre a técnica enquanto acontecimento vivenciado

---

<sup>277</sup>LAPOUJADE, 2015, p. 9.

<sup>278</sup>CRAIA, 2003, op. cit.

pelo ente e o seu pano de fundo, o Devir virtual: “Por diferentes sendas, o virtual nos leva à técnica, a reclama como território próprio”<sup>279</sup>. É, pois, este pressuposto que inaugura o estudo cuidadoso a ser realizado neste capítulo. Para o encontro com o conceito de virtual, torna-se necessário ter presente as questões desse sujeito da pura diferença com a memória e com a temporalidade. Para tanto, faz-se necessária a leitura de Deleuze em seu encontro com o pensamento de Hume e Bergson.

### 3.5.1 O Encontro com Hume

Com o objetivo de ressaltar o princípio da diferença, uma questão se faz oportuna quanto ao empirismo e subjetividade<sup>280</sup>. O empirismo envolve o movimento do sujeito entre o desenvolver-se a si mesmo e um “devir outro”. Neste contexto, uma questão surge para Deleuze: “como, na experiência, se constitui um sujeito capaz de ultrapassá-la?”<sup>281</sup> ou: “como pode, no ‘dado’ constituir-se um sujeito tal que ultrapasse o dado?”<sup>282</sup>. Isto é possível na medida em que, na exterioridade das relações, o sujeito que está além das construções internas, constitutivas, faz outro caminho, aquele do entrecruzamento, da dobra dando vazão a um vasto horizonte, elevando o empirismo a outro nível. Segundo Deleuze, o mérito de Hume é justamente a extração desse problema em estado puro, o distanciando do transcendental e do psicológico.

O empirismo, como comenta Deleuze, nasce da experiência a partir da coleção de uma sucessão movimentada de percepções distintas e independentes:

[...] Com efeito, seu princípio, isto é, o princípio constitutivo que dá um estatuto à experiência, não é de modo algum aquele segundo o qual ‘toda a ideia deriva de uma impressão’, cujo sentido é apenas regulador, mas é, isto sim, aquele segundo o qual ‘tudo que é separável é discernível e tudo que é discernível é diferente’ É esse o princípio da diferença<sup>283</sup>.

<sup>279</sup>CRAIA, 2003. p. 246.

<sup>280</sup>ALLIEZ, E. **Deleuze filosofia virtual**. Tradução Heloisa B.S. Rocha. 1.ed. São Paulo: Ed. 34, 1996, p. 14: “A optar por este segundo método, em que se trata menos de potencializar as filosofias (formalizando-as) do que de virtualizá-las (e atualizá-las), consoante uma ‘troca perpétua entre o virtual e o atual’ que define o plano de imanência enquanto tal, dever-se-á necessariamente partir, por razões que não são apenas de cronologia, do encontro de Deleuze com o empirismo”.

<sup>281</sup>DELEUZE, G. **Empirismo e subjetividade**. Ensaio sobre a natureza humana segundo Hume. Tradução Luiz B. L. Orlandi. 1.ed. São Paulo: Ed. 34, 2001. Comentário de Luiz B. Orlandi, escrito na orelha do livro.

<sup>282</sup>DELEUZE, G. **Empirismo e subjetividade**. 2001. p. 94.

<sup>283</sup>Idem, p. 95.

Enquanto filosofia da experiência, o empirismo, além da oposição à filosofia da substância e mesmo à da natureza, afirma que o objeto não produz um processo de representação e sim de impressão quanto à própria impressão<sup>284</sup>.

Assim, a experiência é a sucessão, o movimento das ideias separáveis na medida em que são diferentes, e diferentes à medida em que são separáveis. É preciso partir *dessa* experiência, porque ela é a experiência. Ela não supõe coisa alguma, nada a precede. Ela não implica sujeito algum da qual ela seria afecção, substância alguma da qual ela seria modificação, o modo. Se toda percepção discernível é uma existência separada, 'nada de necessário aparece para sustentar a existência de uma percepção'<sup>285</sup>.

Após ter abordado o sujeito da experiência que em dobras se multiplicou e se diferenciou, ultrapassando “o dado” em uma confirmação primordial do princípio da diferença, volta-se o olhar para as transformações, e questiona-se o que acontece quando ocorre a mudança extraída da diferença nas repetições. É o próprio Deleuze que faz a pergunta: “Em que consistirá esta mudança?”<sup>286</sup>.

### 3.5.2 O Tempo em Sínteses Passivas e Ativas

O virtual se clarifica nos encontros. Envolve as sensações em temporalidade e o sujeito que nasce deste processo. Deleuze, em “*Diferença e repetição*”, apresenta a questão do tempo em sínteses.

Conforme Hume, explica Deleuze, os casos idênticos ou semelhantes independentes se fundem na imaginação. Esta propriedade do imaginário que se comporta tal placa sensível que retém um, quando o outro aparece, é definida como contração. Não se trata de uma reflexão, e sim, é uma síntese do tempo. “Uma sucessão de instantes não faz o tempo; ela também o desfaz; nele, ela apenas marca o ponto do nascimento, sempre abortado. O tempo só se constitui na síntese originária que incide sobre a repetição dos instantes”<sup>287</sup>. Esta síntese constitui o presente vivo e é nele que o tempo se desenrola. O passado e o futuro pertencem ao presente vivido: os instantes precedentes do passado são retidos na contração; a expectativa do futuro é antecipação na mesma contração. Passado e futuro não se constituem em instantes diversos no presente, e sim, em uma própria dimensão do

---

<sup>284</sup>Idem, p. 95.

<sup>285</sup>Idem, p. 96.

<sup>286</sup>DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. 2009. p. 112.

<sup>287</sup>Idem, p. 112.

presente. Deleuze denomina esta constituição de *síntese passiva ou contração*. Por que passiva?<sup>288</sup>. Ela não é feita pelo espírito, mas se faz *no* espírito, um espírito que contempla. É um tempo subjetivo, na subjetividade de um sujeito passivo. “A síntese passiva ou contração, é essencialmente assimétrica: vai do passado ao futuro no presente; portanto, do particular ao geral, e, assim, orienta a flecha do tempo”<sup>289</sup>.

Ainda referente ao processo em “O que é orgânico”, somado ao perceptivo que se forma sobre ele, desdobra-se uma *síntese ativa*. Escreve Deleuze: “Cada síntese passiva é constituída de um signo que se interpreta ou se desdobra em síntese ativa”<sup>290</sup>.

Somos água, terra, luz e ar contraídos, não só antes de reconhecê-los ou de representa-los, mas antes de senti-los. Em seus elementos receptivos e perceptivos, como também em suas vísceras, todo o organismo é a soma de contrações, de retenções e de expectativas. Ao nível desta sensibilidade vital primária o presente vivido já constitui no tempo um passado e um futuro<sup>291</sup>.

Se assim se faz possível: o tempo é composto por três dimensões, o presente, o passado, e o futuro. Então, ele é algo acrescido de suas dimensões. No entanto, ele não se define por elas porque ele é sempre além delas. O tempo se expressa em fluxos e estes na natureza. Ao contemplarmos a natureza, detectamos nela um fluxo de repetições caracterizadas pelo aparecer e desaparecer, existir e não existir. Pode-se então afirmar que ela se constitui em processos de repetição nomeados como instantes. Estes, definidos como as menores unidades do tempo. Nunca conjugados, ou seja, o aparecimento de um determina a extinção do outro, até que um mecanismo denominado espírito, realiza a contração. Esta nada mais é do que a junção dos instantes, não mais enquanto impressão e sim enquanto imagem. Portanto, da contemplação da natureza, nasce a imagem e quando estas se interpenetram surge a contração. O tempo é a conjugação de instantes, o espírito que observa reúne, os dois desta junção resulta o presente. O primeiro torna-se o passado do segundo, este, o futuro do primeiro. A contemplação e a contração, ou

<sup>288</sup>ULPIANO, C. Acervos Claudio Ulpiano. Aula: **O nascimento do tempo**, 26 jul. 1995. Disponível em: <acervoclaudioulpiano.com>tag>síntese-passiva>. Acesso em: 10 mar. 2019. “O que é a *síntese passiva*? É a *junção* dos dois elementos que na natureza estão separados – e no espírito se *juntam*. Aí, a *junção* é uma síntese – mas essa *síntese* é passiva. Por que ‘passiva’? Porque *não há nenhum* sujeito para fazer essa síntese”.

<sup>289</sup>DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. 2009. p. 112.

<sup>290</sup>Idem. p. 115.

<sup>291</sup>Ibidem, idem.



seja, o hábito inverte o tempo produzindo intensidades. O nascimento do tempo não pressupõe a presença do sujeito, explicando nesta ausência, a passividade da síntese<sup>292</sup>.

Conforme vimos acima, a síntese do hábito constitui a fundação do tempo, o solo e o que se estabeleceu sobre ele, no entanto, deve-se distinguir do fundamento que atua como avaliador e possuidor, vindo do céu. O fundamento do tempo é a memória, esta como síntese ativa derivada, repousa sobre a fundação que é o hábito. “O Hábito é a síntese originária do tempo que constitui a vida do presente que passa; a memória é a síntese fundamental do tempo que constitui o ser do passado”<sup>293</sup>.

### 3.5.3 O Encontro com Bergson

Até o momento, as questões do tempo e suas instâncias foram resumidamente agenciadas de forma a tornar possível a abordagem que levará ao conceito de virtual. Permanecem ativas as questões envolvendo os conceitos de síntese passiva, hábito/contração, impressão, imagem, entre outros. No entanto, é na memória filosófica que Deleuze agencia junto a Bergson a descoberta de um puro ser. Ele cita um texto de Bergson:

Quando buscamos uma lembrança que nos escapa, temos consciência de um ato *sui generis*, pelo qual nos destacamos do presente para nos colocarmos, inicialmente, no passado em geral, depois em certa região do passado: é um trabalho tateante, análogo a preparação de um aparelho fotográfico. Mas nossa lembrança permanece ainda em estado virtual; dispomo-nos assim a simplesmente recebê-la, adotando a atitude apropriada, pouco a pouco, ela aparece como uma nebulosidade que viria condensar-se, de virtual ela passa ao estado atual<sup>294</sup>.

O texto acima é considerado por Deleuze um salto à visão do passado por si mesmo, em seu estado único de atualização. “É um passado geral que torna possível todos os passados”. Um passado puro; uma memória como determinação pura do passado: “não se trata de dizer que ele era, pois ele é o em-si do ser, e a forma sob a qual o ser se conserva em si (por oposição ao presente que é a forma

<sup>292</sup>ULPIANO, 26 jul. 1995.

<sup>293</sup>DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. 2009. p. 124.

<sup>294</sup>DELEUZE, G. **Bergsonismo**. Tradução de Luiz B, Orlandi. 1.ed. São Paulo: Ed. 34, 1999. p. 43.

sob a qual o ser se consome e se põe fora de si)<sup>295</sup>. Esta é, para Deleuze, a segunda síntese do tempo, o passado como fundamento do tempo.

Importante entender que a questão formulada acima não se trata do exercício da consciência que busca no passado o momento, nem mesmo as projeções futuras, fruto da ansiedade impressa em representações. Existe outro processo em vigor a ser reconhecido nos fluxos de sensações e hábitos; este se constitui em uma memória não subjetiva da qual, de modo derivado, um sujeito será construído<sup>296</sup>.

A questão do tempo desdobrado em suas três dimensões, passado, presente, futuro, criadas para representar o tempo, mas que, de fato, não o representam, constituem matéria prima para a construção da relação com o sujeito que vivencia a atualização do virtual, como objeto virtual. São, pois, duas as intensidades em questão: a primeira é o presente que corresponde a percepção, esta que constantemente quer ser, a do hábito, onde o presente é a fundação do tempo. Portanto, não se mantém em si. Em um acento ontológico a dimensão do presente “não é”. A segunda é o passado, “aquilo que é”, o fundamentado, o fundamento, porque reflete a natureza metafísica do ser. Detém a memória ontológica, conservando a si mesmo.

Entre a matéria e a memória, entre a percepção pura e a lembrança pura, entre o presente e o passado, deve haver uma diferença de natureza, [...]. Se temos tanta dificuldade em pensar uma sobrevivência em si do passado, é porque acreditamos que o passado já não é, que ele deixou de ser. Confundimos, então, o Ser com o ser-presente. Todavia, o presente *não* é; ele seria sobretudo puro devir, sempre fora de si<sup>297</sup>.

Por que memória ontológica? O entendimento se faz mais claro frente aos aspectos da memória psicológica. Esta é um conjunto de imagens, lembranças marcadas pela identificação representada. A outra, ontológica, é livre. Contém todo o ser, este completo em si, não identificado. Não pode ser lembrado de modo consciente. Segundo Deleuze<sup>298</sup>, damos-nos conta de que a experiência interna em estado puro proporciona uma substância, cuja essência é durar e, por conseguinte, prolongar incessantemente no presente um passado indestrutível. Portanto, é em si que a lembrança se conserva. Para Deleuze, a teoria bergsoniana tem um alcance

---

<sup>295</sup>Idem. p. 42.

<sup>296</sup>CRAIA, 2003.

<sup>297</sup>DELEUZE, G. **Bergsonismo**, 1999. p. 42.

<sup>298</sup>DELEUZE, G. **Bergsonismo**, 1999. p. 41.

extrapsicológico, de outro modo ela perderia todo o sentido: “Rigorosamente falando, o psicológico é o presente. Só o presente é ‘psicológico’; mas o passado é a ontologia pura, a lembrança pura, que tem significação tão-somente ontológica”<sup>299</sup>.

A matéria representa o presente, a memória o passado em registros totalmente diversos. A atualidade está expressa na matéria, como um conjunto momentâneo de percepções do presente. A memória, por sua vez, é real e não atual, possuindo na virtualidade seu estatuto do real.

MATÉRIA-----→ ATUAL (presente)
MEMÓRIA-----→ REAL (passado)
PONTO DA REALIDADE DA MEMÓRIA---→ VIRTUAL

Segundo o próprio Bergson<sup>300</sup>, não é a dissimetria entre as dimensões do tempo o ponto crucial, e sim, a coexistência distinta do passado com ele mesmo, em diferentes níveis sob o signo do virtual. A memória não contém um só passado, e sim, uma multiplicidade de passados, estes coexistem de forma virtual. “O virtual coexiste e acompanha o atual no seu desdobrar-se e não é eliminado no advento da atualidade”<sup>301</sup>.

O encontro entre Deleuze e Bergson, para esta pesquisa, certamente, é uma clarificação introdutória do virtual. Virtual este que, pela natureza produtiva do encontro destes dois filósofos, abandona totalmente o conceito de irrealidade para ocupar seu lugar na atualização do real. O ser unívoco em sua pura diferença é potência em sua multiplicidade que, em constante movimento, no eterno retorno de sua diferença, ultrapassa a temporalidade estática para experimentar a realidade, livre de representações, revelada na virtualização do atual, um olhar para o futuro no desfundamento do tempo.

<sup>299</sup>DELEUZE, G. **Bergsonismo**, 1999. p. 43

<sup>300</sup>CRAIA, 2003.

<sup>301</sup>Idem. p. 235.

### 3.5.4 Deleuze e o Virtual

Deleuze pontua: “Não paramos de invocar o virtual. [...] O virtual não se opõe ao real, mas apenas ao atual. *O virtual possui uma plena realidade como virtual*”. Nesta realidade, ele é “uma parte própria do objeto real”<sup>302</sup>. Quais, segundo Deleuze, são as singularidades diferenciais do virtual? Para perseguir mais a fundo esta pergunta, utilizo-me, como um guia, da tese de Eládio Craia, “Gilles Deleuze e a questão da técnica”<sup>303</sup>, pontuando em Itens tais singularidades expressas de modo objetivo no texto deste autor.

- O virtual é pleno em sua realidade ontológica e lógica;
- O virtual para ser real não deve esperar ser atualizado. O processo de atualização se estabelece entre dimensões absolutamente reais;
- O virtual sendo absolutamente real, porém não atual (se opõe ao atual), articula-se em torno de seu próprio processo de atualização, que é diferente e singular. Portanto, nada perde de sua individualidade, não se tornando um universal abstrato.

O virtual não se encontra em oposição ao real, mas dele se diferencia; do contrário, isto poderia colocá-lo em uma posição similar, e totalmente inadequada, na identidade conceitual entre o possível e o real que, sim, se opõem. Identidade esta que mergulha em um mecanismo de negatividade. O virtual é já possível enquanto atualiza o real. “Constante atualização de potências do virtual que já é absolutamente real”.

O possível e o virtual se diferenciam, incluso, porque o primeiro remete à forma da identidade no conceito (o real e o possível possuem o mesmo conceito), enquanto o segundo designa uma multiplicidade pura na Ideia, que exclui radicalmente o idêntico como condição previa<sup>304</sup>.

Dando seguimento, surge uma outra questão: no que consiste atualizar? A atualização implica numa relação ativa que envolve potência. Atualizar não é criar algo que não existia, e sim potencializar a existência. A semente que contém em si a árvore é um exemplo de atualização, na medida em que, na relação entre as duas,

<sup>302</sup>DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. 2009. p. 294.

<sup>303</sup>CRAIA, 2003. p. 238-244.

<sup>304</sup>DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. 2009. p. 298.

ambas mantêm sua singularidade potencializada pelo virtual, que atualiza a relação. No entanto, o fato da semente migrar para árvore, poderia caracterizar um conceito limitante de atualização como resposta a uma exigência de uma determinada potência. Para que isto não ocorra, o método de dramatização, apresentado por Deleuze, segundo os dinamismos espaço-temporais, é indispensável e atuante. No processo de dramatização um caminho diverso é cursado, nele o que se atualiza não parte de uma singular potência, e sim, de um horizonte problemático, o drama. Portanto, solução implica em dramatização e atualização (em tempo se observa que a palavra solução aqui não se relaciona com o sentido cognitivo e, sim, ontológico). Tal exposição pontua outra característica do virtual que é sua constituição problemática. O virtual é um nó problemático de onde a atualização em forma de dramatização surge como criação e não como destinação<sup>305</sup>. “A natureza do virtual é tal que atualizar-se é diferenciar-se. Cada diferenciação é uma integração local, uma solução local que se compõe com outras no conjunto da solução ou da integração global”.

A seguir, o processo de virtualização será abordado, ele que contextualiza a filosofia da técnica, resgatando o modo de ser técnico sob a ótica de Deleuze.

### 3.5.5 Virtualizar

Atualizar em seu movimento inverso define o virtualizar ou a virtualização. É uma passagem do atual ao virtual. Entendendo que o virtual parte a partir de um conjunto problemático real para se atualizar, a virtualização faz um caminho inverso, partindo do ser atualizado até o nó problemático (“momento virtual problemático”).

Pierre Lévy<sup>306</sup> inaugura o estudo da virtualização. Após anunciar a impregnação da virtualização na vida, inclusive nos corpos, emite uma possibilidade que andaria na contramão frente à visão sugerida por alguns autores que anunciam a catástrofe. Pierre anuncia a hominização.

Como tal, a virtualização não é nem boa, nem má, nem neutra. Se apresenta como o movimento da ‘conversão em outro’ do devir-outro — o heterogênese do humano—. Antes que temer, condenar ou dedicar-se a

---

<sup>305</sup>Idem, p. 297.

<sup>306</sup>LÉVY, P. **¿Qué es lo virtual?** Tradução de Diego Levis. Barcelona ED Paidós, 1999.

ele de corpo e alma, é necessário que se haja um esforço de aprender, de pensar, de compreender a virtualização em toda sua amplitude<sup>307</sup>.

O virtual, em um sentido estrito, tem pouca afinidade com o falso, o ilusório, o imaginário. O virtual não é, de modo algum, o oposto ao real, é sim uma forma de ser fecunda e potente que favorece os processos de criação, abre horizontes, cava poços plenos de sentido sob a superficialidade da presença física imediata<sup>308</sup>.

A virtualização, conforme escrito acima, veicula um grau de potência aos movimentos da modernidade, políticos, sociais e técnicos. Percorrendo os territórios da fecunda análise filosófica que, envolvendo tantos conceitos, chega-se ao virtual. Agora se parte dele até o processo singular do modo de ser permeado pelas questões da técnica. O ente assumido como técnico pode ser mais bem abordado se mantivermos como pano de fundo o devir do virtual.

### 3.5.6 A Filosofia da Técnica em Seu Devir-Virtual

A continuidade do estudo da Filosofia da Técnica se faz e insiste em concentrar as energias intelectuais no foco central desta pesquisa: o modo de ser técnico do prematuro desvendado pelas linhas de fuga do pensamento de Deleuze.

O sentido de “desocultamento”, é tido como significado ontológico da técnica, segundo Heidegger. É o diagrama retratado em uma época que determina um mundo atingindo e comprometido, inclusive, em seus conceitos transcendentais, tal qual retrata a citação:

Inclusive no seio da teologia, ele se transformará no Deus dos filósofos, daqueles filósofos que determinam o que está descoberto e o que está encoberto segundo a causalidade do fazer, sem nunca neste ato, pensarem a proveniência essencial dessa causalidade<sup>309</sup>.

A técnica aparecendo e ocupando o horizonte do sentido. Seria ela detentora do imenso poder de acabar com o pensamento deste mundo? Este é o pensamento temeroso, por muitos filósofos.

Heidegger entende que nos meandros da técnica caberia algo não técnico. “Salvar” é: recolher na essência para, assim, primeiramente trazer a essência a seu

---

<sup>307</sup>Idem. p. 8, [tradução nossa]

<sup>308</sup>Idem. p. 8

<sup>309</sup>HEIDEGGER, 1997. p. 15.

autêntico aparecer”<sup>310</sup>. No entanto, apesar de certa abertura para pensar a técnica de outra forma, sua supremacia é bem mais pungente em torno da abordagem crítica que analisa a técnica como um perigo maior. E este perigo parece tão intenso que não justifica nenhuma abordagem quanto a outras possibilidades conceituais. Esta limitação permeada pela visão fixa que não supõe variabilidades do acontecimento é realmente oposta àquela que entende “a coisa” (o termo usado por Heidegger) em sua pré-individualidade portadora de um movimento. Este é o pensamento de Gilles Deleuze. Ele desloca o foco para o singular do acontecimento. Isto possibilita a produção frente à multiplicidade que ocorre na atualização do virtual, este que é constante presença no fenômeno da Técnica. Ou seja, ele transporta o possível perigo para mergulhar, com seu pensamento filosófico, em todo o entorno, fora deste território identificado em conceitos fixos. Pensar “coisa”<sup>311</sup> implica pensar sua natureza complexa, como multiplicidade. Exatamente como escreve Deleuze: “Toda multiplicidade implica elementos atuais e elementos virtuais, não há objeto puramente atual. Todo atual se envolve de uma névoa de imagens virtuais”<sup>312</sup>.

A técnica, enquanto movimento, convive com a humanidade desde sempre. Sob um ponto de vista bem genérico poder-se-ia dizer que é inerente à existência. O que acontece ao longo do tempo é uma explosão de intensidades que envolvem aspectos como a velocidade, distância, praticidade, objetividade e outros. A impressão é de provocar uma frente competitiva com o que não se considera técnico. Ou, como já foi comentado em capítulos anteriores, com quem se considera nutridor ou defensor de uma linha de frente do pensar. Simondon analisa este descompasso sobre a técnica como uma dificuldade em enxergar o “Humano” que existe nos objetos. Assim, como Deleuze, Simondon revela novos pensamentos que anunciam impressões diversas. Estas passam a entender que os objetos técnicos não são estáticos e sim possuidores de uma gênese a ser acompanhada em sua temporalidade.

A técnica enquanto problema centrado na questão objetal da “coisa” e no deslocamento deste foco para outros aspectos, torna-se laboratório pertinente ao pensamento de Deleuze. Esta afirmação não se refere aos fatos em si, e sim, ao

---

<sup>310</sup> Idem. p. 16.

<sup>311</sup> Termo usado por Heidegger designando a matéria e as relações que a envolvem.

<sup>312</sup> DELEUZE, G.; PARNET, C. **Diálogos**. 1998. p. 172.

entorno metamorfoseado por eles, ou a complexa multiplicidade contida neste espaço. Mais do que tudo, refere-se à tarefa de dissecar a intrínseca diferença que possibilitará o entendimento do ser técnico.

Avançando em direção à questão da pura diferença, é importante ressaltar o quanto ela se afasta de todo e qualquer movimento que envolva a negatividade. Porque o negativo só é viável quando uma identidade foi estabelecida. A citação a seguir, escrita no prólogo de *“Diferença e Repetição”*, é quase um portal para o entendimento da Diferença. Bastaria ela e nada mais.

A diferença e a repetição tomaram o lugar do idêntico e do negativo, da identidade e da contradição, pois a diferença só implica o negativo e se deixa levar até a contradição na medida em que se continua a se subordiná-la ao idêntico<sup>313</sup>.

Segue-se a tarefa da desconstrução da “coisa e do ser da coisa”. Tal exercício implica em uma linha de raciocínio a ser trilhada: a diferença da coisa se faz nela própria e não em algo que ela não é, porque não existe nada externo com possibilidade de comparação. Se não há comparação, não há identificação. Entende-se que o movimento não é hermético ou plenamente determinado. Ele é, sim, aberto por uma via da diferenciação e da individuação, nunca da comparação. Portanto, se não há lugar para o “não é”, a negatividade não sobrevive. Há, portanto, uma via do pensamento que parte da produção e não da falta. Esta vai ao encontro de um tempo que poderíamos chamar de maquínico, enquanto palco de múltiplas engrenagens livremente encaixadas a correr por superfícies lisas livres das rugosidades das marcas da representação.

Olhar para o fenômeno da técnica, falar sobre ela, pensar, enfim, é ampliar o tempo, o fato, o corpo, o acontecimento, porque não há precedentes quanto à abrangência do ato e suas repercussões. A técnica é um acontecimento rizomático, usando este termo tão expressivo para Deleuze. Rizomático na medida em que atinge horizontalmente os mais longínquos escaninhos do universo e de seus habitantes, e nestes, das mais variadas maneiras. Excede ao mesmo tempo em que move, enquanto fenômeno, não enquanto fato em si, aos processos políticos, sociais, culturais e relacionais. Rizomático, sobretudo, quando é entendido como

---

<sup>313</sup>DELEUZE, G. *Diferença e repetição*, 2009. p. 15.



palco de uma realidade envolvida pelo virtual que se atualiza constantemente em multiplicidades produtivas.

A análise descrita acima eliminaria a questão profética tão temida? Aquela que anuncia a hipertrofia e até hiperplasia da técnica, enquanto objeto de destruição de tudo que é vida pensante ou não? A resposta é não, porque não há foco em eliminações, e sim, simplesmente em desterritorializar. Qualquer pensamento que se objective em criar uma nova técnica ou mesmo em descobrir a fração não técnica da técnica, ou algo que alimente possíveis espasmos de salvação, mergulharia no processo comparativo da negatividade. O virtual não é um argumento, é sim uma forma de produção da diferença. Esta se deixa aproveitar pelo atravessamento dos diversos fluxos e com eles ou neles estabelece o devir e sua total liberdade. A questão não é ser melhor ou pior, a questão é ser diferente. A produção não implica em acabamento, diferente do conceito do atual, ela tem relação com atualização de blocos do virtual. Como já foi descrito antes, produção é um processo maquínico de agenciamento. Na aparência do real técnico, a nebulosa virtual se agita em blocos que vão se atualizando em constante devires. Estes se estendem em amplas e múltiplas formas de constante acontecimento.

[...] a questão de Deleuze terá sido sempre a de uma imagem material e virtual-atual do Ser Pensamento, de rizoma e de imanência, com a etologia superior à que ela recorre para seguir os sulcos desconhecidos traçados no mundo-cérebro por toda livre criação de conceito. novas conexões, novas trilhas, novas sinapses para novas composições<sup>314</sup>.

Pensar a questão da Técnica, segundo Deleuze, é:

Pensar o universo dos entes, o Mundo, como o teatro onde uma dramatização maior está sendo teatralizada. A coisa tornou-se um caleidoscópio líquido, onde as formas e a substância mudam, se agenciam, brincam e se desfazem<sup>315</sup>.

Nada é finalizado, porque em um fluxo livre das essências fundamentadas e estáticas, um ser pré-individual está em constante transformação. O medo de uma mudança catastrófica perde o sentido porque a catástrofe é material dramatizado do

---

<sup>314</sup>ALLIEZ, 1996. p. 22.

<sup>315</sup>CRAIA, 2003, p. 279.

virtual. O Plano de imanência<sup>316</sup> como base tecidual ampara as infinitas combinações que se farão presentes. O único temor seria estar mergulhados de tal forma em um processo de identidade fixa, que não fôssemos capazes de percebê-las.

Voltando à prematuridade como exemplo: o prematuro é objeto de um constante e minucioso estudo baseado em evidências que se objetiva em proporcionar o cuidado cada vez mais próximo a sua necessidade. O universo da técnica é algo fundamental e nele um aparato tecnológico é utilizado continuamente. Uma população cada vez mais precoce em sua vida fora do útero é realidade. E uma equipe altamente preparada se faz também acontecimento. Este é o fenômeno da realidade técnica. O modo de ser técnico coexiste na medida em que atualizamos o virtual deste real ao perceber o movimento crescente da própria ciência em humanizar o atendimento rompendo certos protocolos em função das singularidades. Assim como o surgir de uma população de crianças com ritmos de aceleração surpreendentes. Ao lado da ciência médica, a filosofia se faz presença de produção na medida em que pode contribuir na revelação de movimentos cada vez mais potentes. Exemplificar supõe, filosoficamente, subtrair algo da dimensão do pensamento original do filósofo, porque há algo não exemplificável, enfim, sempre há um risco ao apropriar-se de um conceito para utilizá-lo na vida.

### 3.6 A MEDICINA, UM AGENCIAMENTO PRIVILEGIADO?

Uma citação introduz este tópico tão denso. Sua escolha está na razão direta de uma escrita sem subterfúgios. Um real escancarado a ser explorado pelo virtual. Escreve Richard Gordon: “A história da medicina não é o testamento de idealistas à procura da saúde e da vida, assim como a história do homem não é mais gloriosa do que uma lista de irracionalidade brutal e egoísta com lampejos espasmódicos de

---

<sup>316</sup>“Os conceitos filosóficos são totalidades fragmentárias que não se ajustam umas às outras, já que suas bordas não coincidem. Eles nascem de lances de dados, não compõe um quebra-cabeças. E, todavia, eles ressoam, e a filosofia que os cria apresenta sempre um todo poderoso, não fragmentado, mesmo se permanece aberto: Uno-Todo ilimitado, Omnitudo que os compreende a todos num só e mesmo plano. É uma mesa, um platô, uma taça. É um plano de consistência ou, mais exatamente, o plano de imanência dos conceitos, o planômeno” (DELEUZE, **O que é Filosofia**, 2010, p. 45).

<sup>316</sup>ALLIEZ, 1996. p. 22.

sanidade”<sup>317</sup>. A medicina e a humanidade em suas inseparáveis evoluções. O autor citado continua descrevendo um tortuoso caminho em que a medicina “vaga por becos sem saída”. Situação que reconhece como útil na medida em que personagens se destacaram pela sua inteligência e impaciência, encontrando caminhos melhores.

Muitas descobertas notáveis foram feitas por homens que, seguindo os passos da natureza com os próprios olhos, acompanharam-na por caminhos tortuosos, mas quase sempre seguros, até alcançá-la na sua cidadela da verdade<sup>318</sup>.

Os desbravadores das grandes extensões deste vale de lágrimas formam um grupo especial: todos inteligentes, alguns astutos, os de mais sorte abençoados com inspiração ou intuição, muitos deles simplesmente classificadores obsessivos dos homens e dos micróbios, ou simplesmente dotados de grande destreza manual. Suas cabeças acadêmicas zumbiam como abelhas que, às vezes, adoçavam com mel o pão da aflição. Eles se confundiam com os ilusionistas. A medicina sempre se revestiu do manto cintilante das realizações, enquanto continuava miseravelmente despida de descobertas importantes<sup>319</sup>.

É no mínimo instigante, a ironia com que o autor acima trata a história da medicina. Uma ironia que se por um lado peca pela generalização, por outro capta os meandros de uma relação de poder desta área sobre outras, também ligadas intimamente ao estudo da vida. O foco é a continuidade do olhar sobre como a proliferação e domínio tecnológico produz o modo de ser técnico, também nesta área. Como a medicina em geral participa deste predomínio tecnológico e, sobretudo, do modo de ser técnico desta época? Repetindo o que foi enfatizado na introdução deste estudo, a medicina opera em torno de algumas noções centrais que ela mesma ajuda a definir e pensar: vida, saúde, doença, morte. Noções permeadas pelo desenvolvimento técnico científico revestido pelo instrumental tecnológico. Neste horizonte, como já acenado, este texto se propõe expor e delimitar este novo campo dos conceitos, analisando quais sentidos sociais organizam e que consequências comportam para a prática da medicina?

---

<sup>317</sup>GORDON, R. **A assustadora história da medicina**. Tradução Aulyde Soares Rodrigues. 7.ed. Rio de Janeiro: Ediouro. 1996. p. 5.

<sup>318</sup> Idem. 5.

<sup>319</sup> Idem. p. 5

### 3.6.1 Medicina Saúde e Doença

Iniciar este tópico pelo conceito de saúde da OMS<sup>320</sup> é interessante. No entanto, no contexto desta pesquisa, outro conceito, elaborado por estudantes de medicina, representa de forma mais aguda o aspecto que o acontecimento expressa na mente produtora destes jovens atores da era da técnica, quando em contato com os conceitos já pré-estabelecidos:

saúde é um direito constitucional de todo cidadão. Implica em justa igualdade e universalidade, ou seja, universalmente acessível a todos. Agir promovendo saúde é entender da atenção essencial, baseada na comprovação científica, na tecnologia, com um custo acessível. É promover o veículo para a consciência dos meios pelos quais cada cidadão possa atingir o seu bem estar e sua própria produção diante da vida<sup>321</sup>.

Se o leitor estiver atento, observará que a palavra doença não aparece em nenhum momento como componente do conceito de saúde. Por quê? Talvez a resposta esteja ligada a um conceito de cuidado desvinculado à ausência de doença e centrado na promoção da saúde.

Os autores, citados, representam uma nova geração. Esta, advinda de um processo antecessor que provou que um povo padece em seus indicadores produtivos, se as estratégias de saúde forem baseadas em táticas centradas em modelos cartesianos, estes, ignorantes à humanidade em suas reais necessidades. Uma geração embalada no berço da tecnologia representada em tantas frentes: informática, biotecnologia com a infinidade de realidades contidas neste termo, a telemedicina, a inteligência artificial enfim. No entanto, é esta mesma geração que se lança por um caminho de volta. Impregnada, talvez, por uma história de investimentos científicos no corpo dividido em órgãos, ela luta para que o olhar seja do todo. Sim, a tecnologia se expande na velocidade do pensamento e é bem-vinda ao rigor da ciência. A geração atual respira esta técnica pulmões afora, naturalmente. Neste respirar é necessário oxigenar, e isto vai de encontro a uma realidade social em que o bem-estar anda vinculado à universalidade singular. A proposta de um virtual maquínico se expressa na necessidade de criar linhas de fuga aberrantes, que possam trilhar um caminho da técnica altamente centrado no

---

<sup>320</sup>Organização Mundial da Saúde- “um estado de completo bem-estar físico, mental e social e não somente ausência de afecções e enfermidades”

<sup>321</sup>Alunos do curso de Medicina da Universidade do Contestado – Mafra –SC, 2019.

que existe de mais sutil na humanidade, sua necessidade de ser cuidada com dignidade, e transformada em pura potência, neste cuidado.

### 3.6.2 Um pontual encontro com Foucault sob o olhar de Deleuze

Foucault! Impossível não trazê-lo como ponto fundamental neste texto que se aventura, nômade, no caminho entre a filosofia e a medicina. Em seus escritos iniciais como a história da loucura, em “*Stultifera Navis*”<sup>322</sup>, este “Filosofo da Tormenta”<sup>323</sup> sinaliza questões sobre as relações de poder retratadas na exclusão da diferença. Ao relatar a regressão da lepra no mundo ocidental e dos leprosos confinados aos leprosários, pontua o quanto estes acontecimentos de forma alguma, apagam a desumanidade espalhada por longos séculos, retrato da violência direcionada ao diferente, e à purificação da sociedade.

Desaparecida a lepra, apagado, (ou quase) o leproso da memória, estas estruturas permanecerão. Frequentemente nos mesmos locais, os jogos da exclusão serão retomados estranhamente semelhantes aos primeiros, dois ou três séculos mais tarde, pobres, vagabundos, presidiários e ‘cabeças alienadas’ assumirão o papel abandonado pelo Lazarento com um sentido novo, e numa cultura bem diferente, as formas subsistirão<sup>324</sup>.

Esta é a subsistência que, tal qual camaleão, camufla-se nas superfícies protocolares da história da medicina se esgueirando, até hoje, pelos conceitos e manejos de “doenças”<sup>325</sup> como: as sexualmente transmissíveis, síndromes genéticas e, de forma peculiar, aquelas que compõem o ainda não compreendido mundo das variações mentais: autismos, esquizofrenias, transtornos do humor, dependências químicas, entre tantas outras. A prematuridade poderia estar incluída? Sim, em nuances outras a serem discutidas no capítulo final desta tese.

É pelos caminhos da loucura que Foucault desvenda um mecanismo, cuja engrenagem permeada por ações, também técnicas, contém uma potência individuada a ser denunciada e reinventada.

<sup>322</sup>FOUCAULT, M. **História da loucura**. São Paulo: Perspectiva, 2008. *Stultifera Navis*: a nau dos loucos e insensatos

<sup>323</sup>Referência feita a ele, entre outros filósofos, por Elisabeth Roudinesco em seu livro. “Filósofos da Tormenta”.

<sup>324</sup>FOUCAULT, 2008. p. 6.

<sup>325</sup>Sinalizar a palavra doença tem como objetivo ressaltar que as classificações entre patológico ou não, podem estar reduzidas aos conceitos representativos e não aos processos de variabilidade do sujeito.

O fim não tem valor de passagem e de promessa; é o advento de uma noite na qual mergulha a velha razão do mundo [...] não são os anjos do triunfo e da reconciliação, não são os arautos da justiça serena, mas sim os guerreiros desenfreados da louca vingança. O mundo mergulha no furor universal. A vitória não cabe nem a Deus nem ao Diabo, mas à loucura<sup>326</sup>.

A citação acima, de forma indireta, reflete o pensamento de Foucault, comentado por Deleuze, no conjunto de forças entendido como Diagrama<sup>327</sup>. O que uma área tão pouco explorada pela técnica, nada cirúrgica, como o estudo da loucura, pode emergir como fator de discussão neste estudo, que pretende agenciar as questões da filosofia da técnica à medicina? A resposta se encontra justamente no ponto nevrálgico desta pesquisa: o modo de ser técnico de um prematuro, ou sendo mais objetiva, este devir da técnica enquanto acontecimento na multiplicidade deste ser vivo. Foucault, na “*História da Loucura*”, desenha o processo das relações de poder, tão caro à medicina enquanto instrumento da ciência na sua aplicação. Como, então, lidar com estes pontos entrelaçados? O papel da medicina é como o veículo marítimo do exílio, citado por Foucault. É causa secundária que se expressa em efeito. O Diagrama, conforme Deleuze<sup>328</sup>, é um devir de forças, e este aparece de um ponto a outro.

Um diagrama é um mapa, ou melhor, uma superposição de mapas. E, de um diagrama a outro, novos mapas são traçados. Por isto, não existe diagrama que não comporte ao lado dos pontos que conecta, pontos relativamente livres ou desligados, pontos de criatividade, de mutação, de resistência<sup>329</sup>.

O pensamento citado, introduz a relação de Biopoder com os processos de movimento acelerados por ele: pontos de criatividade, de mutação, de resistência, uma biopotência. Este “bio”, que é vida, em contração com o poder, resulta, conforme Foucault, da vida sujeita a um modelo disciplinar: “é a vida que surge como novo objeto do poder”<sup>330</sup>. Este, direciona suas legitimidades não mais a figura de um soberano, e sim, às ações genocidas validadas em função de um espaço vital

---

<sup>326</sup>FOUCAULT, 2008, p. 22

<sup>327</sup>DELEUZE, G. **Foucault**. Tradução. Claudia S’antana Martins. 8.ed. São Paulo: Ed brasiliense, 2011. p. 46: “O que um Diagrama? É a exposição das relações de forças que constituem o poder. O diagrama, ou a máquina abstrata, é o mapa das relações de força, mapa de densidade, de intensidade, que procede por relações primárias não localizáveis e que passa a cada instante por todos os pontos”.

<sup>328</sup>Idem, p. 53

<sup>329</sup>Idem, p. 53. Biopoder e biopotência são conceitos considerados como “causa imanente” no desenvolvimento conceitual da “Potência do Recém-Nascido”, enquanto processo virtual atualizado na visão filosófica da técnica sobre uma área médica.

<sup>330</sup> Idem, p. 98

a eleger raças, tempos, estratégias, prioridades. “Trata seu inimigo não mais como inimigo jurídico, mas como um agente tóxico, infeccioso, uma espécie de perigo biológico [...] assim, a pena de morte tende a ser abolida, e os holocaustos aumentam”<sup>331</sup>. No entanto, como resposta, a vida reage tomando para si a potência do/no acontecimento, a isto se chama *biopotência*.

Quando o poder toma desta maneira a vida como objeto ou objetivo, a resistência ao poder passa a fazer-se em nome da vida e a volta contra o poder. A vida se torna resistência ao poder quando o poder toma como objeto a vida. Quando o poder se torna biopoder, a resistência se torna poder da vida [biopotência], poder vital que vai além das espécies, dos meios e dos caminhos desse ou daquele diagrama<sup>332</sup>.

O autor segue pontuando que tal força precisa emergir do próprio homem. É de dentro dele que a vida precisa ser libertada. O que pode um corpo? É o que insiste o pensamento de Espinosa. Foucault, por sua vez, expressa: “Não se sabe do que o homem é capaz “enquanto ser vivo”, como conjunto de forças que resistem”<sup>333</sup>.

Este pensamento de Foucault resgata o olhar sobre o devir virtual, que tem como cenário este processo tão bem por ele explorado: uma medicina que institucionalizou, diagnosticou, vigiou, protocolou, conceituou e classificou. No entanto, um horizonte em plano de imanência se instala. Nele, linhas de fuga aparecem em acontecimento maquínico. Ou seja, uma medicina que, imersa em tecnologia, lança uma proposta de reconstrução centrada no ser humano, por exemplo: o “método clínico centrado na pessoa”. Uma estratégia que, quando aplicada, é justificada dentro da medicina baseada em evidências, como indicador de boas práticas em saúde. Método este que prevê, em sua aplicação, o conhecimento científico, em todo seu processo tecnológico, ao mesmo tempo em que é centrado na relação do *entre* e na produção que este encontro proporciona. Ou seja, substitui a relação de poder tão difundida pela prática médica, pela relação de cuidado que compartilha o conhecimento.

Seria arrogância ou, ainda pior, uma ilusão afirmar que a proposta conceitual e filosófica que vem sendo difundida no Brasil em seu Sistema Único de Saúde (SUS), esteja entre os exemplos de um diagrama Foucaultiano? A mudança de

---

<sup>331</sup> Idem. p. 99

<sup>332</sup> Idem, p. 99

<sup>333</sup> Idem, p. 100

paradigmas relacionados à forma de atendimento em saúde, exemplifica um campo de relação de forças? Partindo de um princípio que as forças se movem, relacionam-se e implicam em resultantes, como seriam os agenciamentos dentro desta realidade? Com certeza, responder a estas questões, nesta pesquisa, é um exercício que move o territórios dos órgãos, experimentando aquilo que Derrida sugeriu, “a timpanização da filosofia”, o que a faria oblíqua tal qual a membrana timpânica, aumentando sua superfície e a tornando mais sensível às vibrações<sup>334</sup>. A análise é baseada no texto de Deleuze sobre Foucault em que a subjetividade é o resultado da articulação entre o saber, o poder e o fora. A cena aqui a ser explorada não se remete à loucura em si, e sim à questão da comunidade saudável e doente e o processo político, social que interage no campo da ciência médica.

Para situar o leitor nas questões que compõem, segundo Deleuze, o diagrama de Foucault, já citado, alguns pontos conceituais serão descritos a seguir. O saber se constitui em campos de visibilidade e enunciados, experiências perceptivas, palco de processos disjuntivos. Entre tais processos ocorrem relações de forças, isto é, de poder. Neste interstício entre saber e poder, instala-se o diagrama informal ou a máquina abstrata, ou seja, o conjunto de forças que impõe aos dispositivos um determinado modo de funcionamento. O Fora é o movimento produtor de forças e do devir, ali surgem os diagramas e as infinitas possibilidades de modificações, interseções e dobras. Voltando então à subjetividade, poder-se-ia dizer que é uma modalidade de inflexão das forças do fora, que cria um interior em constante comunicação, forjando o sujeito que se define nesta multiplicidade de trocas<sup>335</sup>.

A relação com o fora explica o processo evolutivo que a saúde pública se transforma em nossos tempos. Citando Pal Pelbart: “inpletir esta linha timpânica da relação com o Fora é a um tempo remodelar a subjetividade e abrir o pensamento”<sup>336</sup>. Entenda-se a estrutura do mundo da saúde, objeto da atividade médica dividido nos três planos citados acima: o do saber, o do poder e o do fora. No primeiro, estariam situadas as percepções e as linguagens representativas geradoras do conhecimento teórico e prático, dos protocolos, embasamentos científicos, teorias, enfim, todo o aparato teórico que se constitui em estratos do

---

<sup>334</sup>PELBART, P. P. **Da clausura do fora ao fora da clausura**. São Paulo: Iluminuras, 2009. p. 122.

<sup>335</sup> Idem, p. 115-122.

<sup>336</sup> Idem, p. 122



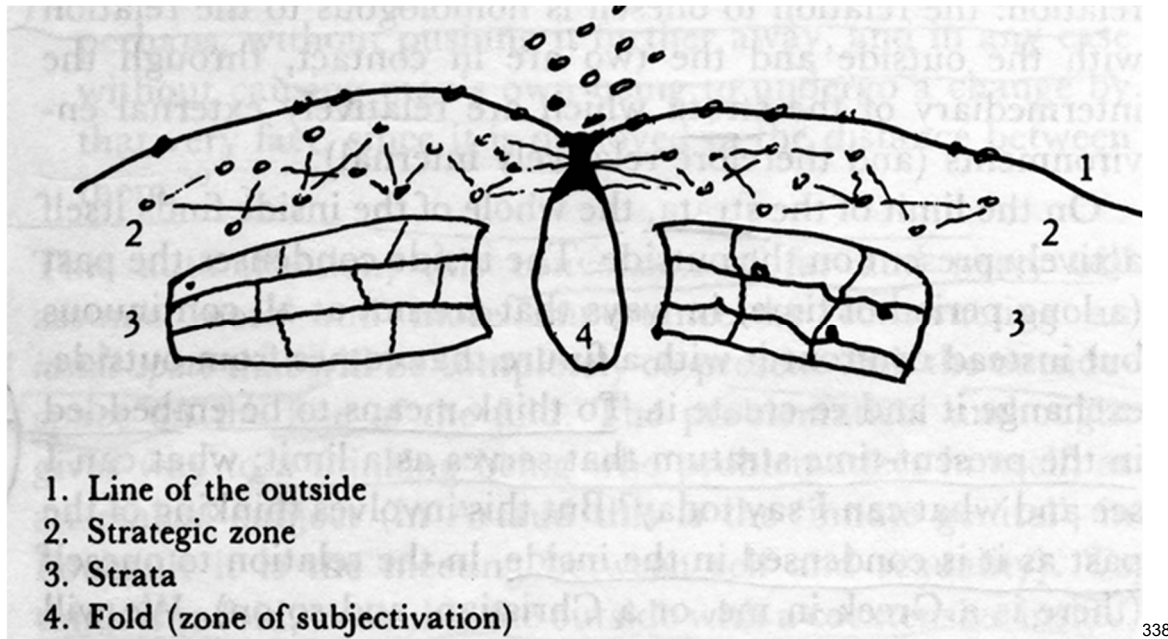
saber. Em movimento articular constante está o plano do poder, representado pela zona dos diagramas de força onde se encontram os interesses da sociedade que lucra com os desfechos ligados a esta engrenagem, a citar; a indústria farmacêutica, o comércio de alimentos, a indústria do conhecimento, a política econômica, as supremacias dos grupos, as políticas sociais, a ciência, o benefício para a vida ou seja o Biopoder. O Fora estaria representado pela vida em suas intensidades. Vida que reage, biopotência que se instala. Ele acontece na expressão de novas políticas públicas que priorizam a prevenção, o acesso, a coordenação, a longitudinalidade e a integralidade, princípios da atenção primária. O equilíbrio entre a tecnologia e o contato humano se faz imprescindível. Ao mesmo tempo em que pesquisas são manipuladas, profissionais corrompidos, patologias criadas pela iatrogenia, atitudes legitimadas pelo capital. O Fora que se desdobra e se interioriza em constante vibração.

É como uma glândula Pineal que não para de se reconstituir variando suas direções, traçando um espaço do lado de dentro mas coextensivo a toda linha do lado de fora. O mais longínquo torna-se interno, por uma conversão ao mais próximo: a vida nas dobras [...]. Aqui é tornar-se senhor de sua velocidade, relativamente senhor de suas moléculas e de suas singularidades, nessa zona de subjetivação<sup>337</sup>.

Finalizando, faz-se importante o resgate da intersecção dos movimentos da técnica envolvendo, entre outras afecções, a doença, saúde, sobrevida e morte. Técnica que resgata o plano do acontecimento gerador de linhas de força que, sejam quais forem, são produtoras da diferença, e esta sempre será fonte de criação.

---

<sup>337</sup>DELEUZE, G. **Foucault**. 1.ed. São Paulo: Ed brasiliense, 1988. p. 130



338

Figura 1 – “Diagrama e Topologia da Dobradura de Michael Foucault”

O diagrama visualizado acima reflete a subjetividade expressa no movimento existente além da grafia. Não há representação gráfica, há puro movimento. No número 3 se encontra o plano do saber separado, por uma figura central, em dois lados, o da luz e da linguagem. A exterioridade da visão e do enunciado alojados em estratos. O Número 2 é o plano do poder, plano das forças articuladas em estratégias. O número 1 é o plano do Fora, tempestade de forças a borbulhar em intensidades singulares. O número 4 é a zona da *invaginação* que subjetiva e inflete as forças do lado de fora criando um interior. A subjetividade é uma dobra do fora que não se encerra, mas que se continua em infindo movimento<sup>339</sup>. O sujeito, portanto, comporta no interior o Fora e as articulações das relações de força que interagem. Citando Deleuze: “Não a emanção de um eu, (mas) a colocação em imanência de um sempre outro e de um não eu”<sup>340</sup>.

<sup>338</sup> Idem, p. 128 – A referência citada é a fonte original do texto. A imagem, no entanto, foi copiada da seguinte referência: TEYSSOT, G. O diagrama como máquina abstrata. Traduzido do inglês por Paulo Ortega. **VIRUS**, São Carlos, n. 7, jun. 2012. Disponível em: <<http://www.nomads.usp.br/virus/virus07/?sec=3&item=1&lang=pt>>. Acesso em: 30 jul. 2020.

<sup>339</sup> PELBART, 2009, p. 119.

<sup>340</sup> DELEUZE, G. **Foucault**, 1988. p. 105

### 3.6.3 A Medicina e o Corpo

A trajetória da ciência médica coincide com a descoberta do corpo e de seu funcionamento, representada por duas grandes áreas do conhecimento: a anatomia e a fisiologia subdivididas, em suas complexidades como a embriologia e a biofísica. O corpo, suas funções e suas afetações. Uma ciência primitiva de cura entende a linguagem do corpo e extrai da natureza as possibilidades de equilíbrio, este relacionando a questão saúde e doença. Segundo Canguilhem, a medicina oscila entre duas formas de perceber a doença, ambas otimistas, uma relacionada a uma reação de busca do equilíbrio, oriunda da cultura grega que considera saúde e natureza interligadas, e a outra ligada a técnica médica na qual é interligada a cura: só existe a cura na doença e se ela existe precisa ser alcançada.

A doença é uma reação generalizada com intenção de cura. O organismo desenvolve uma doença para se curar. A terapêutica deve, em primeiro lugar, tolerar e, se necessário, até reforçar essas reações hedônicas e terapêuticas espontâneas. A técnica médica imita a ação médica natural, imitar é não somente copiar uma aparência, é reproduzir uma tendência, prolongar um movimento íntimo<sup>341</sup>.

Na medida em que o ser humano vai tornando mais complexa a sua sobrevivência frente aos agravos externos, seu corpo apresenta maiores desafios para serem desvendados. A procura de proteção para a sobrevivência é representada por um aparato tecnológico cada vez mais elaborado, que inclui aspectos como a moradia a alimentação, o lazer, as frentes de trabalho. Se por um lado protege a humanidade de perigos primários, por outro diminui sua capacidade de defesa diante de um mundo invisível elaborado e resistente. Este movimento, que é vida, estabelece os processos infinitos do desenvolvimento e suas tantas intersecções. O corpo enquanto organismo composto por células, moléculas, tecidos e sistemas nunca foi só isso, sempre foi um corpo de relações, de energias circulantes e comunicações misteriosas que, inadvertidamente, ficam aquém dos estudos médicos, mesmo quando Freud lança seu olhar sistemático e classificatório sobre a psique.

A antiga história da medicina passa pelas pirâmides egípcias, e sua fabulosa ciência de conservação dos corpos. Também, pela medicina oriental na

---

<sup>341</sup>CANGUILHEM, G. **O normal e o patológico**. Tradução de Maria Thereza Redig de Carvalho Barracas. 6.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009. p.11.

complexidade e sensibilidade que relaciona corpo e energia, linhas de força e pontos tanto de cura quanto de morte, além da química circulante. Pelos gregos, e sua teoria dos humores coloridos que em equilíbrio garantem a boa saúde. E assim por diante, entre nomes como Galeno, Hipócrates e tantos outros, o corpo foi sendo descoberto em seus processos circulatório, endócrino, neurológico, digestório, renal enfim, em suas entradas e saídas, fendas de troca, e leitos de circulação neurotransmissora, a captar e liberar nosso comportamento cerebral.

Na medicina contemporânea, o corpo é atravessado e revelado pela imagem a partir de radiações iônicas, sonoras, eletromagnéticas, corpusculares, cujas particularidades e avanços fogem ao objetivo desta tese. A tecnologia se fez presente nas descobertas genéticas, terapêuticas, na semiologia, na relação médico paciente, na construção do prontuário. O ser humano em meio a este aparato atinge uma maior longevidade acompanhada da necessidade de ser tocado pelo humano que existe no cuidado médico. Fazendo um retorno à posição do sujeito diante da vida, tão bem analisada por Foucault, pode-se perceber aqui o entrelaçar de forças, e linhas de intensidade que resultam dos processos imanentes. A máquina abstrata que se instala a virtualizar o atual.

A pergunta de Espinosa; “O que pode este corpo?” É uma questão que se repete e insiste ao longo do texto, porque ao se perguntar sobre o corpo, se é levado às suas potências, para além do organismo. Espinosa não foi um médico e nem um cientista desta área, ele foi um filósofo, um pensador do corpo e da sua potência. Quando a medicina voltar a caminhar junto à filosofia e vice-versa, o corpo não mais se dividirá em aspectos organizados e estéreis e poderá, quem sabe, provar dessa potência.

Jorge Canguillain foi um pesquisador que partiu da filosofia e por ela procurou dar um sentido amplo à medicina. Em sua tese de doutorado percorre uma trajetória em que vários autores enriquecem em intersecções ou disjunções o conceito de normal e patológico. Dois extremos que, segundo o autor, seguem e se completam em total homogeneidade estrutural. Revolucionário, sua concepção sobre a normalidade, distancia-se totalmente de sua provável relação ao processo normativo. A normalidade é tão saudável quanto se faz perceptível na individualidade do sujeito e na própria geração biológica do corpo e suas relações.

É certo que, em medicina, o estado normal do corpo humano é o estado que se deseja restabelecer. Mas será que se deve considerá-lo normal porque é visado como fim a ser atingido pela terapêutica, ou, pelo contrário, será que a terapêutica o visa justamente porque ele é considerado como normal pelo interessado, isto é, pelo doente? Afirmamos que a segunda relação é a verdadeira<sup>342</sup>.

É a vida em si mesma, e não a apreciação médica, que faz do normal biológico um conceito de valor, e não um conceito de realidade estatística. Para o médico, a vida não é um objeto, é uma atividade polarizada, cujo esforço espontâneo de defesa e de luta contra tudo que é valor negativo é prolongado pela medicina, que lhe traz o esclarecimento da ciência humana, relativo, mas indispensável<sup>343</sup>.

O autor conclui enfatizando que a relação da clínica com o paciente é a mola propulsora para o entendimento da doença e da cura. Não é um método objetivo que qualifica como patológico e sim a relação com o sujeito por intermédio da clínica que o evidencia.

É claro que a patologia pode ser metódica, crítica, armada de meios experimentais. Essa patologia pode ser considerada objetiva, em relação ao médico que a pratica. Mas a intenção do patologista não faz com que seu objeto seja uma matéria desprovida de subjetividade<sup>344</sup>.

Citar Canguilhem é ser coerente com os passos da medicina aprofundada em seus conceitos pela filosofia. No entanto, cada questão por ele desvendada exigiria um campo de pesquisa totalmente independente do objetivo deste estudo. Embora, seja importante reconhecer em suas definições como, por exemplo, a questão da organização social espelhada com o organismo, verdadeiros desafios enquanto objeto de discussão. A noção de prematuridade, considerada como uma patologia para a medicina, aqui, nesta tese, é defendida e mantida como potência. Ele vai ao encontro desta afirmação quanto à potência da prematuridade quando encerra seu texto escrevendo: “A ameaça da doença é um dos elementos constitutivos da saúde”<sup>345</sup>. A ameaça, portanto, desperta novos modos de agir, de compor com tais elementos, de produzir forças à favor da vida.

---

<sup>342</sup> Idem. p. 40.

<sup>343</sup> Idem. p. 42

<sup>344</sup> Idem. p. 76

<sup>345</sup> Idem. p. 110

### 3.6.4 Medicina e Amor

Uma medicina pós-moderna e contemporânea abre o espaço ao avanço da tecnologia. Esta acompanha médicos e pacientes os tornando novos atores deste processo. O acesso à informação espontânea faz do paciente um conhecedor da sua condição, e do médico um tutor que autentifica a situação já revelada pelo cliente. A este ponto um novo paradigma se instala. A relação de poder (biopoder) exercida pelo médico detentor do conhecimento é reinventada pela possibilidade de compartilhar este conhecimento, (biopotência). Outras observações se fazem pertinentes quanto ao contexto atual: médicos cada vez mais jovens, e cada vez mais representados pelo sexo feminino. Uma medicina eficiente sob o aspecto biológico é cara, pouco acessível, o que torna o acesso a ela não universal. A tecnologia parece, também, substituir o olhar e o afeto do médico, e contribui para a desumanização das terapias. No consultório, a posição da cadeira mudou, fazendo frente à tela, na diagonal com o paciente. Esta crítica quanto à frieza do profissional médico que, cada vez mais tecnológico, não se preocupa com a subjetividade do sujeito é legítima? O que o paciente quer do médico? Segundo Simonetti, além da cura, o paciente quer ser cuidado, quer ser amado. A prática médica tem seu início quando o primeiro animal precisou ser cuidado por outro. Na verdade, o autor citado afirma que, subtraindo o instinto materno, nenhum animal vivo, além do homem, é capaz de exercer este cuidado. Portanto, só o homem é capaz deste gesto amoroso não instintivo. Cuidar não é instinto, é escolha. Escolher exercer como profissão o cuidado é um gesto ético e amoroso. A medicina é a expressão de Eros, portanto erótica. Entre o impulso de vida *Eros*, e o impulso de morte *Tânatos*, trafega o homem, tendo ao seu lado a ciência da saúde como companheira na sistematização preventiva dos tempos e acontecimentos<sup>346</sup>.

Já para Deleuze, *Eros* estabelece a repetição como “deslocamento e disfarce” funcionando “como fundamento do princípio de prazer”<sup>347</sup>. Deleuze está interessado em saber “como este princípio se aplica ao que ele rege, sob que condições de uso, à custa de que limitações e que aprofundamentos.” São os círculos de Eros, “é Eros que se vive como ciclo, como elemento de um ciclo”, cujo oposto é *Tânatos*, “no

---

<sup>346</sup>SIMONETTE, A. **Sócios de Deus**. Disponível em: <[https://youtu.be/TqU\\_y9Rq6Hs](https://youtu.be/TqU_y9Rq6Hs)>. Acesso em: 31 jul. 2020. O texto foi baseado nesta aula onde o autor faz uma análise da medicina Pós-Moderna.

<sup>347</sup>DELEUZE, G. **Diferença e repetição**, 2006, p. 161.

fundo da memória, combinando-se os dois como o amor e o ódio, a construção e a destruição, a atração e a repulsão”. A primeira síntese passiva é a do *Habitus*; a segunda síntese ativa é a do *Eros-Mnemósina*<sup>348</sup>.

Há um processo violento na relação médico paciente, a pessoa desaparece para ser vista como um corpo dividido e estriado em órgãos. Afirmar que esta atitude seja uma consequência da técnica seria tornar superficial a análise. A medicina sempre representou a sistematização do corpo. A higienização da sociedade por programas norteadores de condutas, que hierarquizam a vida colocando regras espelhadas nas generalizações, não é um aspecto novo na história da supremacia médica.

Diante desta análise em que a medicina, como já foi citado, acontece como instrumento secundário a uma intensidade de poder primário direcionado ao controle da vida, o conceito de biopotência emerge deslocando o foco para o singular do acontecimento.

“Pois se trata da vida, na sua dimensão de produção, e reprodução que o poder investe, e que, no entanto, é o caldo a partir do qual emergem os contrapoderes, as resistências, as linhas de fuga”<sup>349</sup>.

A Biopotência se revela no poder da vida que emerge por entre as singularidades. Conforme Pal Pelbart trata-se de um dispositivo capaz de transpor a si próprio como conceito. Um dispositivo que se apropria das forças para reconstruí-las. A Biopotência se expande além da resistência, e com resistência, porque produz. “Vida e produção tornam-se assim uma única coisa”<sup>350</sup>.

### 3.6.5 Vida e Morte

Vida e morte representam um novo modo de acontecimento, resultado de uma era técnica que, entre tantas subjetividades já comentadas, estende em tempo, intensidade e qualidade a sobrevivência humana. Esta constatação vem acompanhada de uma mudança de paradigmas na ciência médica, já que precisa ser campo de excelência para tratar tanto da vida quanto da morte. A trajetória se intensificou em longevidade, portanto, é necessário que haja qualidade neste caminho. A bioética,

---

<sup>348</sup> Idem, p. 163

<sup>349</sup> PELBART, P. P. **Vida Capital**. São Paulo: Iluminuras, 2011. p. 86.

<sup>350</sup> Idem, p. 87

enquanto especialidade, e atitude profissional ganha espaço, na medida em que se especializa nos cuidados paliativos<sup>351</sup>. A medicina paliativa afirma a vida e reconhece que morrer é um processo do viver. Não busca nem acelerar, nem neutralizar, nem adiar a morte. Não está obcecada pela tirania da cura.

A vida e a morte se acompanham em um campo de intensidades. Nietzsche é um filósofo que por excelência, como pontua Deleuze, ressalta este intenso fluxo de Devires quando se refere aos estágios da vida em *Zaratustra*. Narra as três metamorfoses: Como o espírito se torna camelo, o camelo leão e o leão a criança.

O camelo é o animal que transporta: transporta o peso dos valores estabelecidos, os fardos da educação, da moral e da cultura. Transporta para o deserto e, aí, transforma-se em leão: o Leão parte as estátuas, calca os fardos, dirige a crítica a todos os valores estabelecidos. Por fim, pertence ao leão tornar-se criança, quer dizer, jogo e novo começo, criador de novos valores e de novos princípios de avaliação. O leão está presente no camelo, a criança está presente no leão; e na criança há a abertura para a tragédia<sup>352</sup>.

Os estágios da vida, tão bem apresentados por Nietzsche, estão citados neste texto, na medida em que são expressão do corpo em constante movimento.

Vista por esse filósofo, a Vida é à beira do abismo e não o abismo que a esvazia. E como se faz para mantê-la estando à margem do abismo? Vida é produção, sem fixar-se a antiga plenitude, é querer mais gosto: dar as costas para o abismo é empobrecer o gosto, e atirar-se nele é acabar com o gosto. O ser mais transbordante de vida, segundo Nietzsche, permite-se não só observar o que é terrível, mas dar-se ao luxo da destruição, da negação, da fealdade, da insanidade, pois é capaz de fazer de cada deserto uma região fértil. Portanto, o otimismo é confinamento, é restrição de vida. O trágico onde a vida se reconhece mais, contém mais vida, mais movimento, mais força. A forma trágica não recusa nada em sua plenitude de vida, nem mesmo a forma menos plena de vida<sup>353</sup>.

---

<sup>351</sup>OMS 2002: “Cuidados Paliativos consistem na assistência, promovida por uma equipe multidisciplinar, que objetiva a melhoria da qualidade de vida do paciente e de seus familiares diante de uma doença que ameaça a vida, por meio da prevenção e do alívio do sofrimento, da identificação precoce, avaliação impecável e tratamento da dor e demais sintomas físicos, sociais, psicológicos e espirituais”.

<sup>352</sup>DELEUZE, G. **Nietzsche**. Traduzido por Alberto Campos. Lisboa. Portugal: Ed 70, 2007. p. 7.

<sup>353</sup>NIETZSCHE F. **A Gaia ciência**. São Paulo: Escala, 2006. Texto produzido a partir de anotações feitas das aulas do Prof. Alexandre Pereira- Março a junho de 2011 na disciplina de Filosofia Contemporânea na graduação em filosofia da UFPR.



A forma menos plena de vida sempre foi para a medicina um inimigo por excelência, a cura foi um obsessivo objetivo, ainda hoje visível, quando se faz slogans como “salvar vidas”. E o que é vida senão este profundo acontecimento que é a da morte? “*A morte é um dia que vale a pena viver*” é o título de um recente livro de uma profissional da área médica: Ana Claudia Quintana Arantes. Na era da técnica, a autora reinventa a morte e a dignidade em saber vivê-la enquanto cuidadora. Chama a atenção para três conceitos importantes neste acontecimento: compaixão, humildade e honestidade.

Compaixão: ‘se você não é capaz de olhar para sua vida não será capaz de olhar para o outro ... se não é capaz, FAÇA OUTRA COISA!’

Humildade: ‘O tempo de quando a doença se torna incurável nos traz uma horrível sensação de impotência de incapacidade. O médico que foi treinado sob o conceito ilusório de ter poder sobre a morte está condenado a se sentir fracassado em vários momentos. Ele só aprendeu sobre as doenças e nunca sobre o cuidar’.

Honestidade: verdade centrada na pessoa.

“Tratar e escutar o paciente e a família, é dizer sim, sempre há algo que pode ser feito. Falamos só o não, [...] não vou fazer, não vou usar antibióticos enquanto deveríamos usar o sim. Sim vou dar suporte!”<sup>354</sup>.

Finalizar com a morte enquanto o tema central é o recém-nascido prematuro é a afirmação de algo presente no pensamento de Deleuze: o plano de imanência. É o movimento infinito que se faz pela reversibilidade, pela ida e volta, se ele se direciona a algo ele volta sobre si mesmo e isso ocorre pela troca constante, troca esta que implica em desviar, enfrentar, voltar-se, perder-se, reinventar-se. Neste plano está a técnica que ultrapassando as fronteiras, redescobre o modo de ser técnico no corpo potente do recém-nascido prematuro.

### 3.6.6 A Pandemia

Na contemporaneidade assistimos a um fenômeno que assola a vida; um microscópico vírus transpondo corpo, território, política, economia, costumes e as relações. Um Coronavírus composto de um minúsculo núcleo e adjacências, com tropismo pela célula humana. Nem mesmo a mais sofisticada tecnologia impede que

---

<sup>354</sup>ARANTES, A. C. **A morte é um dia que vale a pena viver**. Rio de Janeiro: Sextante. 2016. p. 41; 53; 57.

ele surja e se espalhe rompendo as fronteiras da terra. Habitante da natureza, hospedado em um organismo vivo, emerge em situação facilitada ou não, e desafia o complexo mundo da ciência. Com ele, toda a multiplicidade de situações que permeiam o acontecimento. A partir dele, as mais variadas formas de busca pela sobrevivência se fazem presentes. Aquelas disfarçadas por atos velados em seu real objetivo, que caracteriza a minoria detentora do poder, até as abertamente vulneráveis e desesperadas, vindas da falta de ar que emerge nas margens. Há ainda quem se desloque por entre uma e outra posição, na ambiguidade de uma tão incômoda situação; a de receber o que acha que não pode mudar, e assim justificar a passividade frente ao que talvez pudesse transformar. Esta análise certamente é fruto de um olhar limitado frente à complexidade humana, porém introduz um caminho, ainda, a ser explorado. Entremeado nele, emergente, faz-se o modo de ser técnico representado, quem sabe, por um novo conceito de corporeidade produzido a partir dos corpos permedados pelos mais variados instrumentos artificiais, que, além de outros dispositivos, substituem o ar inalado livremente pelo oxigênio viabilizado por logística estânder. A ciência, neste momento, é vista como o caminho de soluções. Nela, a possibilidade do conhecimento do organismo que é considerado uma ameaça, devido ao seu comportamento fora e dentro da célula humana, seus veículos, sua toxicidade, sua fragilidade, enfim, o seu modo virulento de ser. Na evolução segue a tarefa dos pesquisadores em busca do entendimento sobre quais as armas para combatê-lo: químicas, físicas, do comportamento. Uma pergunta: do que é composto este aparato da técnica? Será a ciência médica realmente o ator privilegiado neste, e em tantos momentos da história da humanidade? Sim e não. A possibilidade do sim está ligada ao acontecer e este à redescoberta do caminho do virtual. Ou seja, quando o olhar da ciência se liberta dos protocolos fixos, e estândares, conforme o imperativo grito da subsistência, para finalmente enxergar o universo e o homem que o habita em sua puríssima diferença, quando o corpo acontece em sua relação com outros corpos, e, na experiência, projeta-se além dela e a reinventa, quem sabe, não poderemos viver como o vírus, a potência das mutações.

## CAPITULO IV

### O RECÉM-NASCIDO PREMATURO COMO POTÊNCIA

Durante o percurso desta pesquisa me propus a seguir o curso de um rio, pelas margens, em busca do modo de ser técnico do Recém-Nascido Prematuro, e encontrar aí a potência da vida. Desvinculada de qualquer conceito pré-fixado, sobre vida ou morte, sobre bom ou ruim, a potência aqui é a produção do corpo frente aos encontros. Para tanto, uma sensível trajetória pela lógica do pensamento de Gilles Deleuze é vetor à possibilidade de invenção desse pensamento médico-filosófico. Como afetos-vetorias, que se se apresentam em fluxos de produção, encontram-se a *pura diferença* e a *multiplicidade*.

1. A pura diferença por si só apresenta a proposta do prematuro como ser unívoco, a partir de sua *dimensão n-1*, extraído do Todo-Uno; ser unívoco pela sua singularidade absoluta, livre da lógica do idêntico e da identidade, codificada e representada pelos conceitos médicos, e também filosóficos, fundados pelos pressupostos controladores do biopoder que, induzidos previamente, vão medir, registrar e controlar o maior ou menor grau de risco frente à vida. Aqui, não há qualquer possibilidade de se gerar metas transcendentais a serem alcançadas, trata-se, efetivamente, de um experimentar o vivido, atualizá-lo, e de encarnar as ideias. As comparações entre o saudável e o patológico, assim como outros indicadores tão necessários a estudos estatísticos, como a lógica de pensamentos binários, arborescentes, estruturalizantes, caem por terra e se desfundamentam.
2. A multiplicidade possibilita a expressão da diferença. Na dimensão da matéria e em seu aspecto prático, o prematuro obedece a classificações pré-determinadas e indiscutivelmente necessárias para a neonatologia enquanto ciência, paralelo a elas, sua singularidade deflagra a multiplicidade que manifesta outros comportamentos não previstos e não estudados, porque não representativos em quantidade, mas que, certamente, forçam um novo modo de pensar e fazer diante às possibilidades de devires quanto à plasticidade cerebral, às incompatibilidades sensoriais, às resiliências e tantas outras manifestações.

A prematuridade constitui-se em uma zona de indeterminação e de intensidade contínua, onde o impensado, o novo, pode acontecer. Todas as linhas que se tramam na composição desta pesquisa, até agora, entrelaçam-se para que a potência seja revelada, à favor de que o “sem-fundo” venha à superfície.

O que pode este corpo prematuro? Esta é uma questão que implica em uma resposta puramente filosófica com toda a amplitude que a filosofia é capaz de oferecer. Este corpo prematuro pode na medida em que é percebido como não organizado em limites anatômicos e fisiológicos, um corpo informe, sem o registro e o controle das marcas, apto a modos de individuações dos mais diversos, livre para os encontros. Quais campos de encontros pode ele experimentar quando está totalmente só, sem a proteção e a relação primal do corpo materno? Este corpo descentralizado de todo processo dito como natural, parece se constituir numa oficina operante para que linhas de fuga sejam possíveis em um modo de individuação sem sujeito, pré-individual e não determinado pela relação familiar. O Corpo Sem Órgãos revelado por Deleuze e Guattari, em *Mil Platôs*, é também o do recém-nascido prematuro, pois a lógica proposta não é mais o estatuto das significâncias e sim da desterritorialização do eu, para novas conexões e agenciamentos. Um corpo feito de intensidades, livre das subjetividades e significações introjetadas ao longo da vida. Um corpo com vontade de potência. Cito Schöpke: “Trata-se da construção de um corpo mais pleno, mais vivo, mais intenso, um corpo de resistência para o desejo e para a própria vida”<sup>355</sup>.

À medida em que o campo das possibilidades se abrem, surge a questão: prematuros são sujeitos perceptivos e intolerantes? Quem, onde, como, quando, quanto isto já foi estudado? Há algo publicado sobre isto? A ausência do seio materno durante longos trinta dias entubados em ventilação mecânica, tornou-os frágeis ou, ao contrário, mais fortes? E se cem mil assim se comportaram, como estão os outros? Diante de tão extenso e intenso campo de mutações, quais linhas de intensidades são produzidas? Questões que esta pesquisa não pretende responder, mas, sim, provocar e multiplicar, como um deslizamento que escorre pelo imenso campo de possibilidades não circunscritas no modelo estrutural de respostas ideais já dadas. A prematuridade merece ser descrita e observada em todas as suas inimagináveis surpresas. Testes e escalas validadas podem não substituir a

---

<sup>355</sup>SCHÖPKE, R. Corpo sem órgãos e a produção da singularidade: a construção da máquina de guerra nômade. *Revista Filosofia*, Aurora, Curitiba, v. 29, n. 46, p.287, jan./abr. 2017.

amplitude do minucioso olhar filosófico e, com certeza, poderiam ser enriquecidas por ele em seus resultados e metadados.

#### 4.1 O PREMATURO E SEU MODO TÉCNICO DE SER

Os bebês prematuros, não obstante as adversidades da técnica, podem manifestar potências únicas, surpreendendo protocolos impostos pela análise representativa de números estatísticos. Frente ao biopoder que toma de assalto à vida, nasce uma biopotência, constatada pela imanência desses indivíduos, onde, segundo o pensamento de Deleuze, nada é representativo, tudo é vida. Peter Pál Pelbart<sup>356</sup> diz, sobre a relação entre o poder e a vida, que “o poder tomou de assalto à vida, penetrando todas as esferas da existência”. Ele aponta esse poder como sendo as ciências, o capital, o estado, a mídia, no entanto, tal poder, advindo à subjetividade, gera, não a destruição da vida, e sim, o reativar de intensidades de potência. Segundo o autor, “coube a Deleuze explicitar que ao poder *sobre* a vida (biopoder) deveria responder o poder *da* vida (biopotência), a potência “política” da vida, uma vez que ela faz variar suas formas e reinventa suas coordenadas de enunciação”<sup>357</sup>. Pelbart<sup>358</sup>, escreve modalidades de vida acompanhadas de sua dimensão corporal: inicia pelo homem encurvado sobre si, submetendo-se sem reserva à vontade Divina, insultado em campos de concentração; ali, o poder não eliminou o corpo, mas o manteve entre o humano e o inumano, este é o sobrevivente. Esse poder não se resume aos regimes totalitários, mas também, a toda sociedade de consumo, o hedonismo de massa, a medicalização da existência. Depois, aponta para a redução da subjetividade ao corpo como aparência, imagem, longevidade, ou seja, obcecado pelo apelo à sobrevivência. O outro exemplo, segundo o autor, está no extremo oposto da existência, os Recém-Nascidos, que, para esta pesquisa, pontuamos como o recém-nascido prematuro. Eles que, em meio a todos os sofrimentos, são atravessados por uma vida imanente, pura potência. É Deleuze o precursor desta percepção:

O bebê apresenta essa vitalidade, querer viver obstinado, cabeçudo, indomável, diferente de qualquer vida orgânica: com uma criancinha já se tem uma

---

<sup>356</sup>PELBART, P. P. **Vida nua, vida besta, uma vida**. São Paulo: Iluminuras, 2011.

<sup>357</sup>PELBART, P. P. **Vida capital**, 2011. p. 13.

<sup>358</sup>PELBART, P. P. **Vida nua, vida besta, uma vida**, 2011. p. 1-14.

relação pessoal orgânica, mas não com o bebê, que concentra em sua pequenez a energia suficiente para arrebentar os paralelepípedos. Com o bebê só se tem uma relação afetiva, atlética, impessoal, vital<sup>359</sup>.

A Neonatologia, como já foi explicado na introdução deste texto, constitui-se em uma especialidade médica ligada à área de Pediatria, cujo objeto do cuidado é o bebê de zero até 28 dias, ou seja, recém-nascido. Desta população, os prematuros constituem um desafio à parte. São bebês nascidos com idade gestacional menor que 37 semanas, ou seja, saíram do útero materno bem antes do esperado. São submetidos à terapia intensiva em unidades neonatais, compostas por alta tecnologia. Lá recebem cuidados adequados à sobrevivência.

Novas conexões são reveladas a partir da prematuridade, com elas, abre-se um espaço ao combate, na medida em que se foca o olhar na singularidade do ser vivo em questão. No entanto, conforme lembra Deleuze<sup>360</sup>, este combate não é uma guerra, pois a guerra nada mais é do que o “juízo de Deus que converte a destruição em algo ‘Justo’”. O combate, ao contrário, é essa poderosa vitalidade não-orgânica que enriquece aquilo de que se apossa. E o bebê possui essa vitalidade.

Não há dúvida de que num bebê a vontade de potência se manifesta de maneira infinitamente mais precisa que no homem de guerra. Pois o bebê é combate, e o *pequeno* é a sede irredutível das forças, a prova mais reveladora das forças<sup>361</sup>.

Uma ambiência totalmente formada pela técnica acolhe o prematuro. Se por um lado, as pesquisas quantitativas aprovam e legitimam as condutas baseadas em estatísticas, ele, o Recém-Nascido prematuro, mantém sua univocidade plena, sua diferença, numa total independência das significâncias pessoalizadas, que, por interpretações constantes, marcam as identidades; no seu combate, a força se completa com a força. Ele é invadido, picado, insuflado, preso, imobilizado, mantendo-se em um silencioso combate que só o pensamento filosófico, e, talvez, não o médico, reconhece-o capaz de romper barreiras. Ao perceber isto, um novo movimento se faz, incluindo os novos estudos neonatais, rompendo rotinas para comprometer-se, não com o conceito das generalidades, mas sim, com este ser de

---

<sup>359</sup>DELEUZE, G. *Crítica e clínica*, 2011. p. 171.

<sup>360</sup>DELEUZE, G. *Crítica e clínica*, 2011, p. 172.

<sup>361</sup> Ibidem, idem.

singularidade livre das representações. Repetindo e afirmando o que já foi citado<sup>362</sup>, o sujeito nasce de cada estado da série, renasce do estado seguinte, consumindo todos esses estados que o fazem nascer e renascer.

Como seria sair do protocolo? Empoderar-se na imanência do ser que é unívoco, utilizando-se das práticas pré-estabelecidas não como fins baseados na morte, mas apenas como meios a serviço da multiplicidade que é vida.

Um relato, um experimento que trás a dimensão do vivido na prática neonatal.

“M”<sup>363</sup> saiu do corpo de sua mãe direto para o vaso sanitário de um consultório médico; estava com 28 semanas de vida e pesava 780g. A equipe de enfermagem, não percebendo que respirava, considerou-o morto, deixando-o sem atendimento. A família foi comunicada e um caixão foi comprado. Quando ninguém esperava, “M” emitiu um choro, logo que percebido foi encaminhado à UTI Neonatal. Sua trajetória entre as paredes de uma incubadora foi longa: três meses. Passou por cinco intubações (introdução de uma cânula pela traqueia); ficou respirando com ajuda de aparelhos por 34 dias; recebeu quatro esquemas de antibióticos para tratar infecções; ficou em banho de luz com os olhos vendados por 15 dias; recebeu 108 picadas no calcanhar para o controle da glicemia e 45 punções vasculares para coletas de exames; fez 16 exames radiológicos e sete transfusões de sangue. Com cerca de três meses, começou a mamar no seio materno, tendo alta com o peso de 1745g. Até o momento, com 11 anos, é uma menina saudável em termos de desenvolvimento neuropsicomotor, sem nenhuma doença desde a alta da UTI.

Assim como “M”, uma população inteira, não contabilizada poderia ser citada, neste trabalho. Os bancos de dados oferecem estatísticas importantes quanto às inúmeras afecções patológicas: déficit de atenção, atraso de desenvolvimento, autismo, dificuldades cognitivas, problemas respiratórios. No entanto, não existem trabalhos sobre outras manifestações deste grupo, como sua capacidade de relação precoce com a vida e com as situações. Muito pouco se encontra sobre o desenvolvimento peculiar do prematuro, no qual sua avidez pelos estímulos o identifica como hiperativo. A mesma hiperatividade que o faz veloz nas interpretações. Sujeitos que tão cedo estiveram entregues a processos técnicos: luzes, sons, aquecimento artificial, monitores, aparelhos ventilatórios, tomógrafos, ultrassons, ecocardiograma, além de um significativo aparato químico sustentado

---

<sup>362</sup>DELEUZE; GUATARRI, 2010. p. 35.

<sup>363</sup>Letra do alfabeto aleatória, para preservar a identidade do recém-nascido em questão.

em bombas de infusão. Porque o processo veloz da técnica aconteceu, os prematuros resistem como seres vivos, em número cada vez maior. Há cerca de 30 anos, um recém-nascido de 25 semanas, pesando menos de 500 gramas, seria inviável. A viabilidade se fez através do fenômeno da técnica.

Elementos virtuais. Não há objeto puramente atual. Todo atual se envolve de uma névoa de objetos virtuais<sup>364</sup>. No cenário descrito, há um conjunto virtual em constante atualização que reflete múltiplas frentes. No entanto, a ciência médica, no trabalho que lhe compete, vale-se do processo do idêntico, ou seja, comparativo e classificatório, deixando excluindo as mínimas diferenças.

O prematuro é um ser permeado pela técnica, cercado por tecnologias, aparatos sofisticados criados pelo conhecimento adquirido sobre a natureza fisiológica do corpo, produzindo extensões para este corpo, como um Corpo Sem Órgãos. No entanto, esta realidade a cada vez que é atualizada pelo virtual, produz o real do modo de ser técnico desse nascido *fora do tempo*. O processo de atualização implica, segundo Deleuze, em dramatização, ou seja, na existência de um nó problemático. Para que a vida se faça na prematuridade, um aparato tecnológico que se constitui em fenômeno técnico, é necessário, e é ele o nó problemático. A atualização das potências do virtual, neste caso específico, abre-se em um campo de possibilidades, algumas já em andamento, outras ainda a ser reveladas. A mudança do paradigma de protocolos fixos, levando em conta as manifestações peculiares desta população, já acontece: o prematuro que sobrevive sem sequelas e que tem um comportamento a ser descoberto; uma equipe que se transforma pela convivência com a morte eminente e que cria um campo de possibilidades e conexões ainda não previstas; a possível ruptura com a introjeção dos papéis familiares, dados como determinantes nas relações subjetivas envolvidas, numa reinvenção das figuras parentais. O modo de ser técnico do prematuro surge em meio a esses processos: são devires virtuais contidos nestas e em tantas realidades permeadas pela técnica. Toda a possibilidade de potência é uma vida da diferença que se multiplica em atualidades singularizadas.

O modo de ser técnico do recém-nascido prematuro, criado como um novo conceito, é posto, aqui, por um campo de problemas que se apresenta através de perguntas e esboços de respostas, para a produção de maiores problemas.

---

<sup>364</sup>DELEUZE; PARNET, 1998. p. 172.



- a) Quem é o prematuro que rompe limites e que não é visto pela ciência médica? Uma população que compõe o percentual total da prematuridade, com comportamentos peculiares a serem descritos, como: independência frente às adversidades, intolerância às regras, criatividade inusitadas, tenacidade de viver, bravio e tantas outras ainda não conhecidas.
- b) Quais suas habilidades? Todas aquelas oriundas de uma experiência precoce de relação com um meio imediato de sobrevivência, a serem ainda descobertas.
- c) Que potência é essa que foi gerada pelo corpo desorganizado, livre as marcas externas?: Potência de vida, de afetar e ser afetado, de existir corajosamente para além da relação parental.

Estas questões foram, de certa forma, respondidas também ao longo deste estudo, sob o aspecto filosófico, abrindo o caminho para um novo modo de experimentação.

Neste processo Um corpo unívoco que se faz e refaz na multiplicidade dos encontros; a “Potência do Recém-Nascido prematuro” é o acontecimento de um Corpo Sem Órgãos. Um corpo singular, de pura diferença, inengendrado; a inexistência de uma organização ditada por pressupostos pode fazê-lo livre dos contornos, totalmente aberto à possibilidade de um devir-molecular revolucionário. Mas para que isto se torne perceptível, um movimento filosófico aberrante é necessário, de outra lógica que não a racional, por *questão de fato*, *questão de direito*, *questão de vida*, a fim de que esse real possível e potente se faça compartilhado.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

“[...] durante este tempo, enquanto se gira em torno de tais questões, há devires que operam em silêncio, que são quase imperceptíveis”<sup>365</sup>.

A página me espera em branco para concluir o que não pede conclusão. Diante dela, o tempo na dimensão de um presente descontínuo, continua na variação de suas intensidades, com diferentes versões compondo a multiplicidade de acontecimentos. Vá até o extremo do que pode seu corpo, aconselha Espinosa, e é aí que a pesquisa se transforma em um infinito diagrama em que as linhas de força, de entradas e saídas, entrelaçam-se e produzem impressões, saltos, aberrações. Acredito que há uma espécie de pesquisador que corre pelas margens, um ser do devir que produz fora do seu tempo, de corpo extemporâneo, e, justamente, por esta razão, desobedece, tropeça em datas, títulos, espaços e normas acadêmicas, porque seu fazer de *escrileituras* ora passa pelo *fora* ora no *entre* da linguagem. A pesquisa não se alinha à representação, ela sai à rua, respira ar puro, bebe água da bica e adquire corpo indomável, sempre um recém-nascido em movimento.

O tema, “a potência do recém-nascido prematuro”, nasce na convivência com seu objeto de estudo que ganha asas, e se transforma em um “agenciamento coletivo de enunciação”. O primeiro impulso parte de uma, entre tantas referências de Clarissa<sup>366</sup>: “a potência do recém-nascido e o autoerotismo virgem”, “um corpo vestido de tese”, a experiência inesgotável de um corpoemaprocessado. A autora, como já citado, pergunta: “é possível pensar a ideia de um erotismo virgem, uma existência inviolável, como a potência do recém-nascido?” O Conceito Freudiano *Trieb*, palco do desenrolar linguístico de significados entre pulsão e instinto, aparece como possibilidade de potência justamente quando atravessa sua condição conceitual, para alcançar as possibilidades de acontecer com o Recém-Nascido desidentificado com o eu.

A continuidade de descobertas neste campo fértil de trocas, enunciado acima, intensifica-se no bom encontro com a filosofia da diferença de Gilles Deleuze e na

<sup>365</sup>DELEUZE; PARNET, 1998. p. 10.

<sup>366</sup>ALCANTARA, C. C. Corpoemaprocessado / Teatro Desessência. L'étoffe I, II, III, IV. Curitiba: Ed. CRV, 2011. (Tese de Doutorado, UFSC, 2005) **Corpoalingua**: Potência *Trieb*. A potência do recém-nascido e o Autoerotismo virgem. Texto compartilhado pela autora como: Esboço- Borrões de pensamento em Kartel [não publicado].

sua intersecção com outros filósofos e, de alguma forma, com a pragmática da esquizoanálise, expondo a psicanálise um tanto do avesso.

A questão “o que pode um corpo?” permanece. Sob a afetação dos elementos que habitam a filosofia de Deleuze, o ponto de interrogação transforma-se em proposta, porque em toda a articulação conceitual deste autor, o produto é o processo, portanto, a produção é uma constante. Um corpo pode porque deseja e esse desejo se afasta do negativo e da falta, na medida em que é desidentificado dos processos da representação. Esta afirmação contém três conceitos: negatividade, identidade e representação, apresentados nesta pesquisa como pontos críticos dentro da filosofia da diferença. Este movimento conceitual ocorre na medida em que a proposta se baseia não mais nos sujeitos identificados em seus egos, marcados pelos processos externos, cheios de subjetividades significantes, e sim, no predicado, no vir a ser, naquilo que não cessa no sujeito, mas o transpassa.

Da pura diferença, a questão da transcendência é um ponto de partida. Em Deleuze, assim como em Espinosa, a transcendência não existe como conceito articulador do ser e de suas relações, seu campo é transformado em total espaço de imanência. “O ser é unívoco”, e contém em si toda a diferença, no entanto, esta é interna. É importante que esteja claro que, se a distribuição existe no ser unívoco, ela é diferente daquela que o divide, baseada em fatores externos ditados por determinações, por domínios, por categorias, uma superfície de produção de registros e controles. A distribuição que circula na univocidade é nômade, sem cercas, livre de toda identificação que a encerre em medidas ou territórios. Dentro da univocidade, um território pode ser preenchido por várias manifestações do ser, o que é totalmente diferente de dividi-lo em sistemáticas formas ditadas, ora pela analogia, pela identidade, pela semelhança, ora pela oposição que são elementos da representação. Portanto, o ser é uno, no sentido de unívoco e diferente, porque se expressa pela via da multiplicidade.

A multiplicidade é o acontecimento da diferença. Para que cheguemos a ela, é importante agenciá-la com a noção de corpo. Se a ideia de corpo for baseada em suas características endógenas, com seus limites de forma e circunstância, nós o teremos limitado numa noção restrita de individualidade, divido na relação binária do eu (sujeito) e do outro (objeto), mas se o considerarmos pela sua singularidade e capacidade de afetar e ser afetado, então, ele existirá na medida desses encontros múltiplos e sua multiplicidade o levará ao infinito. A hierarquia que caracteriza o

campo da transcendência e que é estabelecida pela maior ou menor distância do ser ideal, no ser unívoco, é transformada em potência, não medida por degraus já predeterminados e, sim, por graus de potência ou intensidade. Um corpo existe pela sua capacidade de encontro com outros corpos, o que gera sua intensidade de produção e sua potência.

O encontro com a filosofia da diferença se fez sobre um plano de imanência, um campo de total abertura e ilimitado de conceitos que foram, aos poucos, tecendo fios articulados tal qual rizoma. Elementos conceituais da filosofia de Deleuze construídos como notas musicais de uma única e múltipla sinfonia, um “Corpo Sem Órgãos” polifônico, que não para de ser produzido.

A “declaração de guerra aos órgãos”, feita por Artaud, inspira Deleuze a entender o organismo como inimigo do corpo e, a partir dessa desconstrução, iniciar um movimento que é pura experimentação: “Não é uma noção, um conceito, mas antes uma prática, um conjunto de práticas”<sup>367</sup>. O Corpo Sem Órgãos se mostra pela multiplicidade, pelo acontecimento do encontro com outros corpos, pelo quanto é capaz de afetar e ser afetado, ele, o improdutivo e não-orgânico, um corpo pleno estendido aos encontros e, por eles, lançado a territórios nômades, sempre em devir. O encontro estabelece um entre, não uma imitação, ou uma identificação e, sim, uma ampliação móvel de um ir e vir de potências. Eis aí, também, seu “devir revolucionário”, que suscita o aspecto político dessa questão, onde a potência do encontro abala a estrutura interna que pretende fixa-lo numa posição subjetiva e, por aí, dominá-lo: a institucionalização do eu como instrumento de controle.

Os elementos que se combinam em vivos agenciamentos conceituais, forçam a abertura para novos pensares, novas intensidades, entre elas está a Filosofia da Técnica. Um capítulo do texto é dedicado a ela enquanto espaço articulador de possibilidades. Nele, acontece o encontro com alguns filósofos em suas singularidades a apresentar a técnica nos seus mais variados fenômenos: primeiro com a natureza e com todas suas possibilidades de relações: políticas, sociais, antropológicas, filosóficas, econômicas. Enfim, caminhar pelo desenvolvimento da técnica, é tocar as mais variadas formas de produção de vida e poder, assim, como sentir os movimentos que singularizam a sua multiplicidade. À margem do pensamento filosófico, a técnica é reinventada em aceleração constante. Simondon,

---

<sup>367</sup>DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia, 2008, v. 3. p. 9.

visitado neste estudo, em um crescente desmembrar dos conceitos, trás o objeto técnico como parte ativa da relação humana, sendo inadmissível qualquer reação de medo ou rechaço por parte do pensamento. A técnica, enquanto filosofia, é tessitura inseparável de um modo de existência irrefreável e produtivo.

A filosofia debruçada sobre a técnica deixa de engatinhar, passa a dar seus primeiros passos e, na velocidade que lhe é própria, alcança por saltos um novo pensar, correndo às margens e ganhando mais velocidade ainda pelo meio.

A pergunta: “por que filosofia da técnica e não da tecnologia?”, toma atenção no que diz a palavra *tecnologia*, em sua derivação sufixal *Logos* que marca o lugar da razão na técnica, ou seja, sua relação íntima com a ciência e com o sentido de evolução. A tecnologia está bem mais caracterizada como um momento de avanço no conhecimento técnico medido no tempo, um processo de desenvolvimento e não uma transformação. A técnica, por sua vez, define um constante movimento atemporal do acontecimento, portanto, mais adequada aos rumos desta pesquisa.

Participante deste acontecimento está Heidegger entra na pesquisa com sua ontologia geral sobre a epocalidade do ser e deixa claro um hiato, o qual será preenchido por Deleuze. Ao questionar a técnica, o filósofo alemão propõe uma relação livre com ela ao abrir nossa existência, ou seja, nossa *pre-sença* (Dasein), à essência limitada da técnica. Na relação que estabelece entre o homem e o ser, separa o processo produtivo do homem em detrimento do ser, sem perceber o conjunto criativo entre ambos. Este produzir leva, segundo o autor, do ocultamento ao descobrimento, ao desabrigar, portanto, à verdade. Em sua conferência sobre o tema da técnica, expressa que nos meandros da técnica caberia algo não técnico. No entanto, apesar de certa abertura para pensar a técnica de outra forma, a elaboração heideggeriana é bem mais pungente em torno da abordagem crítica que analisa a técnica como um perigo maior, e este perigo parece tão intenso que não justifica nenhuma abordagem sobre outras possibilidades conceituais. Esta limitação, permeada por uma visão fixa que não supõe variabilidades do acontecimento da técnica, é estendida ao ilimite no pensamento de Deleuze, pela noção de devir-virtual e sua pré-individualidade portadora de um puro movimento.

Filósofo da diferença e dos movimentos aberrantes, o princípio da imanência rege a univocidade do ser, que se singulariza na pura diferença, e é pelo virtual que se produz o modo de ser Técnico. É no encontro de Deleuze com Hume e Bergson, que o virtual liga-se à memória e à temporalidade. Destaca-se, como consequência,

o “empirismo transcendental” de Deleuze, ultrapassando a noção de sujeito pelas três sínteses do tempo, que o liberta do fundamento do passado pelo eterno retorno da diferença, apontando o futuro como desfundamento do tempo. O tempo, para Deleuze, é Ritornelo, nele, distinguem-se três tipos de repetição, engendrando três modos distintos de temporalização: as repetições do hábito; as repetições da memória; as repetições do eterno retorno<sup>368</sup>.

O sujeito é lançado em um presente que reúne todos os tempos a serem atualizados pelo virtual que se clarifica nos encontros. Passado e futuro não se constituem em instantes diversos do presente, e sim, em uma própria dimensão deste. Assim se configura o conceito temporal de síntese passiva ou contração que, por sua vez, se desdobrará em síntese ativa. As questões do tempo e suas instâncias foram resumidamente agenciadas de forma a tornar possível a abordagem que levará ao conceito de virtual.

Na sequência, as questões sobre o virtual desenvolvidas por Deleuze tomam lugar: “A filosofia é a teoria das multiplicidades e toda multiplicidade implica em elementos atuais e virtuais. Não há objeto puramente atual, todo atual se envolve de uma névoa de origem virtual”<sup>369</sup>. O virtual envolve, assim, uma fagulha mínima de um tempo indeterminado que o mantém incerto, móvel e renovado, opondo-se ao atual e não ao real. Há uma plena realidade no virtual, possível com a atualização do real. Atualizar implica uma relação ativa envolvendo a potência. Não cria nada onde não existe e, sim, potencializa a existência. No entanto, é de um horizonte problemático que a atualização parte. O conceito de dramatização aparece implicado na solução desse “nó problemático. O nó é justamente o virtual, de onde a atualização, em forma de dramatização, surge como criação, e não destinação. O caminho contrário a este movimento tem o conceito de virtualização. Ou seja, originalmente parte do ser atualizado até o nó problemático.

Com filosofia da técnica. São expressões de “nós problemáticos” a serem trabalhados e revirados pelo virtual. Pensar a questão da Técnica, segundo Deleuze, é como visualizar um céu estrelado com o telescópio, depois de passar noites e noites a procurar estrelas a olho nu. Em uma mudança radical se enxerga a caminhada de astros, em deslocamentos sem precedentes, provocando o inesperado. Nada é finalizado, porque em um fluxo livre das essências

---

<sup>368</sup>LAPOUJADE, D. **Deleuze e o movimentos Aberrantes**, 2015, p. 69.

<sup>369</sup>DELEUZE; PARNET, 1998, p. 177.

fundamentadas e estáticas, um ser pré-individual está em constante transformação. O medo de uma mudança catastrófica, tão temida pelo pensamento filosófico, perde o sentido, porque a catástrofe é material dramatizado do virtual. O Plano de imanência, já citado, como base tecidual ampara as infinitas combinações que se farão presentes. O único temor seria estar mergulhados de tal forma em um processo de identidade fixa, que não fôssemos capazes de percebê-las.

O pensamento rizomático deste filósofo que compreende tão bem os fluxos do virtual, compõe o plano conceitual que articula seus conceitos de imanência, univocidade, pura diferença, multiplicidade, virtual e atual, além de outros, para o encontro com a filosofia da técnica. Esta, é entendida em seu plano de imanência sobre o qual possibilidades de produção acontecem. Neste acontecer, como palco de vida, a medicina é uma proposta que, neste estudo, integra a possibilidade filosófica. Será ela um agenciamento privilegiado nesta evolução virtual da técnica? Pontos de possibilidades são sugeridos na pesquisa, à medida em que algumas situações foram aprofundadas de forma resumida. Olhar sobre a ciência médica e sobre a técnica, implica em perceber as relações de poder. Ao encontrá-las, encontra-se, também, Foucault, que de forma tão virtual, atualizou a realidade da loucura e nela toda a engrenagem de um mundo que se apoderou da vida. Biopoder e biopotência, duas forças expressas na máquina abstrata, fruto da leitura de Deleuze sobre o diagrama de forças de Foucault. Pontos atuais são abordados no capítulo dedicado à medicina e todos confluem para o mesmo ponto: as infinitas possibilidades de invenção frente a uma concepção de potência do corpo, quando este é entendido, além do seu limite espacial.

Oportuno se torna repetir um pensamento descrito em um dos capítulos iniciais: fascinante é perceber na audição de uma peça musical, ou no olhar frente a uma produção arquitetônica, os meandros que revelam um modo de ser técnico. Esta última consideração é o que objetiva o estudo aqui proposto, quando faz o encontro com uma determinada população cuja vida só foi possível porque um desenvolvimento tecnológico se fez: o ser prematuro em provável situação de risco.

Um belo e desafiador caminho me trouxe até aqui, quando finalmente apresento o Recém-Nascido Prematuro. Ele nasce de um período expulsivo prolongado e grita com a mesma força que o reteve. “Sob a ótica médica” é o primeiro enunciado que o antecede. Compreende uma sucinta e cuidadosa apresentação de seu corpo biológico no espaço em que ocupa dentro da medicina,

representado pela neonatologia. Ali, encontramos as pesquisas importantes e vigorosas que chamam atenção acerca desse ser vivo, alvo de um cuidado extremo, na medida da sua condição de extremo risco. Números estatísticos se enfileiram em poderosos “n”(s)<sup>370</sup>, a denunciar os transtornos advindos do tempo prolongado em unidades de tratamento intensivo. A neonatologia em seus mais desenvolvidos empreendimentos técnicos, produz esta população a ser para sempre cuidada de forma intensiva, mesmo depois da alta hospitalar. As pesquisas, em sua grande maioria, são orientadas por indicadores pré-estabelecidos de normalidade. Fato reconhecido pelos próprios pesquisadores, como insuficientes, diante deste novo desafio produzido, também, pela técnica.

Uma evidência que chama atenção é o fato das pesquisas, sem aqui diminuir sua importância, se ocuparem com a doença da prematuridade. Ou seja, com o universo patológico que a envolve em causas e consequências. Quais os trabalhos que se ocupam em descrever aquele sujeito internado por um ou mais meses, habitante solitário de uma incubadora, que viveu um a um os desafios que o assaltaram? Muito poucos. A grande maioria das pesquisas tem seu objetivo centrado no processo patológico e não na saúde, o que é compreensível já que conforme o estudo de Canguilhem, citado no texto, um não existe sem o outro.

O desejo de pesquisar o tema nasceu da convivência com ele. Da constatação qualitativa de um comportamento intensamente produtivo nestes sujeitos tecnicamente burilados, que tão cedo, experimentaram a vida solitária bem como a relação com as afetações externas, além do processo parental. Olhares atentos, questões desafiadoras, afetos livres, audácia, coragem, medo, competitividade, hiperatividade desconcertante, isolamento, tristeza, alegria, agressividade e muito mais ainda a ser descoberto. Um novo campo da ciência pode estar aberto, quando as pesquisas já existentes se somarem a outros trabalhos com novas propostas de avaliação, livres dos questionários validados em conceitos fixos do comportamento.

Esta relação ao período primal destaca, dentro da produção filosófica de Deleuze, entre outros textos, em sua obra escrita com Guattari, “*O Anti- Édipo*”, o capítulo “Máquinas Desejantes”: “A criança é um ser metafísico, como no cogito cartesiano os pais nada tem a ver com isso [...] o inconsciente é órfão e produz-se a

---

<sup>370</sup>Indicador estatístico que viabiliza a expressividade do resultado da pesquisa quanto a análise numérica da amostra.



si próprio no seio da identidade da natureza e do homem”<sup>371</sup>. Este conceito poderia soar dissonante a tantos pensadores do desenvolvimento como Freud, Piaget e o próprio Winnicott. Para eles, as relações objetais precoces de afeto ou ódio, conferem comportamentos fixos resultantes. No entanto, é importante salientar que esta pesquisa não faz oposições e, sim, acrescenta novas possibilidades, que supõe todo pensamento como instrumento de produção e troca.

A Potência do Recém-nascido prematuro é um campo vasto de pesquisa que ainda abriga muitas possibilidades. Algumas já descritas e exemplificadas no corpo do texto. Esta tese, no entanto, inaugura a intersecção entre o pensamento filosófico e a neonatologia. Entende um novo conceito que toma este indivíduo em questão, e o ambiente que o circunda, além da sua fragilidade na sua potência revelada, das mais variadas formas, não valorativas. Tal reinvenção só é possível pela via do pensamento filosófico, aqui, ancorado em Gilles Deleuze. Nele, o corpo tem a potência de “romper com o mundo organizado” e abrir caminhos em novos movimentos “aberrantes”.

O movimento que se faz no mundo da técnica e que, inadvertidamente, poderia ser visto como comportamento operante, signo do tempo, reflexo do atual, é na verdade um campo de multiplicidades a ser desvendado pela filosofia. É daí que um modo de ser Técnico se revela no Recém-Nascido prematuro. Por onde, como escreve Deleuze<sup>372</sup>, “os círculos se retraem e o virtual se aproxima do atual para se distinguir dele cada vez menos”

Aquilo que atravessa o corpo reinventa-o, e é desta infinita ausência de contornos, que a potência vem à luz como obscuridade criativa.

---

<sup>371</sup>DELEUZE; GUATARRI. **O Anti-Édipo**, 2010. p. 69.

<sup>372</sup>DELEUZE; PARNET. **Diálogos**, 1998. p. 177.

## REFERÊNCIAS

ALCANTARA, C. C. **Corpoalingua**: performance e esquizoanálise. 1.ed. Curitiba, PR: CRV, 2011

\_\_\_\_\_. **Corpoalíngua**: potência *Trieb*: a potência do recém-nascido e o autoerotismo virgem. Produzido em Cartel, 2010. [Texto não publicado].

\_\_\_\_\_. **Corpoemaprocesso / teatro desessência**. L'étoffe I, II, III, IV. Curitiba: Ed. CRV, 2011.

ALCANTARA, S. B. C. **“O que pode um corpo?” Espinosa e Deleuze, a Produção Rizomática do Desejo**. 2015. 89 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2015.

ALLIEZ, E. **Deleuze filosofia virtual**. Tradução Heloisa B.S. Rocha. 1.ed. São Paulo: Ed. 34, 1996.

ANANTH, C. V.; VINTZILEOS, A. M. Epidemiology of preterm birth. **J Matern Fetal Neonatal Med**. v. 19, n. 12, p. 773-782, 2006.

ARANTES, A. C. **A morte é um dia que vale a pena viver**. Rio de Janeiro: Sextante. 2016.

BACON, F. **Novum Organum**. Versão eletrônica. Créditos da digitalização: Membros do grupo de discussão Acrópolis (Filosofia). Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000047.pdf>>.

BARRETO, M. B. **A decadência do Ocidente de Oswald Spengler, e a interpretação de Th Adorn**. Disponível em: <<https://medium.com>>. Acesso em: jul. 2019.

BATAILLE, G. **O erotismo**. Tradução de Antônio Carlos Viana. Porto Alegre: L&PM, 1987.

BRAZELTON, B. **O desenvolvimento do apego**: uma família em formação. Tradução Dayse Batista. Porto Alegre: Artes Medicas, 1988.

CAMUS, A. **Ni victime ni Borreaux**. Disponível em: <[https://inventin.lautre.net/livres](https://inventin.lautre.net/livres/Camus-Ni-victimes)> Camus-Ni-victimes. Acesso em: 05 nov. 2019.

CANGUILHEIM, G. **O normal e o patológico**. Tradução de Maria Thereza Redig de Carvalho Barracas. 6.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

CRAIA, E. C. P. **A problemática ontológica em Gilles Deleuze**. 1.ed. Cascavel: Editora e Gráfica Universitária Edunioeste, 2002.

\_\_\_\_\_. **Gilles Deleuze e a questão da técnica**. 2003, 290 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade estadual de Campinas. Campinas, SP, 2003.

\_\_\_\_\_. Gilles Deleuze: um pensamento sobre a técnica. **Trágica**: estudos de filosofia da imanência, [2021]. [No prelo].

CUPANI, A. **A sentença de Deleuze**: 'A vingança do silício sobre o carbono'; ou uma ontologia do corpo e suas composições.

\_\_\_\_\_. **Filosofia da tecnologia**: um convite. 3.ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 2016.

\_\_\_\_\_. **La Técnica te habla a ti**: Consideraciones sobre política y Ontología en la era Tecnológica

\_\_\_\_\_. Virtual: destino da ontologia de Gilles Deleuze. **Rev. de Filosofia, Aurora**. Curitiba, v. 21, n. 28, p. 107-123, jan./jun. 2009.

DELEUZE, G. **A ilha deserta**: e outros textos. Edição preparada por David Lapoujade. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2010.

\_\_\_\_\_. **Bergsonismo**. 1.ed. São Paulo: Ed. 34, 2008.

\_\_\_\_\_. **Bergsonismo**. Tradução de Luiz B, Orlandi. 1.ed. São Paulo: Ed. 34, 1999.

\_\_\_\_\_. **Crítica e clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. 2.ed. São Paulo: Ed. 34, 2011.

\_\_\_\_\_. **Cursos sobre Espinosa**. (Vincennes – 24 jan. 1978). Tradução: Francisco Traverso Fuchs. Disponível em <<http://www.webdeleuze.com>>. Acesso em: 22 fev. 2014.

\_\_\_\_\_. **Deleuze sur le langage** [Deleuze sobre a linguagem] (1975-1976). [Legendado PT/BR]. 1 Vídeo. Acesso em: 15 jan. 2020.

\_\_\_\_\_. **Diferença e repetição**. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. 2.ed. São Paulo: Ed. Graal, 2009.

\_\_\_\_\_. **Dois regimes de loucos**: textos e entrevistas (1975-1995). Edição preparada por Davis Lapoujade. Tradução de Guilherme Ivo. 1. ed. São Paulo: Ed. 34, 2016

\_\_\_\_\_. **Empirismo e subjetividade**. Ensaio sobre a natureza humana segundo Hume. Tradução Luiz B. L Orlandi. 1.ed. São Paulo: Ed. 34, 2001.

\_\_\_\_\_. **Espinosa e o problema da expressão**. Tradução de A. Guérinot. Paris: Minuit, 1968.

\_\_\_\_\_. **Espinosa: filosofia prática.** Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. 1.ed. São Paulo: Ed. Escuta, 2002.

\_\_\_\_\_. **Foucault.** 1.ed. São Paulo: Ed brasiliense, 1988.

\_\_\_\_\_. **Foucault.** Tradução. Claudia S'Antana Martins. 8.ed. São Paulo: Ed brasiliense, 2011.

\_\_\_\_\_. **Logica dos sentidos.** Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. 5. ed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2009.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche.** Traduzido por Alberto Campos. Lisboa. Portugal: Ed 70, 2007.

\_\_\_\_\_. **O que é a filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. 3.ed. São Paulo: Ed. 34, 2010.

\_\_\_\_\_; GUATARRI, F. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia.** Tradução de Ana Lúcia de Oliveira. 1. ed. São Paulo: Ed. 34, 1995. v. 1.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia.** Tradução de Ana Lúcia de Oliveira. 1. ed. São Paulo: Ed. 34, 1996, v. 3.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia.** Tradução de Ana Lúcia de Oliveira. 1. ed. São Paulo: Ed. 34, 2008, v. 3.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia.** Tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Ed. 34, 1997. v. 5.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. **O Anti-Édipo.** Tradução de Luiz B. L. Orlandi. 1.ed. São Paulo: Ed. 34, 2010.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. **O que é a filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr, e Alberto Alonso Muñoz. 3.ed. São Paulo: Ed. 34, 2001.

\_\_\_\_\_; PARNET, C. **Diálogos.** Tradução de Eloísa Araújo Ribeiro. 1.ed. São Paulo: Ed Escuta, 1998.

ESPINOSA, B. **Ética.** São Paulo: Abril Cultural, 1973.

FIOCRUZ. Notícias. **Taxa de bebês prematuros no país é quase o dobro do que em países da Europa,** Rio de Janeiro, 07 dez. 2016. Disponível em: <<https://portal.fiocruz.br/>>. Acesso em: 01 ago. 2018.

\_\_\_\_\_. **Rede neonatal.** Disponível em: <<http://www.redeneonatalfiocruz.br/>>. Acesso em: 25 jul. 2018.

FOUCAULT, M. **História da loucura.** São Paulo: Perspectiva, 2008.

FUMAGALLI, M. et al. From early stress to 12-month development in very preterm infants: Preliminary findings on epigenetic mechanisms and brain growth. ***PloS one***, v. 13, n. 1, e0190602, jan. 2018. DOI: <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0190602>

GORDON, R. **A assustadora história da medicina**. Tradução Aulyde Soares Rodrigues. 7.ed. Rio de Janeiro: Ediouro. 1996.

HALPERN R. et al. Desenvolvimento neuropsicomotor aos 12 meses de idade em uma coorte de base populacional no sul do Brasil: diferenciais conforme peso ao nascer e renda familiar. **Rep Public Health**. v. 12, Supl. 1, p. 73-78, 1996.

HEGEL, G. H. F. **A fenomenologia do espírito**. Colaboração Karl Heinz Efkain. Apresentação Henrique Vaz. Tradução de Paulo Menezes. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

HEIDEGGER, M. "A questão da técnica". **Cadernos de Tradução**, DF/USP, n. 2, 1997.

KANT, I. **Crítica da faculdade do juízo**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

LACAN, J. **O seminário-livro 1: os escritos técnicos de Freud**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

LAPOUJADE, D. **Deleuze e os movimentos aberrantes**. 1.ed. São Paulo: Ed n-1, 2015.

LARRAURI, M. **El deseo: segun Gilles Deleuze**. 1. ed. Valencia-Espanya: Tandem, 2000.

\_\_\_\_\_. Espinosa e as mulheres. Tradução de Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso. **Revista de Filosofia do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE**, Fortaleza, v. 3, n. 6, p. 209-244, verão. 2006. Disponível em: <[www.uece.br/kalagatos/dmdocuments](http://www.uece.br/kalagatos/dmdocuments)>. Acesso em: 17 abr. 2014.

LEAL, M. C. et al. Prevalence and risk factors related to preterm birth in Brazil. **Reprod Health**, v. 13, Suppl 3, 2016.

LEITE, Á. J. M.; ALMEIDA, N. M. G. S. **Mortalidade perinatal: situação atual e perspectivas futuras**. Programa de atualização em Neonatologia (PRORN). Porto Alegre: Artmed, 2008.

LÉVY, P. **¿Qué es lo virtual?** Tradução de Diego Levis. Barcelona: Ed. Paidós, 1999.

LOPES, J. M. A. et al. **Prevenção da prematuridade: uma intervenção da gestão e da assistência**. Rio de Janeiro: SBP, 2007. Disponível em: <[www.sbp.com.br](http://www.sbp.com.br)>. Acesso em: 24 jul. 2018.

LOPEZ, F. A.; CAMPOS JUNIOR, D. **Tratado de pediatria**. 1. ed. Barueri, SP: Manole, 2007.

MACHADO, R. **Deleuze, a arte e a filosofia**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

MARCUSE, H. **Eros e civilização**: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud. 8.ed. Rio de Janeiro: Gen; LTC, 2013.

MARTINS, A. **O mais potente dos afetos**: Spinoza e Nietzsche. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

MAZET, P.; STOLERU, S. **Manual de psicopatologia do recém-nascido**. Tradução Francisco Franko Settineri. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

MIQUEU, C. A negação da teologia e das causas finais. *In*: MARTINS, A. **O mais potente dos afetos**: Spinoza e Nietzsche. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

MITCHAN, C. **¿Qué es la filosofía de la tecnología?** 1.ed. Barcelona: Cultura Libre, 1989.

MOREIRA, M. E. L.; LOPES, J. M. A.; CARALHO, M. (Orgs.). **O recém-nascido de alto risco**: teoria e prática do cuidar. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2004. Disponível em SciELO Books. Acesso em: 27 jul. 2018.

MURAHOVSKI, J. **Pediatria**: diagnóstico e tratamento. 7.ed. Rio de Janeiro: Sarvier, 2013.

NIETZSCHE F. **A Gaia ciência**. São Paulo: Escala, 2006.

\_\_\_\_\_. **Vontade de potência**. Rio de Janeiro: Ed Vozes, 2011.

OLIVEIRA, J. **Filosofia da tecnologia**: seus autores e seus problemas. Caxias do Sul, RS: Educs, 2020.

OLIVEIRA, M. C. B. Desenvolvimento do RNMBP o que fazer para melhorar o diagnóstico? *In* PRORN (Programa da atualização em Neonatologia). Porto Alegre: Artmed, 2012. Ciclo 10, v. 1

ORTEGA Y GASSET, J. **Meditação da técnica**. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, 1963.

PAULA, M. A dialética do senhor e do escravo em Hegel e sua repercussão no Marxismo e na psicanálise Lacaniana. **Revista Psicanálise & Barroco**, Aracaju, v. 8, n. 1, p. 98-113, jul. 2010. Disponível em: <[www.psicanaliseebarroco.pro.br](http://www.psicanaliseebarroco.pro.br)>. Acesso em: 10 abr. 2013.

PELBART, P. P. **Da clausura do fora ao fora da clausura**. São Paulo: Iluminuras, 2009.

\_\_\_\_\_. **Vida Capital**. São Paulo: Iluminuras, 2011.

\_\_\_\_\_. **Vida nua, vida besta, uma vida.** São Paulo: Iluminuras, 2011.

PETROU, S. et al. The impact of preterm birth on hospital inpatient admissions and costs during the first 5 years of life. **Journal Pediatrics**, Oxford. Inglaterra, v. 6, p. 1290-1297, Dez. 2003.

PINHEIRO, C. **Mortalidade infantil aumenta pela primeira vez desde 1990.** Sociedade Brasileira de Pediatria, Rio de Janeiro, 17 jul. 2018. Disponível em: <[www.sbp.com.br](http://www.sbp.com.br)>. Acesso em: 01 ago. 2018.

RODRIGUES, F. P. M.; MAGALHÃES, M. **Normas e condutas em neonatologia.** 1.ed. São Paulo: Atheneu, 2008.

ROUDINESCO, E. **Filósofos da tormenta.** Canguilhem, Sartre, Foucault, Deleuze e Derrida. Traduzido por André Telles. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

SANCHES, A. **Inconsciente e instinto de morte:** um itinerário do debate inicial de Deleuze com a psicanálise. 2013. 213 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Centro de educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos e École Doctorale `Recherches em Psychanalyse et Psychopathologie da Unviversité Paris Diderot, SP. São Carlos, 2013.

SANIA, A. et al. Neonatal and Infant Mortality Risk Associated with Preterm and Small for Gestational Age Births in Tanzania: Individual Level Pooled Analysis Using the Intergrowth Standard. **J Pediatr.** New York, p. 66-72, 19 jan. 2018.

SCHÖPKE, R. Corpo sem órgãos e a produção da singularidade: a construção da máquina de guerra nômade. **Revista Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 29, n. 46, p. 285-305, jan./abr. 2017.

\_\_\_\_\_. **Gilles Deleuze, o pensador nômade.** 1.ed. Rio de Janeiro: Contra Ponto, 2004.

SILVA, C. **Corpo e pensamento:** alianças conceituais entre Deleuze e Espinosa. 2007. 273 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, SP. Campinas, SP, 2007.

\_\_\_\_\_. **O conceito de desejo na filosofia de Gilles Deleuze.** 2000, 173 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade estadual de Campinas, 2000.

SIMONDON, G. I- **O objeto técnico a abstrato e o objeto técnico concreto.** Paris: Aubier-Montaigne, 2008

\_\_\_\_\_. **El modo de existencia de los objetos técnicos.** 1.ed. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.

SIMONETTE, A. **Sócios de Deus**. Disponível em: <[https://youtu.be/TqU\\_y9Rq6Hs](https://youtu.be/TqU_y9Rq6Hs)>. Acesso em: 31 jul. 2020.

SPENGLER, O. **A decadência do Ocidente**: esboço da morfologia da história universal. 4.ed. São Paulo: Forense Universitária, 2013.

TEYSSOT, G. O diagrama como máquina abstrata. Traduzido do inglês por Paulo Ortega. **VIRUS**, São Carlos, n. 7, jun. 2012. Disponível em: <<http://www.nomads.usp.br/virus/virus07/?sec=3&item=1&lang=pt>>. Acesso em: 30 jul. 2020.

TORRES, R. Lacan e Hegel. **Psicologia. USP**. São Paulo, v. 15, n. 1-2, jan./jun. 2004. Doi: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-6542004000100027>.

ULPIANO, C. Acervos Claudio Ulpiano. Aula: **O nascimento do tempo**, 26 jul. 1995. Disponível em: <[acervoclaudioulpiano.com](http://acervoclaudioulpiano.com)>tag>síntese-passiva>. Acesso em: 10 mar. 2019.

\_\_\_\_\_. **Pensamento e liberdade em Espinosa**. Palestra, outono, 1988. Disponível em: <[www.claudioulpiano.org.br](http://www.claudioulpiano.org.br)>. Acesso em: 15 dez. 2013.

\_\_\_\_\_. **Pensar de outra maneira a partir de Claudio Ulpiano**. Rio de Janeiro: Pazulim, 2007.

UNICEF; WHO; WORLD BANK GROUP AND UNITED NATIONS. **Levels and trends in child mortality report 2017**. Nova Iorque, EUA, out. 2017. Disponível em: <[www.unicef.org](http://www.unicef.org)>. Acesso em: 01 ago. 2018.

VASILKOVSKY, G. Sobre a 'A Filosofia da Vida' de Oswald Spengler" Traduzido por Henrique Monteiro. **Revista Nova Cultura**, 30 abr. 2019. Disponível em: <<https://www.novacultura.info/single>>. Acesso em: jul. 2019.

VAZ, H. Apresentação. In: HEGEL, G.H.F. **A fenomenologia do espírito**. Colaboração de Karl Heinz Efkain. Apresentação de Henrique Vaz. Tradução de Paulo Menezes. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

VAZ, P.; POMBO, M.; FANTIONATO, M.; PECTY, G. O fator de risco na mídia, **Interface**, Botucatu, v. 11, n. 21, 2007.

VILLAR J. et al. The postnatal growth of preterm infants: a paradigm change. **Pediatrics**, Oxford. Inglaterra, v. 141, n. 2, fev. 2018.

WINNICOTT, D. W. **Os bebês e suas mães**. Tradução: Jeferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes. 2002.

ZORNIG, S.; MORSCH, D. ; BRAGA, N. Os temas da prematuridade. **Revista latino-americana de Psicopatologia Fundamental**, a. 8, n. 4, dez. 2004.