

NOTAS INTRODUTÓRIAS À NOÇÃO DE POLÍTICA EM DELEUZE

Edson Peixoto Andrade¹

Resumo: O presente artigo objetiva discutir alguns elementos presentes na obra do Deleuze que, de certa forma, contribuem com a apreensão da noção de política deleuzeana. Parte-se da hipótese de que na obra *Lógica do Sentido*, já existem indícios de um pensamento político deleuzeano em gestação, quando o autor cita, por exemplo, a expressão “grande política”, relacionando, de certa forma, o conjunto das discussões daquela obra a essa proposta de pensamento acerca do fenômeno político. Contudo, observa-se que, será nas obras *O anti-Édipo* e *Mil Platôs* que as ideias políticas do Deleuze serão sistematizadas. Nesse sentido, o trabalho em questão pretende abordar alguns conceitos fundamentais para a compreensão do pensamento político do Deleuze, tais como, casa vazia, singularidades nômades, impessoais e pré-individuais, Corpo sem Órgãos, elementos molares e moleculares, micropolítica, segmentaridades, agenciamentos etc. O caminho a ser percorrido implica pensar a noção de política deleuzeana na obra *Lógica do Sentido*, entender a ruptura com o estruturalismo e a esquizoanálise como proposta de análise da sociedade na obra *O anti-Édipo* e, por fim, pensar, a política a partir do *Mil Platôs*.

Palavras-chave: Deleuze; Política; Micropolítica; Devir Revolucionário.

Abstract: This paper aims to discuss some elements present in Deleuze's work that, in a way, contribute to the apprehension of the notion of Deleuzian politics. It starts from the hypothesis that in *The Logic of Sense*, there are already indications of a Deleuzian political thought being born, when the author quotes, for example, the expression “great politics”, relating, in a certain way, the set of discussions of that work to this proposal of thought about political phenomenon. However, it is observed that in *Anti-Oedipus* and *A Thousand Plateaus* Deleuze's political ideas will be systematized. In this sense, the work in question intends to address some of the fundamental concepts for the comprehension of Deleuze's political thought, such as empty house, nomadic, impersonal and pre-individual singularities, Body without Organs, molar and molecular elements, micropolitics, segmentarities, agency, etc. The path to be taken involves thinking about the notion of Deleuzian politics in *The Logic of Sense*, understanding the break with structuralism and schizoanalysis as a proposal for analyzing society in **Anti-Oedipus** and, finally, thinking about politics starting from *A Thousand Plateaus*.

Keywords: Deleuze; Politics; Micropolitics; Revolutionary Becoming.

Introdução

O presente artigo objetiva discutir alguns elementos presentes na obra do Deleuze que, de certa forma, contribuem com a apreensão da noção de política deleuzeana. Parte-se da

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (PPGF/UFS), membro do Grupo de Estudos em Filosofia da Linguagem da UFS (GEFILUFS).

hipótese de que na obra *Lógica do Sentido*, já existem indícios de um pensamento político deleuzeano em gestação, quando o autor cita, por exemplo, a expressão “grande política”, relacionando, de certa forma, o conjunto das discussões daquela obra a essa proposta de pensamento acerca do fenômeno político. Contudo, observa-se que, será nas obras *O anti-Édipo* e *Mil Platôs* que as ideias políticas do Deleuze serão sistematizadas. Nesse sentido, o trabalho em questão pretende abordar alguns conceitos fundamentais para a compreensão do pensamento político do Deleuze, tais como, casa vazia, singularidades nômades, impessoais e pré-individuais, Corpo sem Órgãos, elementos molares e moleculares, micropolítica, segmentaridades, agenciamentos etc. O caminho a ser percorrido implica pensar a noção de política deleuzeana na obra *Lógica do Sentido*, entender a ruptura com o estruturalismo e a esquizoanálise como proposta de análise da sociedade na obra *O anti-Édipo* e, por fim, pensar, a política a partir do *Mil Platôs*.

Justificar um texto acerca da política na obra de Deleuze exige alguns cuidados iniciais. Em primeiro lugar, é preciso ter clareza do que chamamos política em Deleuze e como esse conceito se relaciona com a tradição filosófica no tocante ao tema. Em segundo lugar, é preciso situar a noção de política dentro da construção da obra deleuzeana, observando os caminhos que o filósofo percorreu e que permite falar em política.

A política em Deleuze

Abbagnano, no verbete “política”, do seu *Dicionário de Filosofia*, diz que, com o termo política “foram designadas várias coisas, mais precisamente: 1º a doutrina do direito e da moral; 2º a teoria do Estado; 3º a arte ou a ciência do governo; 4º o estudo dos comportamentos intersubjetivos” (ABBAGNANO, 2012, p. 900). Pensamos, que o quarto significado de política, apresentado por Abbagnano, no referido dicionário, é o que mais se aproxima do objeto do presente texto, uma vez que, conforme o próprio Abbagnano, pensar a ciência política a partir desse quarto elemento, seria equivalente a pensá-la em termos de estudo das “leis ou tendências psicológicas constantes, às quais os fenômenos sociais obedecem” (Id., 2012, p. 902). Essa definição de política implica um sujeito que, a partir de determinadas leis ou tendências psíquicas, provoca determinados movimentos sociais os quais podem ser previstos, antecipados, prevenidos. Contudo, a filosofia deleuzeana pensa a política por outro viés. Ao invés de um sujeito determinado, tem-se a “pessoa vaga”; ao invés de tendências psicológicas constantes, encontram-se os fluxos, cortes, registros, desejo,

produção, *Corpos sem Órgãos*; no lugar de obediência dos fenômenos sociais a tendências psicológicas constantes ou de subordinação do social ao individual, tem-se o nomadismo, os fluxos, o devir, os processos contínuos de territorialização e desterritorialização, os agenciamentos coletivos de enunciação, a linguagem. Política, para Deleuze, é um fenômeno de linguagem.

Nesses termos, pensar “o político” em Deleuze parece algo complexo. Contudo, antes de tentarmos simplificar a compreensão dos termos, faz-se necessário considerar que o pensamento político de Deleuze difere frontalmente da maior parte das noções constantes na tradição filosófica em relação à política. Nesse contexto, é importante frisar que Deleuze não escreveu uma obra especificamente voltada à política, porém um estudo abrangente da sua produção filosófica permite pensar que a noção de política perpassa grande parte dos seus escritos. Sendo assim, não seria precipitado dizer que um dos objetivos centrais do Deleuze em sua produção é o de pensar a política relacionando-a com os processos de agenciamento e com uma nova noção de indivíduo que seria o resultado daquilo que Deleuze chama de sínteses do inconsciente, a saber, a produção, a distribuição ou registro e o consumo².

Nesse sentido, quando procuramos elementos que poderiam explicar a noção de política em Deleuze, nos referimos ao estudo dos processos psicológicos e sociais que permitem entender a política não como um conjunto de atitudes individuais, mas como singularidades nômades, fluxos, cortes, processos sociais de produção. A política em Deleuze só pode ser compreendida sob o ponto de vista dos agenciamentos sociais que, por sua vez, são coletivos e estão relacionados ao desejo enquanto produção, aos fluxos, cortes e registros, distribuições e consumo os quais são verdadeiros fenômenos de linguagem. A política, nesse sentido, antes de ser entendida como um conjunto de práticas individuais e sociais que podem

² Na obra *O anti-Édipo* (DELEUZE, 2011), Deleuze e Guattari falam das três sínteses do inconsciente (capítulo II) que indicam o modo como se dão os processos de fluxos e conexões (síntese conectiva de produção), registros e distribuições (síntese disjuntiva de registro), consumo e produção (síntese conjuntiva de consumo). Ao postularem acerca das sínteses, os autores mostram as pressuposições recíprocas entre a produção, a distribuição e o consumo em sua relação com o desejo e com os *Corpos sem Órgãos*. Tudo se dá a partir da noção de agenciamentos maquínicos e o indivíduo surge como “resto”, na terceira síntese, isto é, como resultado dessas pressuposições. Em suma, *O anti-Édipo* mostra como a produção social é perpassada por investimentos libidinais e como tais investimentos, além de engendram os registros e distribuições, são perpassados por estes. Além disso, em decorrência das duas sínteses anteriores, o consumo é inserido na produção, fazendo com que a produção dê-se também, a partir dos investimentos da terceira síntese. As sínteses relacionam-se ao modo como Karl Marx, na obra *Grundrisse*, entende os processos materiais de produção social. Deleuze e Guattari, ao romperem com a noção de inconsciente psicanalítico, o qual estava ancorado nas relações edipianas, tentam mostrar como o inconsciente está relacionado aos processos materiais de produção social que são fluxos e conexões, mas são perpassados por registros e distribuições e que relacionam-se ao consumo. Tudo isso a partir de processos inconscientes de desejo, recalçamento, retorno do recalçado. Na visão dos autores, o desejo engendra a produção, mas é perpassado pelos registros e pelo consumo ao tempo em que insere-se nos mesmos. A pressuposição recíproca entre as sínteses e a relação com o desejo, permitem a Deleuze e Guattari entender a produção social e o indivíduo nesse processo.

ser apreendidas concretamente, é investimento libidinal e, portanto, investimento de linguagem, que se relaciona com a produção, com o registro e com o consumo³. Desse modo, pode-se dizer que, em Deleuze, a política é fenômeno inconsciente, uma vez que os investimentos libidinais e sua relação com as sínteses dão-se no plano do inconsciente⁴. Entender o pensamento de Deleuze acerca da política implica observar as relações que o filósofo estabelece entre os fenômenos individuais, numa concepção de indivíduo a partir das sínteses do inconsciente que, por sua vez, são processos grupais, agenciamentos sociais. Tais processos dão-se a partir da relação entre desejo e campo social.

Para fazer o caminho da construção de um conceito de política em Deleuze, é preciso ter clareza de alguns pontos basilares do pensamento deleuzeano. Inicialmente, faz-se indispensável notar que, na construção filosófica deleuzeana, sobretudo nas obras *Diferença e Repetição* e *Lógica do sentido*, há uma ruptura com uma filosofia baseada na representação e isso possibilitou a Deleuze dar passos em direção àquilo que chamou de “grande política”, a qual exige saber “estar na superfície”, estendendo “a pele como um tambor” (DELEUZE, 2015, p. 76). Estar na superfície equivale a não querer encontrar as fundamentações, respostas, explicações nas profundidades (isto é, nas coisas, nas relações materiais que poderiam explicar determinadas origens e determinadas relações, nas causalidades materiais etc.) nem nas alturas (nas ideias, na metafísica, numa dimensão que pudesse dizer-se universal e universalizar determinados conceitos). Certamente, a crítica do Deleuze dirige-se a toda uma tradição filosófica que tende a explicar as relações sociais a partir de um certo naturalismo dessas relações, como se o que acontecesse na sociedade tivesse uma causa natural, uma raiz natural que justificasse sua existência, sua permanência e a exclusão de tudo aquilo que viesse a ser diferente dessa suposta natureza. Tais tradições, procuram naturalizar as relações a partir das profundidades (isto é, das coisas, dos estados de coisas) ou das ideias, como se essas ideias tivessem uma origem primária a toda formação de linguagem que propicia o seu surgimento. A “grande política” apresentada na obra *Lógica do sentido* não se confunde nem com as profundidades nem com as alturas. Ela é feita de superfície, isto é, trata-se do acontecimento em si, no momento em que acontece. A política, as relações

³ Na obra *Grundrisse* (MARX, 2011), Karl Marx apresenta os quatro elementos que permitem explicar a economia, a saber, a produção, o consumo, a distribuição e a troca.

⁴ Para Deleuze e Guattari, o inconsciente deve ser entendido a partir de processos maquínicos. Trata-se de “um inconsciente das máquinas desejantes” (DELEUZE, 2011, p. 374), o qual, segundo os autores, não pode ser compreendido a partir de uma estrutura, como a edipiana, mas só pode ser apreendido a partir dos elementos molares e moleculares que, por sua vez, relacionam-se aos processos sociais de produção. O inconsciente, para Deleuze e Guattari “não é estrutural e nem pessoal; ele não simboliza, assim como não imagina e nem figura; ele máquina, é maquínico [...] ele é o real em si mesmo, o ‘real impossível’ e sua produção” (Id., 2011, p. 75-76).

políticas e a sociedade, que é o lugar próprio dessas relações, apresentam-se como topologia de superfície, como acontecimento. Só é possível entender as relações políticas, entendendo o acontecimento. As explicações, as causalidades, as coisas, estados de coisas, ideias gerais e universais não são capazes de definir o que é a política nem permitir a exata compreensão das causas e finalidades das suas relações.

Segundo Deleuze, a “grande política”, na *Lógica do sentido* é

Uma casa vazia que não é nem para o homem e nem para Deus; singularidades que não são nem da ordem do geral, nem da ordem do individual, nem pessoais nem universais: tudo isto atravessado por circulações, ecos, acontecimentos que trazem mais sentido e liberdade, efetivados com o que nunca sonhou, nem Deus concebeu. Fazer circular a casa vazia e fazer falar as singularidades pré-individuais e não pessoais, em suma, produzir o sentido é a tarefa de hoje (DELEUZE, 2015, p. 76).

Como vimos, a “grande política” implica estar na superfície e isso equivale a apreender o acontecimento, ser digno do acontecimento⁵, como o próprio Deleuze diz. Não pode ser uma política ancorada numa ideia de verdade que designa coisas e explicita padrões éticos e morais, mas uma política como “casa vazia”, feita de “singularidades” que, por sua vez, comportam “circulações, ecos, acontecimentos”.

A imagem da “casa vazia” pretende mostrar que a “grande política” não é feita de definições prévias, gerais, universais e nem está ancorada na ideia de um indivíduo pessoal, com uma moral e uma ética definida, que poderia justificar o que seria lícito, verdadeiro, justo, honesto numa determinada sociedade em determinada época. Para Deleuze, fundamentar a política na ideia geral e universal e no indivíduo pessoal, com qualidades morais é tarefa inócua, uma vez que, segundo ele, sendo de topologia de superfície, a “grande política”, como casa vazia, não comporta significações ou designações prévias, mas é feita de acontecimentos e singularidades pré-individuais e não-pessoais. Nesse sentido, Deleuze diz que o pensamento político pode ser mais livre, isto é, não está determinado previamente, mas pode ser apreendido no acontecimento.

Essa política na obra do Deleuze só ganhará corpo na sua fase pós-estruturalista. Ali, será possível falar de territorialidades e desterritorializações, agenciamentos coletivos de enunciação, Corpo sem Órgãos, conexões, fluxos, cortes, investimento libidinal, registros, distribuições e consumo, agenciamentos maquínicos etc. Nesse sentido, será a crítica à

⁵ Na 21ª Série de *Lógica do sentido*, Deleuze fala: “Ou a moral não tem sentido nenhum ou então é isto que ela quer dizer, ele não tem nada além disso a dizer: não ser indigno daquilo que nos acontece” (DELEUZE, 2015, p. 151) e ainda, “tornar-se digno daquilo que nos ocorre, por conseguinte, querer e capturar o acontecimento” (Id., 2015, p. 152)

psicanálise e a consequente ruptura com o estruturalismo⁶, que dará condições ao Deleuze, desta feita em parceria com Guattari, a pensar a “grande política” na obra *O anti Édipo*. Essa política é feita de singularidades e, portanto, descentrada de um “eu” individual, mas pensada a partir da perspectiva do Corpo sem Órgãos o qual estabelece a oposição entre o conjunto dos estratos do organismo, da significância e da subjetivação, à “desarticulação (ou as *n* articulações)” e à “experimentação” e “nomadismo” (DELEUZE & GUATTARI, 2012, p. 25).

O anti-Édipo e o pensamento político deleuzeano

Partimos da hipótese de que as bases do pensamento político deleuzeano encontram-se na obra *O anti-Édipo*. Nessa obra, ao que parece, Deleuze não somente inaugura um novo método de análise, a esquizoanálise, mas apresenta os fundamentos para a compreensão da sociedade, não mais sob o regime do Édipo, mas a partir de máquinas desejantes, singularidades nômades, agenciamentos, fluxos etc.

Certamente, o ponto central de uma noção política em Deleuze e Guattari é a ruptura com a leitura psicanalítica centrada no Édipo, a qual, por sua vez, afirma que as experiências edípicas são basilares para a estruturação psíquica dos indivíduos. Mas, como entender essa ruptura? A leitura de *O anti-Édipo* permite dizer que Deleuze e Guattari não negam a existência do Édipo, mas recusam-se a reconhecer no Édipo um princípio organizador⁷. Para eles, as relações familiares e, até mesmo, edípicas, existem não como estrutura organizadora, mas como um dos elementos, dentre os vários, que existem nessa relação entre o libidinal (desejo) e o social e histórico. Nesse sentido, longe de termos um princípio organizador (estrutura, Édipo) que determinaria a realidade psíquica dos indivíduos e sua relação com o fora, o que temos são: as máquinas desejantes, que investem sobre o campo social e histórico; a reação de tal campo e vice-versa.

⁶ Acerca da ruptura do Deleuze com o estruturalismo, pode-se recorrer ao texto *Em que se pode reconhecer o estruturalismo* publicado na obra *A Ilha Deserta*.

⁷ Na obra *O anti-Édipo*, Deleuze e Guattari defendem que o Édipo não é um princípio organizador: “as figuras parentais não são de modo algum organizadores, mas indutores ou estímulos de um valor qualquer que desencadeiam processos de uma natureza totalmente distinta, dotados de um tipo de indiferença ao estímulo” (DELEUZE, 2011, p. 127)

Como vimos, para os autores de *O anti-Édipo*, a grande crítica que pode ser feita à psicanálise não consiste em negar o Édipo. Para eles, “Édipo existe”⁸. O grande questionamento “é a edipianização furiosa a que a psicanálise se entrega”, chegando a pretender “edipianizar até mesmo o esquizo” (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 75). Dito de outro modo, o grande problema da psicanálise, não é o Édipo em si, mas a centralização da análise nos ditos processos edipianos com as determinações de estruturas a ele relacionados. Ao centrar tudo no Édipo, a psicanálise, segundo Deleuze e Guattari, desconsidera a pluralidade de eventos que atuam sobre o inconsciente e a pressuposição recíproca entre os investimentos de desejo e os processos materiais (sociais).

A partir da apresentação das principais críticas ao pensamento psicanalítico, Deleuze e Guattari, apresentam o programa da esquizoanálise que, de certa forma, não deixa de ser o programa político defendido por eles, a saber,

Esquizofrenizar, esquizofrenizar o campo do inconsciente, e também o campo social histórico, de maneira a explodir o jugo de Édipo e a reencontrar em toda parte a força das produções desejanças, reatar no próprio Real o liame da máquina analítica, do desejo e da produção” (Id., 2011, p. 75).

Aqui está o ponto central do pensamento político deleuzeano: “esquizofrenizar” tanto o campo do inconsciente quanto o campo social histórico, isto é, empreender uma tarefa de análise que considere a relação entre investimento libidinal e campo social e as consequências provenientes dessa relação. Assim sendo, a tarefa de esquizofrenizar o inconsciente não é outra coisa senão analisar o inconsciente fora dos domínios edipianos, ou fora da centralidade do Édipo, mas considerando essas relações entre desejo e sociedade e como isso afeta tanto o inconsciente quanto a sociedade.

Para Deleuze e Guattari, “o inconsciente não é estrutural e nem pessoal”. Além, disso, o inconsciente, “não simboliza”, não “imagina” e nem “figura”. O inconsciente é “máquina, é maquinico”. O inconsciente é produção. Desse modo, fala-se de máquinas inconscientes de produção (Id., 2011, p. 75-76), ao invés de estruturas de inconsciente. Nesse ponto, clarifica-se a ruptura com a psicanálise, mostrando que o inconsciente não pode ser enquadrado numa estrutura e que as realidades psíquicas não dependem de um processo individual, mas relacionam-se com os investimentos do desejo sobre a realidade histórica e social. Nesse contexto, será o desejo (a libido), o elemento central para a análise das relações que se dão no plano individual e no plano sócio-histórico e, é justamente aqui, que encontramos os indícios de um pensamento político em Deleuze. Em suma, trata-se de analisar o inconsciente, a

⁸ “Não duvidemos, Édipo existe, as associações são sempre edipianas, mas isto é assim precisamente porque o mecanismo de que dependem é o mesmo que o de Édipo” (DELEUZE, 2011, p. 520).

história e a sociedade não mais a partir das estruturas edipianas, isto é, das estruturas decorrentes da saída individual do Édipo, mas das relações estabelecidas pelas máquinas desejantes.

Para os autores, quando não se procura o Édipo, encontram-se, por toda a parte, as máquinas desejantes e são elas que possibilitam a compreensão tanto das relações individuais quanto grupais. Ou seja, é preciso sair do Édipo enquanto imagem e estrutura generalizada, que se pensava ser capaz de explicar as relações individuais e sociais. Assim sendo, a tarefa da esquizoanálise, de esquizofrenizar o inconsciente, o social e o histórico equivale a colocar o desejo, o social e o histórico em primeiro plano, relegando o Édipo a relações que estão no final do processo e não no início. Ou seja, mesmo que se admita a influência do familiar sobre o inconsciente, isso não será mais entendido como uma estrutura, mas como um elemento dentre vários, no conjunto do agenciamento maquínico do desejo e da produção. Em resumo, entende-se esquizofrenizar como a tentativa de resgatar o processo de produção desejante, para além das estruturas edipianas.

Para Deleuze & Guattari, as máquinas desejantes foram uma descoberta do próprio Freud, antes mesmo de pensar o complexo edipiano. Porém, quando apresenta o Édipo, Freud abandona as “máquinas desejantes”, isto é, o “inconsciente produtivo” ou o “domínio das sínteses livres” (Id., 2011, p. 76) e, a partir daí, centra tudo na análise estrutural, tendo o Édipo como elemento organizador. Para Deleuze e Guattari, tudo soa como se Freud quisesse dar “um pouco de ordem” àquilo que não poderia, por si mesmo, ser ordenado. Nesse contexto, “toda a produção desejante” foi, de certa forma, “esmagada, submetida às exigências da representação, aos jogos sombrios do representante e do representado na representação” (Id., 2011, p. 77) e assim, “o inconsciente produtivo” foi “substituído por um inconsciente” que, por sua vez, apenas sabe “apenas exprimir-se” (Id., 2011, p. 77).

E o que seria esse inconsciente produtivo? Para Deleuze e Guattari, pode-se entender o inconsciente de dois modos: o inconsciente produtivo e o inconsciente expressivo. Enquanto o inconsciente produtivo refere-se ao inconsciente que produz saídas a partir dos elementos provenientes dos investimentos libidinais sobre a ordem econômica e social, o inconsciente expressivo é apenas o inconsciente que se exprime a partir de uma certa estrutura dada. O problema, segundo Deleuze e Guattari, é que ao procurar a estrutura, perdem-se as conexões, fluxos, cadeias, associações, agenciamentos que são produzidas pelo inconsciente (Id., 2011, p. 77).

Para tornar a noção de inconsciente produtivo mais clara, Deleuze e Guattari, apresentam duas características que podem ajudar a compreendê-lo: em primeiro lugar, “a confrontação

direta entre essa produção desejante e a produção social, entre as formações sintomatológicas e as formações coletivas” (Id., 2011, p. 77) e, em segundo lugar, “a repressão que a máquina social exerce sobre as máquinas desejantes e a relação do recalçamento com essa repressão” (Id., 2011, p. 77). Ou seja, entender o inconsciente enquanto produtor de algo equivale a pensar que o inconsciente não é determinado a partir de uma estrutura fixa com a qual se relaciona (como um Édipo) e a partir da qual engendrará saídas diferentes, mas perceber que esse inconsciente produz algo a partir da interação entre desejo (libido) e a produção social. Essa relação afeta o inconsciente e é afetado por ele. Nesse sentido, é possível falar que os sintomas decorrem dessa produção social em relação com o desejo. As formações coletivas, nesse contexto, devem ser consideradas para a compreensão dos sintomas e isso é explicitado melhor quando da segunda característica apresentada pelos autores, a saber, que há um processo de repressão engendrado pela máquina social que investe sobre a libido e o inconsciente recalca essa repressão. Nesse sentido, observa-se que, segundo Deleuze e Guattari, o desejo, a sociedade, os sintomas, a repressão e o recalçamento estão profundamente relacionados e precisam ser considerados no conjunto.

Dito isso, podemos encontrar alguns elementos que são fundamentais para a compreensão de um conceito de política em Deleuze e Guattari.

Em primeiro lugar, é necessário considerar os investimentos libidinais. A compreensão de desejo enquanto produção e não enquanto falta. Para os autores franceses, a “lei dos objetivos parciais” é que “nada falta, nada pode ser definido como uma falta” (Id., 2011, p. 85). Aqui, a referência é a questão da falta do falo ou do medo da castração, que estão imbricados nos processos edipianos⁹. O desejo, para eles, é produção, é investimento. A compreensão dos processos individuais e sociais, dos sintomas, da repressão, recalçamento, libertação etc. não pode dar-se a partir de uma falta ou de um medo de vir a faltar e isso explica-se também, pelo fato de que não são da esfera meramente individual, mas relacionam-se com o investimento da libido sobre o campo social.

Ao desejo nada falta¹⁰. Ele é positividade. O desejo é investimento. E os diferentes processos que ocorrem nos âmbitos individuais e coletivos só podem ser compreendidos a partir dessa positividade do desejo que investe sobre a produção social e os processos de repressão e recalçamento decorrentes desses investimentos bem como, os processos de

⁹ Cf. DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 85-86.

¹⁰ Segundo Deleuze e Guattari: “nada falta, nada pode ser definido como uma falta” (DELEUZE, 2011, p. 85). De acordo com Monique David-Ménard, a posição de Deleuze “consiste em afirmar que ao desejo nada falta, que a busca do prazer não é seu princípio, e que convém substituir a noção de pulsão pela de devir: devir-animal, devir-intenso, devir-imperceptível” (DAVID-MÉNARD, 2014, p. 40)

desinvestimentos do recalçamento das forças repressivas. É nesse ponto, que Deleuze e Guattari apresentam sua tese acerca do ato revolucionário. Para eles, “a força do próprio inconsciente, o investimento do campo social pelo desejo, o desinvestimento das forças repressivas” são as exigências do processo de “libertação” das opressões (Id., 2011, p. 86). Tudo se dá a partir do processo de investimento do desejo, quer os processos de recalçamento, quer os processos de libertação da opressão. Segundo Deleuze, “um único desejo vivo bastaria para explodir o sistema, ou para fazê-lo fugir por um extremo onde tudo findaria por ir atrás e precipitar-se” (Id., 2011, p.448). Não se trata de uma determinação estrutural do tipo edipiano, mas de investimentos libidinais sobre o campo social e a afetação do inconsciente a partir de tais processos.

Em segundo lugar, é preciso considerar os processos grupais. Nesse sentido, Deleuze e Guattari, aproximam-se da análise institucional para compreender os processos individuais que decorrem dos grupos. Segundo Deleuze e Guattari, longe de pensar nos fantasmas individuais a partir dos processos edipianos, há de se considerar que “todos os fantasmas são fantasmas de grupo” (Id., 2011, p. 87). E o que seria um fantasma de grupo? Os autores apresentam tal fantasma a partir do exemplo do espancamento de uma criança ou de crianças: “espanca-se uma criança, crianças são espancadas”, nesse caso, “trata-se, tipicamente, de um fantasma de grupo, no qual o desejo investe o campo social e suas próprias formas repressivas”. Eles estão citando Freud, no texto “Uma criança é espancada”¹¹. Para eles, a cena de crianças espancadas não pode ser compreendida, como em Freud, a partir da encenação individual, mas trata-se de “encenação de uma máquina social-desejante”. Nesse sentido, há de considerar-se “o conjunto e a complementaridade menino-menina, pais-agentes de produção e de antiprodução, tanto em cada indivíduo como no *socius* que preside à organização do fantasma de grupo” (Id., 2011, p. 87).

Para Deleuze e Guattari, embora seja sempre possível ver nas relações individuais algo do pai ou da mãe, essa presença está aí apenas de modo furtivo, “entre os agentes coletivos” (Id., 2011, p. 88). Há Édipo e há relações familiares que atuam sobre o inconsciente, mas esses elementos mesclam-se aos demais elementos do campo social e é aí que se dão as formações dos fantasmas inconscientes.

O que os autores franceses pontuam é que os fantasmas são grupais, mesmo quando individualizados. Mas é preciso considerar então essas duas dimensões dos fantasmas: a dimensão individual, uma vez que é o indivíduo que relaciona-se com os fantasmas e a partir

¹¹ FREUD, Sigmund (1919/1981) - “Pegan a un Niño. Apotación al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales”.

deles e a dimensão grupal, uma vez que, cada fantasma individual é, na verdade, grupal. Contudo, salientam que os fantasmas de grupo são diferentes dos individuais em quatro aspectos. A primeira diferença diz respeito à diferença de natureza entre os dois. Nesse sentido, enquanto o fantasma individual articula-se “sobre dados imaginários”, o “fantasma de grupo” é “inseparável das articulações simbólicas que definem um campo social considerado” (Id., 2011, p. 88). Os autores salientam que, até mesmo “o próprio fantasma individual está inserido no campo social existente, mas que o apreende sob qualidades imaginárias” (Id., 2011, p. 88). Por exemplo, quando o general diz: “que me importa morrer” uma vez que “o Exército é imortal” (Id., 2011, p. 88) temos aí um fantasma individual que está inserido no campo social a partir da imaginação de uma figura do “Exército” como se fosse um ser imortal.

A segunda diferença mostra que, enquanto os fantasmas individuais conferem “imortalidade” à ordem social, os quais provocam “no eu todos os investimentos” de repressão, “superegotização”, castração, resignações-desejos, levando a querer morrer em nome da “ordem” enquanto deseja a morte dos “outros” (estrangeiros), por sua vez, os fantasmas de grupo, em seu “polo revolucionário [...] aparece na potência de viver as próprias instituições como mortais, de destruí-las ou de mudá-las consoante as articulações do desejo e do campo social, fazendo da pulsão de morte [do fantasma individual] uma verdadeira criatividade institucional” (Id., 2011, p. 88-89).

A terceira diferença diz respeito ao sujeito de cada fantasma. Enquanto o individual tem por “sujeito o eu enquanto determinado pelas instituições legais e legalizadas, nas quais ele ‘se imagina’”, por sua vez, o “fantasma de grupo tem por sujeito as próprias pulsões e as máquinas desejantes que elas formam com a instituição revolucionária” (Id., 2011, p. 89). Nesse aspecto, os autores indicam que “a produção social e as relações de produção são uma instituição do desejo, e pela qual os afetos ou as pulsões fazem parte da infraestrutura. Pois elas fazem parte dela, estão presentes nela de todas as maneiras, criando nas formas econômicas tanto a sua própria repressão quanto os meios de romper essa repressão” (Id., 2011, p. 90).

Por fim, na quarta diferença, os autores salientam que “não há fantasma individual”, mas tão somente “dois tipos de grupos, os grupos-sujeito e os grupos-sujeitados” (Id., 2011, p. 90). Esses “dois tipos de grupos estão em deslizamento perpétuo, de modo que um grupo-sujeito está sempre ameaçado de sujeição e um grupo sujeitado pode ser forçado em certos casos a assumir um papel revolucionário” (Id., 2011, p. 90).

A análise institucional concede a Deleuze e Guattari a possibilidade de mostrar que “os afetos e as pulsões fazem parte da infraestrutura” (Id., 2011, p. 90), nesse contexto, eles dizem que é possível “ultrapassar o estéril paralelismo entre Marx e Freud”, justamente ao situar os afetos e pulsões do lado da infraestrutura (Id., 2011, p. 90). Nesse sentido, para os autores, analisar a vida em sociedade não é uma questão de analisar a cultura e a ideologia que permite a dominação de uma classe sobre outra, por exemplo. Eles dizem claramente que “não é uma questão de ideologia”, mas um processo de investimento da libido com relação ao campo social que, por sua vez, “coexiste, embora não coincida necessariamente, com os investimentos pré-conscientes ou com aquilo que os investimentos pré-conscientes ‘deveriam ser’”. Desse modo, é possível, segundo os autores franceses, compreender as motivações que levam “sujeitos, indivíduos ou grupos” a atuarem “contra seus interesses de classe”. Nesse contexto, dizem os autores, “não basta dizer: eles foram enganados, as massas foram enganadas. Não é um problema ideológico, de desconhecimento e ilusão, mas um problema de desejo, e o desejo faz parte da infraestrutura” (Id., 2011, p. 142-143). Deleuze e Guattari, nesse sentido, propõe uma análise social e, portanto, política, que não considere uma “superestrutura” como parâmetro de análise da dominação. A dominação ou a libertação faz parte dos investimentos libidinais sobre o campo social.

De acordo com Deleuze e Guattari,

Os investimentos pré-conscientes ocorrem ou deveriam ocorrer segundo os interesses de classes opostas. Mas os investimentos inconscientes ocorrem segundo posições de desejo e de usos de síntese, que são muito diferentes dos interesses do sujeito individual ou coletivo que deseja. Eles podem assegurar a submissão geral a uma classe dominante, porque fazem passar cortes e segregações num campo social investido precisamente pelo desejo e não pelos interesses (Id., 2011, p. 143).

Dito de outro modo, pensar a sociedade a partir da luta de classes não é suficiente. Uma vez que os processos sociais se dão a partir de investimentos do desejo nesse sentido, “a ideologia, o Édipo e o falo” não podem ser usados como parâmetros de compreensão das causas do fenômeno uma vez que “eles dependem disso, em vez de estarem no seu princípio” (Id., 2011, p. 143). Os processos sociais tratam-se de “fluxos, de estoques, de cortes e de flutuações de fluxos; o desejo está em toda parte em que algo flui e corre” (Id., 2011, p. 143). Somente considerando o desejo é que se tem possibilidade de pensar a sociedade e, conseqüentemente, a política. É justamente aqui que se insere a esquizoanálise. Segundo os autores, o objetivo da esquizoanálise seria “analisar a natureza específica dos movimentos libidinais do econômico e do político, e assim mostrar como o desejo pode ser determinado a desejar sua própria repressão no sujeito que deseja (daí o papel da pulsão de morte na junção

do desejo e do social)” e ressaltam: “Tudo isto se passa não na ideologia, mas muito mais abaixo” (Id., 2011, p. 143-144).

Em decorrência dos investimentos libidinais sobre a realidade social, é possível que exista, por exemplo, “um investimento inconsciente de tipo fascista, ou reacionário” coexistindo “com um investimento consciente revolucionário”. Do mesmo modo, pode acontecer o inverso, embora, segundo os autores, isso seja mais (Id., 2011, p. 144). Nesse contexto, a esquizoanálise, mostra-se como “uma psicanálise política e social, uma análise militante” e isso se dá não por uma generalização do “Édipo na cultura”, mas “porque ela se propõe mostrar a existência de um investimento libidinal inconsciente da produção social histórica, distinto dos investimentos conscientes que coexistem com ele” (Id., 2011, p. 135). Assim, “a esquizoanálise procura desfazer o inconsciente expressivo edipiano, sempre artificial, repressivo e reprimido, mediatizado pela família, para atingir o inconsciente produtivo imediato” (Id., 2011, p. 135-136).

O individual e o social no *Mil Platôs*

Deleuze e Guattari discutem, a partir das obras *O anti-Édipo* e *Mil Platôs*, acerca da micropolítica e do microfascismo. No volume 3 da obra *Mil Platôs*, os referidos filósofos discutem a micropolítica e o microfascismo, partindo da ideia de segmentaridade e da binaridade molar e molecular que, de acordo com suas elucubrações, são basilares para a devida compreensão dos processos de política e de fascismo.

O caminho proposto por Deleuze e Guattari para a compreensão da sociedade contemporânea passa, inicialmente, pela discussão da segmentaridade. Os filósofos defendem que os indivíduos e grupos da sociedade são segmentários e isso não se opõe à ideia de centralidade, uma vez que, nas sociedades, é possível perceber a coexistência de ambas e, será justamente esse ponto que será utilizado para compreender os processos fascistas. A discussão a respeito da segmentaridade passa por dois elementos principais. O primeiro elemento diz que o ser humano é segmentário e que esses segmentos atingem todos os lados, direções e estratos da vida humana, ou seja, todas as experiências humanas, tais como o habitar, o ato de circular ou trabalhar, o ato brincar e qualquer outra ação, desejo, movimento da vida humana é segmentarizado. Isto é, não são provenientes de um centro controlador, mas resultados de agenciamentos diversos (DELEUZE & GUATTARI, 2012, p. 92).

O segundo elemento de discussão, diz respeito às figuras da segmentaridade ou às formas como as segmentaridades apresentam-se. A primeira figura é binária, isto é, a partir de oposições como as classes sociais, sexo, idade etc.. A segunda figura é circular e pode ser percebida, por exemplo, nas preocupações com o grau de abrangência das questões que nos ocupam, por exemplo, questões do bairro, da cidade, do país, do mundo. E, por fim, a terceira figura é linear, onde vários processos acontecem com os mesmos indivíduos, de modo que, quando terminamos um processo, já nos vemos lançados em outro. Nesse contexto, cada segmento diz respeito a um processo, tais como família, escola, profissão etc. sendo que, cada um deles diz respeito a processos diferentes da mesma experiência de existência embora não se confundam. Nesse ponto, é preciso notar que os segmentos se remetem a indivíduos ou grupos diferentes e que também, o mesmo indivíduo ou grupo, pode passar de um segmento a outro. Contudo, as figuras da segmentaridade (binária, circular, linear), podem ser tomadas umas nas outras e também transformar-se mutuamente, de acordo com a perspectiva com que são observadas, isto é, de acordo com o ponto de vista (Id., 2012, p. 92). Dito de outro modo, o mesmo indivíduo ou grupo pode estar no mesmo segmento ou em segmentos diferentes e assim, é possível encontrar cada uma das figuras da segmentaridade. E isso vai depender do modo como enxergamos ou do ponto de vista.

A discussão acerca das segmentaridades é basilar para compreender-se o modo como o sistema político mundial está organizado, a saber, como um “todo global, unificado e unificante”, mas composto de um conjunto de diversos subsistemas os quais apresentam-se justapostos, imbricados e, ordenados de tal modo, que qualquer decisão tomada em uma das compartimentações, implica em mudanças nos demais elementos do conjunto (DELEUZE & GUATTARI, 2012, p. 94). Esta é a política atual que alguns poderiam chamar de política globalizada, só para citar um exemplo.

Outro ponto que Deleuze e Guattari abordam, versa acerca do molar e do molecular. Isso é explicado a partir da ideia das segmentaridades. Para os filósofos, mais do que discutir acerca da distinção entre o segmentário ou o centralizado nas sociedades ditas primitivas ou modernas, é preferível distinguir duas características dessas sociedades, a saber, a flexibilidade ou dureza. Nesse contexto, as sociedades ditas “primitivas” seriam flexíveis enquanto que as sociedades “modernas” seriam duras. Tanto a flexibilidade quanto a dureza, nessas sociedades, perpassariam cada uma das figuras, a saber, a binária, a circular e a linear. Dito de outro modo quer se trate das sociedades com sistemas mais flexíveis quer se trate das sociedades com sistemas mais duros, a análise das mesmas permite perceber que, independente do ponto de vista da análise, as duas características sempre aparecerão. O que

está em primeiro plano na análise social, não é tanto verificar se são segmentarizadas ou centralizadas, mas a flexibilidade ou dureza do seu conjunto (Id., 2012, p. 94).

Pensar as coisas desse modo permite falar em elementos molares e moleculares das sociedades. Ao dizerem que as segmentaridades primitivas são flexíveis e que as segmentaridades das sociedades com Estado (modernas) são duras, os autores estão pensando nos conceitos de molar e de molecular. Para eles, tanto as sociedades quanto os indivíduos destas sociedades são atravessados por ambas ao mesmo tempo (Id., 2012, p. 99). A análise social, nesse sentido, precisa considerar os elementos flexíveis ou duros, isto é, os elementos molares (duros) e moleculares (flexíveis), o ponto de vista das figuras e os subsistemas do conjunto organizado da sociedade. Somente a partir daí, é que se dão as condições para compreender os processos políticos e os desvios que ocorrem, tais como, os fascismos.

É preciso considerar que as características molares e moleculares são distintas entre si, isto é, não se confundem, embora estejam o tempo todo atuando em conjunto nos mesmos indivíduos ou grupos, uma vez que são inseparáveis, coexistindo o tempo todo e passando uma na outra, isto é, relacionando-se de modo contínuo, a partir de diferentes figuras, porém, pressupondo-se mutuamente. Para esclarecer isso, Deleuze e Guattari fazem uma afirmação contundente: “em suma, tudo é político, mas toda política é o mesmo tempo macropolítica e micropolítica” (DELEUZE & GUATTARI, 2012, p. 99). E aqui, chega-se ao centro da discussão. Ao falar de segmentaridades, de dureza e flexibilidade, de molar e molecular, os autores franceses pretendem explicitar o que entendem por política que, na visão de ambos, é, ao mesmo tempo, macro e micropolítica, molar e molecular, dureza e flexibilidade, mais do que centralizado ou segmentário, considerando-se que tudo é feito de segmentos que, por sua vez, podem ser apreendidos sob figuras diferentes e coexistentes entre si.

Poderíamos apresentar alguns exemplos, para facilitar a compreensão da micropolítica. No primeiro exemplo, consideremos as percepções ou sentimentos. Nas percepções ou sentimentos, tem-se uma organização molar e uma segmentaridade dura que permite perceber ou sentir algo definido. Contudo, apesar da dureza dessa organização molar, atua aí todo um conjunto de elementos inconscientes, de afetos, de segmentações delicadas que precisam ser consideradas, uma vez que, cada um desses elementos, que se misturam com as percepções e os afetos, capta coisas diferentes e essas coisas captadas, se distribuem e atuam de modo diferentes. Isso explica o fato de que duas pessoas, na mesma situação, ao mesmo tempo e no mesmo espaço apreendem o acontecimento de maneiras distintas e são afetadas pelo mesmo acontecimento de maneiras distintas. Assim sendo, o que se percebe, ou o que nos afeta, não é algo dado pelo externo em si, mas a relação do exterior com todos os

elementos inconscientes, afetos e segmentações finas que se mesclam com as percepções e sentimentos do que vem do exterior. Nesse sentido, pode-se falar em micropercepções ou “micropolítica da percepção” de todas as coisas, como afetos, conversas etc.. (Id., 2012, p. 99).

No segundo exemplo, consideremos as classes sociais as quais “remetem a ‘massas’” que, por sua vez, possuem movimentos, repartições, objetivos, formas de lutar que são distintas entre si. Nesse contexto, pode-se dizer que “massa” indica uma noção molecular, como segmentação irreduzível da noção de classe que, por sua vez, é molar. Porém, não há como entender as classes sem as massas, uma vez que, ambas pressupõem-se mutuamente, contudo, “sua pressuposição recíproca não impede a diferença do ponto de vista, de natureza, de escala e de função” (DELEUZE & GUATTARI, 2012, p. 99). Acreditamos, que esse exemplo das classes sociais ajuda a alargar a compreensão de micropolítica, uma vez que mostra que a luta de classes nunca pode ser analisada de modo simples uma vez que considera todos os elementos moleculares que estão imbricados na mesma. Desse modo, os movimentos sociais de classe são distintos em relação ao tempo, espaço, composição etc. Assim sendo, a própria organização da classe não pode ser unificada de modo totalizante, uma vez que são perpassadas por atores sociais distintos. Nesse sentido, o modo como a luta é organizada em determinado espaço e tempo é contextual e não pode ser aplicado de modo universal. Cada luta social é única, uma vez que as massas, que compõem as classes, são distintas.

Como vimos, quer nos afetos e percepções quer nas classes sociais, existem diferentes elementos que se relacionam de maneiras distintas e que, por isso mesmo, permitem respostas diferentes às ações praticadas. Nesse sentido, requerem uma capacidade de análise muito mais complexa do que pensar apenas em grandes conjuntos molares. Dito isso, pode-se pensar na ideia de burocracia do Estado que, embora possa ser considerada como segmentaridade dura, com suas compartimentações, chefias e centralizações, são perpassadas por segmentos moleculares que a tornam flexível, de modo que as repartições se comunicam entre si, fazendo a maleabilidade daquilo que tinha-se como dureza. É nesse contexto que se pode pensar, por exemplo, na dissolução das barreiras burocráticas e na fragmentação da figura dos chefes em microfiguras, impossíveis de serem reconhecidas, identificadas, discernidas, centralizadas. Instala-se todo um regime de microfiguras que atuam na função de chefia, mas que normalmente não são consideradas assim, porque são imperceptíveis, embora seus efeitos sejam apreendidos. É aqui que se podem reconhecer os processos fascistas. São processos que se instalam, sob o viés do regime molecular, mas não se confundem com os regimentos molares e sua centralização (Id., 2012, p. 100), assim, embora seus efeitos não passem

despercebidos, a base desses efeitos, como um Corpo sem Órgãos, não é facilmente identificável.

Para Deleuze e Guattari, é errôneo identificar o fascismo com o conceito de Estado totalitário. Em primeiro lugar porque, segundo eles, nem todos os Estados totalitários tenham sido fascistas, como exemplo, citam a ditadura estalinista ou ditaduras militares. Em segundo lugar, e mais importante, porque o conceito de Estado totalitário trata de segmentaridade dura e assim, só pode ser analisado sob o viés macropolítico, enquanto que o fascismo não pode ser separado das segmentaridades molares, “que pululam e saltam de um ponto a outro, em interação, antes de ressoarem todos juntos no Estado nacional-socialista” (DELEUZE & GUATTARI, 2012, p. 100).

Nesse contexto, não há como identificar um tipo único de fascismo, uma vez que os fascismos são diversos, o que se permite falar em microfascismos. Os movimentos fascistas apresentam-se como fascismo rural ou fascismo de cidade, fascismo de bairro, fascismo de jovens ou fascismo de ex-combatentes, fascismo de esquerda ou de direita, além de fascismo de casal ou de família, fascismo de escola ou de repartição e tantos outros que poderíamos acrescentar a essa lista. Para os filósofos franceses, “cada fascismo se define por um microburaco negro que vale por si mesmo e que comunica com os outros, antes de soar um grande buraco negro central generalizado” que, só podem ser identificados como fascismo quando existe uma “Máquina de Guerra” instalada em cada microburaco (Id., 2012, p. 100s), ou seja, embora sejam distintos, cada microburaco sente-se integrado dentro de algo maior, de uma guerra maior e cada microburaco instala a sua própria “máquina de guerra” e isso permite a dominação total num Estado centralizado, como o “Estado nacional-socialista” que, embora faça ressoar os microfascismos, não os reduz a si.

O fascismo, como vimos, compõe-se de microfascismos e é justamente a existência dos microfascismos, dos nichos, das máquinas de guerra instaladas em cada buraco negro do microfascismos, que dá sustentação ao Estado nacional fascista e seus líderes, uma vez que é, por meio de cada microfascismo, que o Estado nacional pode atuar sobre as massas. Nesse sentido é possível dizer que o que torna o estado fascista ou o líder fascista capazes de penetrar em todas as células da sociedade é a segmentaridade molecular, maleável, que atua como fluxo e assim, atinge cada estrutura celular da sociedade (Id., 2012, p. 101). Dito de outro modo, o que permite a existência do fascismo é que ele consegue atingir e atuar sobre as massas que, aparentemente desorganizadas, recebem o fluxo dos ideais fascistas, pulverizados em diferentes movimentos, como nichos do fascismo, ou seja, o microfascismo. É justamente esse, o ponto que torna o fascismo perigoso uma vez que se trata de “uma potência

micropolítica ou molecular” que atua sobre as massas e é o próprio “movimento de massa” como “um corpo canceroso mais do que um organismo totalitário” (Id., 2012, p. 101).

Alguns exemplos, apresentados pelo cinema americano podem ajudar a compreender o microfascismo: o fascismo de bando, o fascismo de gangue, o fascismo de seita, e tantos outros. Ponto comum de todos eles é que não poupam ninguém, mas recebem a adesão das massas que, apesar de não desejarem a própria repressão, serem enganadas pelas ideologias ou serem passivas diante do poder, são perpassadas por “agenciamentos complexos que passam por níveis moleculares, microformações, que moldam de antemão as posturas, as atitudes, as percepções, as antecipações, as semióticas etc.” (DELEUZE & GUATTARI, 2012, p. 101) e certamente, aqui se encontra um viés de análise da contemporaneidade que não exija necessariamente ou mesmo que seja excludente das noções de verdade ou de pós-verdade.

Como é possível perceber, de acordo com Deleuze e Guattari, os agenciamentos atuam nos grupos e indivíduos de tal modo que existe toda uma cadeia de elementos molares, na maioria das vezes inconscientes, que são flexíveis, moleculares e que se insinuam nos processos individuais ou grupais de modo a afetar suas relações. E isso acontece o tempo todo não importa quais sejam as relações. O exemplo analisado do fascismo é apenas um, no conjunto de vários outros exemplos que podem ser citados.

Deleuze e Guattari analisam, por exemplo, as bandeiras que determinados grupos sociais levantam. Para eles, a força revolucionária do movimento está apenas na sua gênese, isto é, no momento em que o movimento começa a ser pensado. A partir daí, o movimento começa a ser reificado e transforma-se em nova estrutura. É como se aquilo que se levanta para provocar a transformação tornasse o seu objetivo impossível na sua própria raiz genética, uma vez que, já nos seus primórdios, reifica-se a partir de desejos, em grande parte não-conscientes e que insinuam-se, expressam-se de forma indireta, afetando o resultado do movimento, uma vez que já nasce comprometido com determinada visão, com determinados objetivos, métodos, grupos etc. por meio de agenciamentos maquínicos que atuam, embora nem sempre sejam percebidos.

Considerações finais

À guisa de conclusão, podemos dizer que, diante de tudo o que foi exposto até aqui, podemos perceber que Deleuze e Guattari pensaram a política a partir da esquizoanálise que,

por sua vez, apresenta-se como uma análise social que considera as estruturas de agenciamento maquínico em detrimento da análise estrutural. Somente assim, ter-se-iam condições, segundo eles, de pensar o acontecimento sem esperar que o acontecimento provocasse alguma resposta. A tarefa da esquizoanálise, de certo modo, seria dar-se conta dos mecanismos inconscientes, que são mecanismos de linguagem e que se insinuam em tudo o que se pensa, defende, postula, organiza etc.

Referências bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. 6.ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

DAVID-MÉNARD, Monique. *Deleuze e a psicanálise*. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. 1.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

DELEUZE, Gilles. *A Ilha Deserta: e outros textos*. Tradução de David Lapoujade. São Paulo: Iluminuras, 2006.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2015.

DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Felix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. 2.ed. São Paulo: Editora 34, 2011

DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Felix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 3*. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. 2.ed São Paulo: Editora 34, 2012.

FREUD, Sigmund, “Pegan a un Niño. Apotación al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales”. In: *Obras Completas*, vol. III. Madri, Biblioteca Nueva, 1981.

MARX, Karl. *Grundrisse*. Tradução de Mario Duayer. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.