



**Vinícius Armele dos Santos Leal**

**Delírio e o avesso do internacional:  
uma ontologia deleuziana sobre a política mundial**

**Tese de Doutorado**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Relações Internacionais pelo Programa de Pós-graduação em Relações Internacionais do Instituto de Relações Internacionais da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - PUC-Rio.

Orientadora: Prof. Monica Herz

Co-orientador: Prof. Adamo Boucas Escossia da Veiga

Rio de Janeiro,  
Abril de 2024



## **Vinícius Armele dos Santos Leal**

### **Delírio e o avesso do internacional: uma ontologia deleuziana sobre a política mundial**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Relações Internacionais pelo Programa de Pós-graduação em Relações Internacionais do Instituto de Relações Internacionais da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo:

**Prof. Monica Herz**

Orientadora  
Instituto de Relações Internacionais – PUC-Rio

**Prof. Adamo Boucas Escossia da Veiga**

Co-orientador  
Faculdade de Educação – UFRJ

**Prof. Paula Orrico Sandrin**

Instituto de Relações Internacionais – PUC-Rio

**Prof. James Casas Klausen**

Instituto de Relações Internacionais – PUC-Rio

**Prof. Acácio Augusto Sebastião Júnior**

Departamento de Relações Internacionais – UNIFESP

**Prof. Cesar Kiraly**

Departamento de Ciência Política – UFF

Rio de Janeiro, 10 de abril de 2024

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador

### **Vinícius Armele dos Santos Leal**

Graduou em Relações Internacionais pela Universidade Federal Fluminense em 2016 e obteve seu título de mestre em Estudos Estratégicos da Defesa e da Segurança pela mesma universidade em 2018.

Ficha Catalográfica

Leal, Vinícius Armele dos Santos

Delírio e o avesso do internacional: uma ontologia deleuziana sobre a política mundial / Vinícius Armele dos Santos Leal ; orientadora: Monica Herz ; co-orientador: Adamo Boucas Escossia da Veiga. – 2024.

306 f. : il. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Instituto de Relações Internacionais, 2024.

Inclui bibliografia

1. Relações Internacionais – Teses. 2. Delírio. 3. Ontologia. 4. Deleuze. 5. Identidade. 6. Afetos. I. Herz, Monica. II. Veiga, Adamo Boucas Escossia da. III. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Instituto de Relações Internacionais. IV. Título.

CDD: 327

Para as minhas forças vitais,  
Isis Maria e Santiago

## Agradecimentos

Escrever esta tese foi difícil e angustiante. Enfrentei uma pandemia com um fascista no poder, enquanto realizava um doutorado completamente virtual e solitário. Um medo incompreensível me assombrava constantemente diante do absurdo que era fazer um doutorado nessas condições. Sobrevivi a crises constantes de ansiedade e depressão. Pensei em acabar com tudo algumas vezes. Vi amigos que tentaram. Sem dúvida, o adoecimento mental foi a principal marca que vivenciei nesses anos. Por isso posso dizer que é uma felicidade dizer que finalmente acabou.

Primeiramente, o principal agradecimento vai à Isis. Minha deusa, bruxa, feiticeira. Obrigado por me fazer acreditar novamente na vida. Desde que eu te conheci, o significado de amor mudou para mim. Sua alegria me orientou nos momentos mais turbulentos; mesmo quando eu estava à beira de desistir, você sempre conseguia me dar sentido. Sem você, esta tese não existiria. Você é a minha companheira da vida, a minha primavera de todas as manhãs.

À Andrea, minha mãe, minha heroína e meu porto seguro, ao Venâncio, meu querido “nâncio” e pai, à Thiago e Ezaine, aos meus avós, Angélica e Ailton, minha amada família, que sempre estiveram ao meu lado, fazendo tudo por mim e acreditando em meus sonhos até aqui. Eu nunca teria conseguido sem vocês. Obrigado pelo amor incondicional. À Kátia, Isabela e Derly, a vida me deu um presente enorme por ter me permitido entrar para a sua família.

À Monica, por ter aceitado esta orientação delirante, agradeço por abrir meus olhos para os estudos críticos de segurança e confiar em mim. Ao Ádamo, um agradecimento especial. A linguagem falha em descrever o que sinto por toda a generosidade dedicada a este projeto. De veterano na graduação da UFF a orientador no doutorado na PUC, meu eterno obrigado, mestre jedi.

À Paula, por me introduzir à psicanálise e me acompanhar desde o início deste projeto, mesmo quando ainda se tratava dos coletes amarelos, e ao Jimmy, obrigado por terem sido chefes maravilhosos durante a minha passagem pela Contexto Internacional e por me ensinarem tanto durante o doutorado. Ao Acácio, que me acompanha desde o mestrado e cujas aulas sobre Foucault e segurança sempre foram inspiradoras e contagiantes para anarquizar meu pensamento. À Cesar Kiraly, pela gentileza de prontamente aceitar participar da banca de defesa desta tese. Talvez você não se lembre, mas minha turma da graduação nunca superou que você escolheu lecionar “Cartas Persas” do Montesquieu.

A todos meus amigos, especialmente à Janot, Thaian, Ingrid e Hery, pela amizade e por todas as conversas até aqui, por terem me acompanhado nessa longa jornada desde o início, sobretudo nos momentos mais difíceis.

Este estudo foi financiado em parte pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código Financeiro 001.

## Resumo

Armele, Vinícius; Herz, Monica (Orientadora). Da Veiga, Ádamo (Co-orientador). **Delírio e o avesso do internacional: uma ontologia deleuziana sobre a política mundial**. Rio de Janeiro, 2024. 306p. Tese de Doutorado - Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Diante das incertezas decorrentes do declínio da ordem liberal pós-Guerra Fria, a disciplina de Relações Internacionais busca rearticular as subjetividades em meio a uma ordem global em transformação. A interconexão entre a vida subjetiva pessoal e a vida subjetiva social torna-se evidente ao considerarmos como os afetos influenciam as decisões políticas, moldam a percepção da verdade e contribuem para a construção da realidade. Ao explorarmos as relações internacionais à luz da interseção da evolução da psiquiatria, podemos observar como o evento da loucura não se reduz a um acontecimento isolado em um indivíduo. Gilles Deleuze e Félix Guattari, na obra *O Anti-Édipo*, propõem que, sob cada sociedade, existe um vasto fluxo de natureza libidinal-inconsciente que constitui o delírio da sociedade como um todo. Eles concebem o delírio como a matriz geral de todo investimento social inconsciente, sugerindo uma relação intrínseca entre loucura e pensamento. Influenciado por esse sistema de pensamento, propomos, nesta tese, uma alternativa à concepção ortodoxa da identidade reduzida a um Eu no campo das relações internacionais. Aquilo que denominamos como uma ontologia essencialista (*essence*), substituindo-a por uma ontologia imanente deleuziana, entendida como uma ontologia do sentido (*sens*). A loucura é aqui concebida não como uma condição individual, mas como uma metodologia, uma teorização pós-humana que enfatiza os processos de devir e diferenciação, considerando todos os corpos, humanos e não humanos, em um jogo constante, fluido e relacional. Dessa forma, tomando o delírio como método, procuramos questionar a natureza das relações internacionais, oferecendo uma crítica aos pressupostos ontológicos do conceito de “internacional” que estabelece uma ontologia estatista vinculada ao “axioma de Westfália”. Propomos a necessidade de confrontar estruturas baseadas em identidades, revelando como o pensamento ocidental moderno moldou modos de

pensamento e categorias nas RI. Sugerimos uma reestruturação da identidade e da diferença por meio de uma ontologia do desejo e das linhas imanentes, fundamentais para uma “teoria generalizada dos fluxos” nas RI, inspirada na filosofia da diferença de Deleuze e Guattari. Por fim, a importância de tal movimento seria dada pela exploração da chamada “virada afetiva” nas humanidades e ciências sociais, introduzindo a cartografia esquizoanalítica como método de pesquisa. Esta abordagem oferece uma crítica especulativa à ontologia ortodoxa das Relações Internacionais e propõe uma reestruturação ontológica baseada em Deleuze e Guattari, buscando, assim, uma compreensão relacional dos agenciamentos internacionais.

### **Palavras-chave**

Delírio; Ontologia; Deleuze; Identidade; Afetos; Relações Internacionais.

## Abstract

Armele, Vinícius. Herz, Monica (Orientadora); Da Veiga, Ádamo (Co-orientador). **Delirium and the upside down of the international: a deleuzian ontology upon world politics**. Rio de Janeiro, 2024. 306p. Tese de Doutorado – Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Given the uncertainties arising from the decline of the post-Cold War liberal order, the discipline of International Relations seeks to rearticulate subjectivities amid a changing global order. The interconnection between personal subjective life and social subjective life becomes evident when we consider how affects influence political decisions, shape the perception of truth, and contribute to the construction of reality. By exploring international relations through the intersection of the evolution of psychiatry, we can see how the event of madness is not reduced to an isolated event in a single individual. Gilles Deleuze and Félix Guattari, in *The Anti-Oedipus*, propose that underneath every society there is a vast flow of libidinal-unconscious matter that constitutes the delirium of society. They understand delirium as the general matrix of all unconscious social investment, suggesting an intrinsic relationship between madness and thought. Influenced by this system of thought, we propose in this thesis an alternative to the orthodox conception of identity reduced to an “I” in the field of international relations. What we call an essentialist ontology (*essence*), replacing it with a Deleuzian immanent ontology, understood as an ontology of meaning (*sens*). Madness is conceived here not as an individual condition, but as a methodology, a post-human theorization that emphasizes the processes of becoming and differentiation, considering all bodies, human and non-human, in a constant, fluid, and relational process. In this way, taking delirium as a method, we seek to question the nature of international relations, offering a critique of the ontological presuppositions of the concept of “international”, which establishes a statist ontology linked to the “axiom of Westphalia”. We propose the need to confront identity-based structures, revealing

how modern Western thought has shaped modes of thought and categories in IR. We suggest a restructuring of identity and difference through an ontology of desire and immanent lines, fundamental to a "generalized theory of flows" in IR, inspired by Deleuze and Guattari's philosophy of difference. Finally, the importance of this movement would be given by the exploration of the so-called "affective turn" in the humanities and social sciences, introducing schizoanalytic cartography as a research method. This approach offers a speculative critique of the orthodox ontology of International Relations and proposes an ontological restructuring based on Deleuze and Guattari, seeking a more relational understanding of international assemblages.

## **Keywords**

Delirium; Ontology; Deleuze; Identity; Affects; International Relations.

## Sumário

<b>Introdução .....</b>	<b>14</b>
<b>1. Multiplicidade, racialidade e o imaginário internacional .....</b>	<b>34</b>
1.1. (Re-)conceituando o internacional .....	42
1.2. O mito fundador da disciplina e seus compromissos ontológicos ..	47
1.3. As Relações Internacionais no cárcere da Ciência Política .....	58
1.4. A prisão da colonialidade moderna .....	63
1.5. A questão da diferença nas Relações Internacionais .....	73
1.6. A metafísica ordenada, ou a vontade de negar o internacional .....	79
<b>2. O problema da identidade e da diferença nas Relações Internacionais..</b>	<b>90</b>
2.1. Os usos da identidade.....	97
2.2. Revisitando a identidade nas Relações Internacionais .....	102
2.3. A centralidade da falta na constituição do sujeito .....	108
2.4. O pós-estruturalismo das RI e a ordem social ou simbólica.....	113
2.5. Repensando ontologicamente a identidade nos estudos internacionais .....	118
<b>3. A ontologia de Gilles Deleuze: uma metafísica relacional .....</b>	<b>127</b>
3.1. A Outridade como falta.....	135
3.2. Fazendo a diferença: o método de divisão e a subversão do platonismo .....	139
3.3. O <i>a-fundamento</i> : Deleuze, Kant e a teoria das ideias imanentes	148
3.4. Deleuze e a questão da ontologia: uma ontologia do sentido.....	155
3.5. Uma teoria generalizada dos fluxos e o método microssociológico .....	165
3.6. O desejo como processo de produção .....	178

<b>4. A vida psíquica do fluxo de afetos .....</b>	<b>190</b>
4.1. A virada afetiva .....	197
4.1.1. <i>Em direção a uma nova epistemologia .....</i>	<i>201</i>
4.1.2. <i>Espinosa e a síntese corpo e mente para o pensamento político .....</i>	<i>211</i>
4.1.3. <i>O afeto a partir de uma perspectiva pós-humanista.....</i>	<i>214</i>
4.2. A lógica dos afetos .....	219
4.2.1. <i>A “autonomia” do afeto.....</i>	<i>223</i>
4.2.2. <i>O afeto como potência .....</i>	<i>226</i>
4.2.3. <i>Gilbert Simondon: individualização e transindividual.....</i>	<i>229</i>
4.3. A cartografia esquizoanalítica.....	239
4.3.1. <i>A bússola obsoleta: a cartografia de Fernand Deligny.....</i>	<i>241</i>
4.3.2. <i>Cartografias e máquina desejanter.....</i>	<i>246</i>
4.3.3. <i>A geofilosofia do pensamento e o sujeito edipianizado.....</i>	<i>254</i>
<b>5. Considerações finais: todo delírio é racial.....</b>	<b>268</b>
<b>6. Referências bibliográficas .....</b>	<b>291</b>

## **Lista de figuras**

Imagem 1. Monoblet, novembro de 1976: mapa de fundo e decalque .....244

Imagem 2. Monoblet, novembro de 1976: decalque sem mapa de fundo..... 245

*Por muito tempo achei que a ausência é falta.  
E lastimava, ignorante, a falta.  
Hoje não a lastimo.  
Não há falta na ausência.  
A ausência é um estar em mim.*

Carlos Drummond de Andrade, *Ausência* In: *Corpo*, 2002: 17

Esse assunto interessa às almas sensíveis visto que dele depende o destino da classe mais infeliz; porém, não é menos interessante para o poderoso e o rico, já que *a segurança de seus gozos é sempre inversamente proporcional aos sofrimentos e aos maus costumes do povo*

Cabanis, *Observations sur les hôpitaux*, 1790 *apud* Castel, 1978, grifos nosso.

As pessoas só têm charme em sua loucura, eis o que é difícil de ser entendido. O verdadeiro charme das pessoas é aquele em que elas perdem as estribeiras, é quando elas não sabem muito bem em que ponto estão. Não que elas desmoronem, pois são pessoas que não desmoronam. Mas, se não captar aquela pequena raiz, o pequeno grão de loucura da pessoa, não se pode amá-la. Não pode amá-la (...). Aliás, todos nós somos um pouco dementes. Se não se captar o ponto de demência de alguém... Ele pode assustar, mas, quanto a mim, fico feliz de constatar que o ponto de demência de alguém é a fonte de seu charme.

Deleuze, Gilles, *L'Abécédaire de Gilles Deleuze: F comme Fidélité*, 2020

## Introdução

Em 21 de janeiro de 1793, segunda-feira, morre o último rei da França. Ora, *o corpo do rei*, como se sabe, é *duplo*. Ao corpo mortal, profano, corresponde o corpo sagrado, símbolo dinástico da monarquia de direito divino. “A nação não se corporifica na França. Ela reside inteiramente na pessoa do rei”, anotava Luís XIV, ideia resumida pelo mais célebre – e apócrifo – “O Estado sou eu”. O rei é um indivíduo dotado de uma função que o transcende e que, todavia, está inscrita num corpo, inviolável e inalienável, princípio, aliás, que a Constituição de 1791 avalizou. Atentar contra o rei é atentar contra a França, razão pela qual os regicidas merecem sempre os mais terríveis suplícios – o esquartejamento de Damiens está ainda em todas as memórias. No entanto, é a esse princípio intocável que a guilhotina desfere um golpe fatal ao separar a cabeça do corpo do Estado, através da degola de Luís XVI. O cutelo que cai, nesse dia, excede sua missão ordinária e ilustra seu poder metafórico, mostrando, graças a uma imagem instantânea acompanhada de um jorro de sangue, a queda, num cesto, de um regime político plurissecular. *O corpo real e o corpo simbólico são um só*: a guilhotina hipostasia os dois corpos do rei por esse desmembramento na cena pública do patíbulo, que dá um fim definitivo à tirania. A multidão, que até então clamava à morte de um monarca “O rei está morto! Viva o rei!”, aclama a decapitação de Luís, o último, ao grito de “Viva a República! Viva a Nação!”. Alguns molham no sangue real a lâmina de um sabre, a ponta de uma baioneta, um lenço, a fim de regenerar a nação e sagrar o nascimento da República, daí por diante homologada pelo espetáculo propriamente assombroso de um *corpo sobrenatural de repente dividido* (Murat, *O homem que se achava Napoleão*, 2012: 50-51, grifos nosso).

A historiadora francesa Laure Murat, por meio de uma meticulosa pesquisa em arquivos hospitalares franceses, oferece uma narrativa impressionante sobre como os eventos revolucionários na França, especialmente a guilhotina e o período do Terror, influenciaram os delírios dos indivíduos entre 1789 e 1871. Ela revela de que maneira a guilhotina tornou-se um tema recorrente nos devaneios dos alienados, um delírio comum, penetrando profundamente na imaginação coletiva. A guilhotina, longe de ser apenas um instrumento físico, transformou-se em uma “realidade cotidianamente representada, contada, entoada nas ruas pela canção popular” (2012: 53). Casos frequentes eram registrados de pessoas internadas que afirmavam terem sido decapitadas e agora portavam outra cabeça. Surge, assim, uma contiguidade semântica e fantasmática entre a guilhotina e a loucura, extrapolando as meras nuances da expressão “perder a cabeça”.

A guilhotina, concebida como a “máquina moderna, engendrada pelas leis da geometria e da gravitação”, representou uma forma de execução igualitária e democrática que rompeu com o sistema hierarquizado das penas do Antigo Regime. Embora a França não tenha sido a inventora desse método de execução, ela foi responsável por modificá-lo em uma escala de produção notável, introduzindo a

morte na era da técnica serializada (2012: 54). Laure Murat destaca que, entre março de 1793 e agosto de 1794, aproximadamente 17 mil pessoas foram executadas na França, sendo de 2.600 a 3 mil pessoas apenas em Paris, resultando em uma média de cinco execuções diárias na nova capital. A guilhotina, enquanto fenômeno político-cultural, suscitou intensos debates sobre a condição moral, política e metafísica do indivíduo. O destaque recai sobre o fato de que o indivíduo é, precisamente, aquele que não pode ser dividido, é indivisível. A morte do indivíduo, isto é, *a destruição do eu*, não se daria de forma simultânea a seus músculos e nervos (2012: 57-58). Não por acaso, a história da medicina acompanhou a história da guilhotina. Segundo Murat, a medicina foi a “disciplina instrumental, organizadora e comentadora, que arbitra sobre a vida e a morte” (2012: 58). Desde o início, a medicina estabeleceu o que constituía o suplício, questionando se a morte do condenado deveria ser indolor e, entre a consciência e a carne, exploraram o conceito de um “eu” dividido. É a partir desse contexto que nascerá a medicalização da loucura e, posteriormente, a criação do que viria a ser denominado como psiquiatria em 1842.

O nascimento da psiquiatria coincide exatamente com a invenção da guilhotina [...]. Por distantes que possam ser a atenção dada aos loucos e a decapitação dos inimigos da Revolução, a elaboração de uma disciplina de cuidados médicos e a fabricação de uma máquina de morte, a psiquiatria e a guilhotina se preocupam com a relação da cabeça e do corpo, com sua ligação ou seu divórcio, com a integridade do eu e da consciência. Ambas foram concebidas e engendradas pela corporação médica, ambas participam de um projeto político destinado a reformar a humanidade e a sanear a sociedade (Murat, 2012: 59-60)

Desse ponto de vista, conforme observado por Robert Castel (1978), podemos compreender a transformação do estatuto do louco na problemática moderna da loucura. Até a Revolução Francesa, as responsabilidades pelo sequestro dos insanos eram compartilhadas entre o poder judiciário e o poder executivo. No entanto, a partir da promulgação da lei sobre os alienados em 30 de junho de 1838, testemunhamos a primeira grande medida legislativa que reconhece o direito de assistência e atenção para uma categoria de indigentes ou de doentes. O processo gradual de metamorfose da loucura para a categoria de “doença mental” é objeto de análise intrincada no cenário das gramáticas do poder, ganhando destaque com o advento da modernidade. Michel Foucault, em sua obra *História da Loucura* (2019), meticulosamente delineou esse processo epistemológico. Tal transformação

proporcionou as condições necessárias para o surgimento das positivities inerentes às ciências clínicas do domínio “mental” – um campo singularizado de intervenção e conhecimento. Foucault desvela como esse processo epistemológico se fundamenta na internalização de dispositivos morais, os quais moldam e direcionam a compreensão da loucura. A narrativa que se desenha é uma de exclusão, delineando as bases para o surgimento de critérios de normalidade. Foucault, em seu prefácio à primeira edição do livro, destaca como essa exclusão é fundamental para a posterior estabelecimento de normas, estabelecendo o que é considerado normal no âmbito do “mental”:

Poderíamos fazer uma história dos *limites* – desses gestos obscuros, necessariamente esquecidos desde que realizados, através dos quais uma cultura rejeita algo que será para ela o Exterior; e, ao longo de sua história, esse vazio profundo, esse espaço branco graças ao qual ela tanto se isola quanto designa seus valores. Pois tais valores, ela os recebe e os mantém na continuidade de sua história; mas nessa região a respeito da qual gostaríamos de falar, ela exerce suas escolhas essenciais, ela opera a divisão que lhe fornecerá o rosto de sua positividade; lá se encontra a espessura originária a partir da qual ela se forma (2001: 189, tradução nossa).

Foucault sugere que a história da razão moderna é, essencialmente, uma narrativa delineada pelos seus próprios limites. O autor aponta para a relação entre razão e desrazão como uma dimensão singular da cultura ocidental, uma vez que essa dinâmica delinea o que deve ser considerado seu absoluto exterior, enquanto simultaneamente não se reconhece como tal. Nesse contexto, pela primeira vez, observa-se a implementação de um dispositivo de auxílio, marcado pela criação de um novo espaço, o asilo. Paralelamente, surge a constituição de um corpo inaugural de médicos-funcionários, representando um novo “saber especial”. Esses eventos marcam não apenas uma evolução prática no tratamento da desrazão, mas também simbolizam a emergência de um conhecimento específico, destacando-se como elementos fundadores dessa nova fase na história da razão e da loucura.

A loucura colocou um desafio à sociedade nascida nas convulsões da queda do Antigo Regime. E a sociedade o aceitou porque estava em jogo a credibilidade de seus princípios e do equilíbrio de seus poderes. Negócios burgueses e sérios de ordem, de justiça, de administração, de finanças, de disciplina, de polícia e de governo, nos quais o *patos* da loucura seria propriamente deslocado. Os debates em que o louco era objeto só colocaram em cena os “responsáveis” encarregados de controlá-lo (Castel, 1978: 16, grifo do autor).

A nova orientação em relação à loucura, iniciada antes da queda do Antigo Regime, começa pela supressão do arbítrio real e a transferência e delegação dos

poderes para a Justiça, a administração de distrito e a medicina. O louco, antes encarcerado sem qualquer processo, transforma-se agora em um cidadão a ser avaliado e um doente a ser medicado. O Dr. Philippe Pinel, o pioneiro da psiquiatria francesa, desempenhou um papel crucial ao fazer a obra “moderna” de racionalizar e dessacralizar o obscurantismo do Antigo Regime, que orbitava em torno de uma “vida mística”. Após sua experiência nos hospitais de Belhomme e Bicêtre, Pinel, em sua dissertação *Observações sobre a mania, para servir à história natural do homem*, considerado o documento fundador da psiquiatria francesa de 1794, descreve pela primeira vez o que é a loucura. A loucura é “basicamente, uma doença da sensibilidade cujas causas devem ser buscadas nos tormentos da existência – luto, desespero, ciúme, amor à glória, excesso de estudos ou de devoção”, afirmaria Pinel (Murat, 2012: 74).

Essa perspectiva representa uma mudança notável no entendimento da loucura. Sob a influência de Pinel, a loucura deixa de ser vista como uma maldição ou fatalidade que corrompe o espírito, passando a ser interpretada como uma afecção momentânea, enraizada nas paixões, capaz de acometer qualquer pessoa saudável. A loucura, portanto, é considerada *curável*. Surge, assim, uma significativa mudança de uma concepção kantiana da loucura como o Outro da razão para uma visão hegeliana, na qual a loucura é vista como um “desarranjo do espírito” em que a razão permanece presente apesar da doença física (2012: 74). Segundo Murat, “os loucos não deliram continuamente, nem em relação a todos os objetos, mas conservam um substrato de razão que o médico deve procurar despertar” (2012: 75). Esse é o cerne do tratamento moral de Pinel, que buscava reprimir a loucura sem recorrer à violência física, visando romper, domar e submeter o indivíduo.

Contudo, ao considerarmos a interseção da evolução da psiquiatria com a história política internacional, é evidente que a causalidade da loucura não se reduz a um acontecimento isolado. A história política do mundo exerce influência na determinação das causas e origens de um determinado fenômeno e de seus delírios. Nesse sentido, tomando de empréstimo a expressão de Murat (2012), não seria talvez o caso de perguntarmos: seria concebível que a história da loucura não levasse em conta a loucura da própria história mundial? Em 1840, durante o retorno

das cinzas de Napoleão à França, quatorze indivíduos dão entrada no hospital de Bicêtre acreditando ser o imperador. Nesse contexto, observamos uma *onda de delírios* de grandeza que espalha Napoleões pelos asilos do país, e pelo mundo<sup>1</sup>. Assim, evidencia-se uma correlação entre os transtornos de uma sociedade e a marcha de seus espíritos, entre os acontecimentos históricos e nossos delírios individuais. A observação desses eventos levanta a possibilidade de que nossos delírios não sejam tão individuais quanto comumente acreditamos. Podemos ver uma relação entre a construção intelectual da loucura se desvelando intrincadamente às suas relações com a história política internacional, uma vez que a cura para a epidemia de loucura provocada pela revolução se delineia:

Para além da simples constatação de um impacto da história sobre seus atores, suas testemunhas e suas vítimas, a questão reside, de fato, nos discursos produzidos e numa glosa que vai se inflar, durante o século XIX, sobre as relações entre opiniões políticas e distúrbio mental. Do adversário bonapartista ao monomaniaco que sonha com um destino imperial, com olhos fixos no horizonte e a mão no colete, do insurreto ao demente cujo furor anarquista convém conter com camisa de força, da incendiária à histérica, a fronteira é muitas vezes estreita. Seria o louco, por essência, o opositor? Onde está esse opositor sistematicamente considerado louco? (Murat, 2012: 23).

As relações internacionais, assim, emerge como um componente crucial na etiologia dos delírios, levantando a questão fundamental: qual é exatamente o papel desempenhado por ela nesse contexto? Trata de perguntarmos *como se deliram as relações internacionais?* É neste ponto que devemos direcionar nossa atenção com minúcia. Após os mandatos presidenciais de Trump e Bolsonaro, o crescimento da extrema direita na Europa, na América Latina e na Ásia, após passarmos pela pandemia do Covid 19, os modos de vida humanos que incidem no atual nível de desequilíbrios ecológicos que ameaçam a vida no planeta Terra, histórias de

---

<sup>1</sup> Antoine de Tounens, nascido em 1825, foi um advogado francês que, após a morte de Napoleão III, sucumbiu a delírios imperialistas em um cenário de instabilidade política e social na França. Em 1860, embarcou para a Araucânia, no sul do Chile, onde autoproclamou-se imperador da Patagônia sob o título de “Orélie-Antoine I”. A escolha estratégica da Patagônia, uma região remota no sul do Chile, revelou a natureza fantasiosa de seus delírios de grandeza. Essa área era habitada pelos Mapuche, um povo indígena com uma rica história e tradições. Os Mapuche, historicamente conhecidos por sua resistência às incursões coloniais espanholas e, posteriormente, chilenas, viram em Tounens não apenas um líder estrangeiro autoproclamado, mas também uma presença disruptiva em sua terra ancestral. No entanto, as ambições de Tounens foram interrompidas em 1862, quando as autoridades chilenas o prenderam, encerrando sua tentativa efêmera de estabelecer um reino independente. Tounens foi deportado para a França, e a Patagônia permaneceu sob domínio chileno. A saga de Tounens destaca-se como um episódio peculiar na história, onde delírios imperialistas individuais se entrelaçaram com as convulsões históricas, proporcionando uma análise intrigante sobre a interseção entre aspirações individuais desmedidas e o contexto pós-Napoleônico na Europa.

conspiração bizarras e retóricas que ultrapassam os limites da sensibilidade desafiam a qualquer tentativa de análise simplesmente lógica. Essa tendência, fundamentada em uma rejeição pública explícita da responsabilidade de comunicar a verdade, atualiza-se em tentativas de golpe de Estado, como a invasão ao Capitólio em Washington D.C. em 6 de janeiro de 2021, e a subsequente invasão e destruição de edifícios do governo federal brasileiro em 8 de janeiro de 2023, com o objetivo de promover um golpe militar. Ambos os casos foram fomentados por lideranças políticas trumpistas e bolsonaristas, alimentados por desejos e afetos fascistas.<sup>2</sup>

Diante desse quadro, estamos começando a perceber como que muitos dos dilemas políticos que enfrentamos têm suas raízes na intransigência de certos afetos coletivos, trata-se da relação entre subjetividade com sua exterioridade, seja ela social, animal, vegetal, cósmica que nos aponta Guattari (1990). Apenas como exemplo da urgência desse tópico, podemos mencionar os trabalhos de Brown (2023), Nunes (2023) e Kehl (2020). Wendy Brown (2023), ao destacar o niilismo como o cerne das dificuldades contemporâneas que transformaram a política em um playground para demagogos vaidosos e a universidade em uma zona de guerra ideológica, oferece uma perspectiva valiosa. Rodrigo Nunes (2023), ao retomar a discussão também de Wendy Brown (1999) sobre o que a autora chama de estrutura de desejo melancólico, uma “melancolia de esquerda”, que estaria ligada à sua atual crise; e Maria Rita Kehl (2020), ao apontar o ressentimento como um sintoma social característico dos impasses nas democracias liberais modernas, levada a sua maior potência com o atual momento neoliberal, enriquecem nossa compreensão dos afetos na esfera social. Nesse contexto, surge a indagação crucial: é possível dissociar a loucura da atmosfera cultural que a envolve? A interconexão entre a vida

---

<sup>2</sup> É relevante destacar como que a política externa brasileira durante o governo Bolsonaro foi notavelmente influenciada por um paradigma de delírio evangélico, que sustentava a crença de que o Estado de Israel contemporâneo era a materialização da Israel bíblica. Essa perspectiva teve implicações significativas na abordagem diplomática do governo, destacando-se pela aproximação estratégica e simbólica com Israel. Sob a égide do delírio evangélico, observou-se uma ênfase marcante nos temas de segurança e defesa. Essa abordagem, embora enraizada em convicções religiosas, foi instrumentalizada para promover interesses políticos e estratégicos, moldando a dinâmica das relações exteriores e internas do Brasil durante esse período. Este fenômeno persistiu no terceiro mandato do presidente Lula, culminando em uma crise diplomática entre os dois países envolvendo o genocídio em Gaza.

subjetiva pessoal e a vida subjetiva social torna-se evidente quando consideramos como os afetos influenciam a tomada de decisões políticas, moldam a percepção da verdade e, em última instância, contribuem para a construção da própria realidade.

Na obra *O anti-Édipo* (2010a), Gilles Deleuze e Félix Guattari nos oferecem uma reavaliação radical do entendimento convencional sobre a realidade, especialmente no que diz respeito à realidade psíquica. A estrutura edipiana, associada ao mito de Édipo de Sófocles, é apresentada como a matriz organizadora fundamental de todo o psiquismo proporcionando a base para a expressão da vida cultural<sup>3</sup>. No entanto, os autores desafiam essa concepção ao questionar a universalidade dessa estrutura, que, segundo eles, é imposta à realidade. Em seu lugar, propõem uma compreensão da realidade como um processo dinâmico e contínuo de conexões, uma teia de conexões, um “agenciamento maquínico”. Na obra *Mil platôs*, Deleuze e Guattari (2011a) apresentam o conceito de “agenciamento” para se referir às conexões entre elementos de diferentes espécies, propriedades diversas e arranjos singulares que se conectam, gerando o novo e possibilitando a emergência de um *rizoma*. Na perspectiva rizomática da realidade de Deleuze e Guattari, não há um ponto de essência ou fundamento. Não existe um microscópio ou telescópio que revele a verdade de forma independente da produção das conexões que estabelecemos para construir essas verdades.

Os conceitos de afeto e desejo de Deleuze e Guattari, conforme serão explorados ao longo deste trabalho, proporcionam-nos a capacidade de desafiar uma interpretação puramente pessoal ou individualizada, frequentemente associada

---

<sup>3</sup> O mito de Édipo, enraizado na mitologia grega e imortalizado por Sófocles em sua tragédia “Édipo Rei” (427 a.C.), narra a trágica jornada de Édipo, predestinado a assassinar seu pai e desposar sua mãe, involuntariamente concretizando uma profecia. No contexto psicanalítico, o mito assume uma relevância singular ao representar a dinâmica complexa do chamado complexo de Édipo. Sigmund Freud, pioneiro da psicanálise, postulou que durante o desenvolvimento infantil, emergem atrações inconscientes intensas pela figura materna e rivalidades com o pai, fenômenos intrínsecos à formação da personalidade. A tragédia de Édipo, assim, personifica a batalha universal entre os impulsos do id (isso) e as limitações impostas pela sociedade, sublinhando o papel do inconsciente na moldagem de escolhas e comportamentos humanos. A resolução trágica do mito serve como um exemplo contundente da impossibilidade de escapar completamente das forças psíquicas subjacentes, contribuindo para a compreensão psicanalítica das complexidades da psique humana. Ao trazer à tona o mito de Édipo, a psicanálise destaca a inescapável influência das relações parentais na formação psicológica do indivíduo. O drama de Édipo, marcado por conflitos familiares e destinos inexoráveis, torna-se uma metáfora poderosa para os embates psicológicos que todos enfrentam ao lidar com as forças profundas do inconsciente.

a abordagens convencionais desses conceitos. Para ambos os pensadores, a esfera íntima, entendida como canalização e circulação do desejo, encontra-se intrinsecamente vinculada à construção ou organização de nossas vidas coletivas, revelando, assim, sua natureza essencialmente política. O apelo de Deleuze e Guattari, ao sugerirem uma inclinação para interpretar o íntimo em termos políticos, oferece-nos a vantagem de elucidar o pensamento coletivo e a contaminação de atitudes que se disseminaram em nossa sociedade nos últimos tempos. Trata-se, portanto, de uma teoria dos afetos que nos alerta para a estranha dobra que revela como a vida interna e externa se misturam de forma disjuntiva, aquilo que Mazzarella (2017: 199) qualificou como “as zonas do intimamente pessoal e do impessoalmente íntimo”. Um pensamento que reforça a compreensão de que tanto o pessoal quanto o impessoal são, em última instância, políticos.

Deste modo, para os autores, é seguro dizer que a diferença entre o racional e o irracional é paralela à diferença entre interesse e desejo, visto que os interesses operam no nível da pré-consciência, enquanto o desejo no inconsciente. Na medida que os interesses tenham sido definidos dentro dos limites de uma sociedade, o que é “racional” é a maneira como as pessoas buscam esses interesses e tentam realizá-los. Porém, por debaixo disso, encontra-se os investimentos de desejo dos quais os interesses dependem para sua determinação e distribuição. Por debaixo de toda sociedade há “todo um enorme fluxo, todos as espécies de fluxos libidinais-inconscientes que constituem o *delírio* dessa sociedade” (Deleuze, 2006: 332).

A razão é sempre uma região talhada no irracional. De modo algum ao abrigo do irracional, mas uma região atravessada pelo irracional, e definida apenas por um certo tipo de relações entre fatores irracionais. No fundo de toda a razão, o *delírio*, a deriva. Tudo é irracional no *capitalismo*, exceto o capital ou o capitalismo. Um mecanismo da bolsa é perfeitamente racional, podemos compreendê-lo, aprendê-lo, os capitalistas sabem servir-se dele, e, no entanto, é completamente delirante, é demente (Deleuze, 2006: 331, grifo nosso).

A teoria do desejo em Deleuze e Guattari se desenvolve, em parte, em diálogo com as ideias de Lacan. Em *O Anti-Édipo* (2010a), como indicado pelo seu subtítulo (*Capitalismo e Esquizofrenia*), adota a psicose como modelo para compreender o inconsciente. Lacan já havia afirmado que o inconsciente se manifesta de forma mais pura na psicose, porém, ainda permaneça inacessível aos psicóticos devido à recusa na simbolização. Conforme exposto por Smith (2012), a dimensão do Real em Lacan surge como um momento negativo, uma “lacuna” no campo da

imanência, reintroduzindo, assim, um elemento de transcendência. Deleuze e Guattari, por sua vez, invertem essa abordagem, apresentando *O Anti-Édipo* (2010a) como uma teoria do Real descrita em toda a sua positividade. Por essa razão que descrevem o Real como a esquizofrenia que é “o processo da produção do desejo e das máquinas desejanças” (2010a: 41). A esquizofrenia, seria, portanto, o processo único universal. “A esquizofrenia é, ao mesmo tempo, o muro, a abertura no muro e os fracassos desta abertura” (2010a: 184).

A esquizofrenia como processo é a produção desejança, mas tal como ela é no fim, como limite da produção social determinada nas condições do capitalismo. Esta é a nossa “doença”, a de homens modernos. O fim da história não tem outro sentido. Nele se reúnem os dois sentidos do processo: como movimento da produção social, que vai até o fim da sua desterritorialização, e como movimento da produção metafísica, que arrasta e reproduz o desejo numa nova terra (Deleuze e Guattari, 2010a: 176-177)

Dessa forma, *O Anti-Édipo* (2010a) realiza uma análise do delírio, revelando que o delírio que ameaça o núcleo do eu (esquizofrenia) é, de fato, o mesmo delírio presente no cerne de nossa sociedade, tornando-se mais evidente no contexto do capitalismo. A inter-relação entre o capitalismo e a esquizofrenia<sup>4</sup>, conforme abordada por Deleuze e Guattari, revela-se como um campo fecundo para análises críticas, uma vez que eles oferecem uma análise do estado atual do capitalismo, não em termos de suas contradições e classes, mas sim em termos de suas *linhas de fuga* e suas minorias. O capitalismo, entendido como aquilo que constitui o internacional (um sistema-mundo), exibe uma dinâmica que transcende fronteiras nacionais, construindo uma rede global de relações econômicas. Esta construção, no entanto, não se dá de maneira racional e linear, mas sim através de um processo irracional e delirante. O cerne dessa irracionalidade está na natureza dos fluxos decodificados do desejo, que caracterizam o funcionamento do capitalismo. Esses fluxos,

---

<sup>4</sup> Tanto a psiquiatria quanto a psicanálise enfrentam o desafio de lidar com sintomas negativos dispersos e difusos na esquizofrenia. De acordo com Smith (2009), enquanto nos primeiros relatos psiquiátricos, o enfoque era na destruição provocada pelo transtorno no sujeito, manifestada por dissociação, autismo e distanciamento da realidade, a abordagem psicanalítica mantinha uma associação das sínteses do inconsciente ao complexo de Édipo (o ego), destacando a diferença entre neurose e psicose. Em razão disso, tornou-se difícil a totalização ou unificação desses elementos em uma entidade clínica coerente ou mesmo em um “modo de existência” localizável, uma vez que a esquizofrenia é caracterizada como uma síndrome discordante, constantemente escapando de sua própria definição. Em *O Anti-Édipo* (2010), Deleuze e Guattari fazem uma distinção entre a esquizofrenia como processo da própria vida e a esquizofrenia como entidade clínica, embora o uso do mesmo termo para descrever os dois fenômenos tenha levado a vários mal-entendidos.

desvinculados de estruturas reguladoras claras, portanto, assemelham-se aos delírios presentes na esquizofrenia. É nesse sentido que, para Deleuze e Guattari, todas as sociedades são ao mesmo tempo racionais irracionais. Para eles, os mecanismos capitalistas funcionam muito bem, mas são simultaneamente delirantes, dementes. Todos os mecanismos e sistemas racionais pressupõem códigos ou axiomas que mesmo não sendo produtos do acaso, eles também não possuem uma racionalidade intrínseca, uma vez que o “racional é sempre a racionalidade de um irracional” (2006: 331). Por isso que para eles a verdadeira história é sempre a história do desejo.

Um capitalista e um tecnocrata atuais não desejam da mesma maneira que um mercador de escravos ou que um funcionário do antigo Império chinês. Que as pessoas numa sociedade desejem repressão para os outros e *para si mesmas*; que haja sempre pessoas que queiram lizar outras e que tenham a possibilidade de fazê-lo, o “direito” de fazê-lo, é isso que manifesta o problema de um liame profundo entre o desejo libidinal e o campo social. Um amor “desinteressado” pela máquina opressiva (Deleuze e Guattari, 2006: 332).

No contexto do capitalismo, Deleuze e Guattari propõem uma abordagem única em relação ao delírio, ao desejo, ao interesse e à razão. Segundo os autores, a psiquiatria e a psicanálise falharam em compreender verdadeiramente o que é um delírio, uma vez que essas disciplinas teriam, de maneira sistemática, apagado o conteúdo social, político e cultural de toda e qualquer perturbação psíquica por meio de conceitos como Édipo, castração, imaginário e simbólico. Deleuze (2006: 342) expressa claramente essa crítica ao afirmar: “Os psiquiatras e os psicanalistas nunca prestaram atenção a um delírio”.

Basta ouvir alguém que delira: são os russos que o atormentam, os chineses, já não tenho saliva, alguém que no metrô me enrabou, há micróbios e espermatozoides que se movem por todo o lado. É culpa de Franco, dos judeus, dos maoístas: todo um delírio do campo social. Porque isso não há de dizer respeito à sexualidade de um sujeito, às relações que ele tem com a ideia de chinês, de branco, de negro? Com a civilização, com as Cruzadas, com o metrô? Psiquiatras e psicanalistas, na defensiva, não querem saber disso, de tal modo são indefensáveis. Esmagam o conteúdo do inconsciente em enunciados de base pré-fabricados: “Você fala-me dos chineses, mas o seu pai? – Não, não é chinês. - Então você tem um amante chinês?” [...] É isto o que queremos dizer aos psiquiatras e aos psicanalistas: vocês não sabem o que é um delírio, vocês não perceberam nada (Deleuze, 2006: 342-343).

Mas afinal, “Como começa um delírio?”, perguntam Deleuze e Guattari em *O Anti-Édipo* (2010a). Para os autores, todo delírio é um “investimento de um campo social, econômico, político, cultural, racial e racista, pedagógico, religioso”. No processo delirante, o indivíduo “aplica à sua família e ao seu filho um delírio

que os excede por todos os lados”, sendo que não há um único delírio que não seja “originalmente econômico, político etc., antes de ser esmagado pelo torniquete psiquiátrico e psicanalítico” (2010a: 362). Isso destaca a visão dos autores de que o delírio não é um fenômeno isolado, pelo contrário, o delírio é permeado por influências sociais, econômicas, políticas e culturais desde o seu início.

Devemos constatar que o presidente Schreber não conheceu apenas o destino de ter sido sodomizado enquanto vivo pelos raios do céu, mas também o destino de ser postumamente edipianizado por Freud. Palavra alguma é retida do enorme conteúdo político, social e histórico do delírio de Schreber, como se a libido nada tivesse a ver com essas coisas. São invocados apenas um argumento sexual, que consiste em soldar a sexualidade ao complexo familiar, e um argumento mitológico, que consiste em impor a adequação da potência produtiva do inconsciente e das “forças edificadoras dos mitos e das religiões” (2010a: 81).

Enquanto em cada sociedade e sistema terá a sua doença particular, para Deleuze e Guattari, a esquizofrenia é indissociável ao sistema capitalista. Dessa forma, Deleuze e Guattari concebem o delírio como a matriz geral de todo investimento social inconsciente, manifestando-se em dois polos distintos: um como uma “linha de fuga molecular esquizofrênica” monádica, outro como um “investimento molar paranoico” segregativo (2010a: 417). A inerente limitação imanente do capitalismo à esquizofrenia, marcada pela descodificação geral dos fluxos, implica uma questão importante, que o polo esquizofrênico não deve ser automaticamente interpretado como um componente necessariamente esquizo-revolucionário. Em vez disso, ele opera na produção de linhas de fuga do desejo. Já o polo paranoico, por outro lado, é associado a uma tendência fascistizante que investe na formação de uma soberania central e a sobreinveste. Em todo investimento inconsciente, ocorre um jogo delirante de desinvestimentos, contrainvestimentos e sobreinvestimentos, oscilando entre esses dois polos, sendo esses processos constitutivos do próprio delírio. “O delírio tem como que dois polos, racista e racial, paranoico-segregativo e esquizo-nomádico. E entre os dois, tantos deslizamentos sutis e incertos, nos quais o próprio inconsciente oscila entre suas cargas reacionárias e suas potencialidades revolucionárias” (2010a: 144).

O paranoico aplica seu delírio à família, e à sua própria família, mas é um delírio sobre as raças, os níveis, as classes, a história universal. Em suma, Édipo implica no próprio inconsciente todo um investimento reacionário e paranoico do campo social que age como fator edipianizante, e que tanto pode alimentar como contrariar os investimentos pré-conscientes (2010a: 484).

Nesse contexto, compreendemos que cada manifestação delirante carrega consigo uma carga histórico-mundial, política e racial, incorporando uma amalgama de raças, culturas, continentes e reinos inteiros. Isso ocorre à medida que cada sociedade articula seu próprio delírio, registrando seu processo de produção. Dado que o que constitui a esfera internacional é, essencialmente, o capitalismo, o delírio surge como uma manifestação intrínseca dessa tendência esquizofrênica. A dimensão explorada em *O Anti-Édipo* (2010a) destaca a propensão da esquizofrenia no capitalismo, impulsionada pela descodificação dos fluxos. O delírio, nessa perspectiva, revela-se intrinsecamente conectado ao investimento do *socius* como um todo. Tanto raças quanto continentes e culturas são imersos e entrelaçados no processo delirante, evidenciando uma intrincada teia de relações que reflete a complexidade do capitalismo como sistema global. De fato, talvez seja precisamente isso que uma leitura do delírio a partir do internacional pode nos oferecer. Afinal, considerando que o delírio são os investimentos inconscientes dos indivíduos e são a coisa mais partilhada do mundo, as relações internacionais e sua disciplina acadêmica, enquanto o campo epistemológico que se debruça sobre as guerras, os conflitos, os genocídios, a violência, e as complexidades do poder econômico, não poderia contribuir para a compreensão do fenômeno delirante? O que as relações internacionais falam sobre o delírio?

O problema que trazemos aborda a relação entre loucura e pensamento, questionando se é, em princípio, possível pensar sem enlouquecer. É quando o delírio permeia o domínio da pesquisa que não mais o consideramos como um simples objeto passivo, sujeito a descrições, mas sim como uma abordagem de pesquisa em si mesma. Ao acolher o delírio como um elemento intrínseco ao pensamento e ao seu domínio exterior, podemos associá-lo à capacidade inventiva, imaginativa e disruptiva das representações cotidianas que moldam nossa maneira de perceber tanto nossos próprios mundos quanto o mundo em geral. O delírio, nesse contexto, se entrelaça com a ficcionalização, emergindo como um recurso destinado a preencher lacunas que a razão, em sua trajetória linear, não é capaz de abarcar. Viemos, deste modo, problematizar os modos dominantes de enunciação ligados ao campo acadêmico-científico, com o intuito de saber se é possível ultrapassar uma pesquisa estritamente ligada à representação e à descrição dos

resultados, em que se possa afirmar o delírio como uma estilística presente na composição de uma escrita científica-acadêmica. Trata-se de tomar o delírio como método e que nos permita explorar um outro lugar de enunciação à loucura.

No mais das vezes, compreendemos que o delírio insurge como um intercessor possível que acopla à conjectura do pesquisador outros sentidos invisíveis e imperceptíveis, possíveis e em devir, ou seja, aquilo que ainda não é visto ou ouvido num primeiro momento pelo corpo orgânico, mas afetado pelo corpo intensivo para produzir o que Artaud performa no teatro da crueldade, no cru do corpo e que denomina, um outro Corpo-Sem-Órgãos (Franceschini e Fonseca, 2017: 295)

A discussão sobre métodos tem ocupado um papel central no âmbito da pesquisa teórica, tanto em Relações Internacionais (RI) quanto nas ciências sociais em geral. Tanto métodos qualitativos quanto quantitativos são considerados geradores de rigor, sistematicidade, objetividade e credibilidade nas pesquisas sociais. Contudo, há questionamentos sobre como esses métodos atuam como agentes disciplinadores, podendo limitar a imaginação investigativa. Andrea Gill (2022: 153) destaca como os métodos muitas vezes exercem uma função higienizadora da pesquisa, neutralizando cosmovisões distintas e antagonismos políticos. O discurso científico, ao deslocar discussões para técnicas de coleta e processamento de dados, pode obscurecer debates mais amplos, simplificando a complexidade em busca de uma suposta universalidade. Assim como um poder colonizador que proíbe as línguas indígenas locais e obriga os povos colonizados a expressarem seus pensamentos nas palavras dominantes do poder, a disciplina acadêmica nos impõe a adotar uma “voz acadêmica”, tornando-a socialmente obrigatória para alcançar legitimidade no meio acadêmico. Este fenômeno revela-se como um problema intrinsecamente político. A literatura disciplinar, que configura os escritos acadêmicos que delineiam as relações internacionais como campo de estudo, pode, conforme aponta Roxanne Lynn Doty, “colonizar nossas almas”, compelindo-nos a adotar vozes anônimas e esterilizadas na “linguagem orgulhosa, mas calcificada, da academia” (2004: 377-378).

Podemos transmitir aos leitores ilusões de verdade com nossa experiência autoral, mas, muitas vezes, somos os seres hediondos engolidos por nossas roupas acadêmicas, os tolos dançantes sob as luzes fluorescentes de nossos paradigmas e teorias que consomem

vorazmente nossos pensamentos, arrancam a alma de nossas palavras e drenam de nossas vozes qualquer traço de humanidade (Doty, 2004: 378)<sup>5</sup>.

O cenário que se delineia parece tornar-se inescapável diante dos imperativos da “disciplina” e da academia, que ditam a necessidade de adotar uma voz específica ao escrever<sup>6</sup>. Doty (2004: 380) argumenta que, a partir desse momento, passamos a enquadrar o mundo e a humanidade em termos de “ações racionais e ganhos absolutos” versus “ganhos relativos”, enquanto outras perspectivas são relegadas ao esquecimento ou marginalizadas, reservadas apenas aos poetas ou romancistas. Assim, toda nossa expressividade na escrita se resume à habilidade de criar novas variantes de pesquisa. A busca por transmitir vozes anônimas que representam conhecimento e autoridade está intrinsecamente vinculada à questão da identidade do escritor. Cada tentativa constitui uma “história criativa que se apresenta como verdade, mas que, em última análise, está fundamentada apenas na imaginação de escritores e leitores individuais e coletivos” (Doty, 2004: 380). Em resumo:

Nossas ideias, curiosidades, andanças intelectuais e preocupações éticas são distorcidas para se adequarem às nossas vozes profissionais e, enquanto isso, a alma de nossa escrita é eviscerada, nossas paixões são sugadas para um vórtice higienizado que tira a vida das coisas sobre as quais escrevemos. Uma determinada voz escrita é imposta a acadêmicos e estudantes pelos ditames amorfos e pouco definidos, mas poderosos, da “profissão” e, por essa razão, é extraordinariamente política, com consequências políticas. É também uma imposição inerentemente violenta (Doty, 2004: 380).<sup>7</sup>

Por essa razão que a ausência desses elementos afetivos em nossa escrita é totalmente política. Uma escrita que toma como sentido um suposto “grau zero” científico não é neutra, mas sim um estilo que emana do corpo do escritor e bastante

---

<sup>5</sup> *We may convey to readers illusions of truth with our authorial expertise, but often we are the hideous beings swallowed up by our scholarly clothes, the dancing fools under the fluorescent lights of our paradigms and theories that voraciously consume our thoughts, hammer the soul from our words, and drain our voices of any traces of humanity.*

<sup>6</sup> Conforme observa Doty (2004: 380), desde os estágios iniciais de nossa formação e ao longo de toda a trajetória profissional, somos condicionados a adotar um estilo de escrita, uma presença na página e uma voz específica. Essas características não são adquiridas por escolha consciente, mas sim por “osmose”, resultante da conformidade com as normas das revistas científicas e editoras acadêmicas.

<sup>7</sup> *Our ideas, curiosities, intellectual wanderings, and ethical concerns are twisted and contorted to fit our professional voices and all the while the soul of our writing becomes eviscerated, our passions sucked into a sanitized vortex that squeezes the life out of the things we write about. A certain writing voice is imposed on scholars and students from the amorphous and rather ill-defined, but powerful dictates of ‘the profession’ and for this reason it is extraordinarily political with political consequences. It is also an inherently violent imposition.*

bem-sucedida em mistificar o fato de que é um estilo que se aproveita dos desejos e das intensidades em sua busca pelo progresso teórico. Como sugere Doty (2004: 389), a “identidade do sujeito que escreve como acadêmico se torna uma autoridade sem rosto e sem forma, posicionada a uma distância removida do elemento humano em jogo no que está sendo escrito”, cortando-se as possíveis conexões entre o escritor, o leitor e o assunto. É nesse sentido que tal redação acadêmica não permite criar um relacionamento com os outros, pois o “‘Outro’ da linguagem, de nós mesmos, é obliterado sob os colarinhos brancos da ciência social objetiva” (Doty, 2004: 389). Nesse sentido, compreendemos que qualquer forma de pensamento ou perspectiva crítica que presume ontologicamente a construção social do mundo deve incluir a si mesmo na equação ou admitir seu próprio engano.

Diante da prevalência da suposição disciplinadora e restritiva sobre os métodos, muitos teóricos críticos de Relações Internacionais optaram por priorizar a ontologia e a epistemologia como questões políticas em detrimento da metodologia. Nesse contexto, a prática acadêmica crítica adotou uma estratégia de distanciamento em relação aos limites e restrições dos requisitos metodológicos. No entanto, intervenções recentes nas RI têm procurado reivindicar o método e a metodologia não apenas como práticas qualificatórias, mas também como elementos integrais de projetos críticos (Palan, 2000). Apesar das divergências nos debates críticos em RI, acadêmicos construtivistas, pós-estruturalistas, feministas e mesmo alguns realistas críticos têm se movido em direção à ontologia e/ou epistemologia como estratégia para lidar com a força disciplinadora do método (Aradau e Huysmans, 2013). A análise de Ole Wæver sobre os debates<sup>8</sup> interparadigmáticos reflete essa mudança da metodologia para a ontologia e a epistemologia nos terceiro e quarto debates: “enquanto o terceiro [debate] tratava basicamente da natureza das RI (ontologia)”, “a epistemologia desempenhou um

---

<sup>8</sup> O chamado primeiro grande debate em RI teria sido entre o idealismo contra o realismo na década de 1940 e o segundo debate teria sido o do behaviorismo contra o tradicionalismo nas décadas de 1950-1960. No final da década de 1960 e a década de 1970, a crítica ao paradigma realista dominante foi cada vez maior, não tanto à sua metodologia, mas principalmente à sua imagem do mundo, ao seu centrismo no Estado, à sua preocupação com o poder e à sua cegueira em relação a vários tipos de processos internos, transnacionais que vão além da esfera político-militar. Cabe destacar que essa leitura baseada nos chamados “grandes debates” da disciplina se encontra em profunda disputa atualmente. Ver capítulo 1.

certo papel no segundo e no quarto debate” (1996: 157). Ao contrário dos debates anteriores, o terceiro debate envolveu questões relacionadas às suposições ontológicas e epistemológicas usadas em diferentes paradigmas (realismo, liberalismo, marxismo), enquanto o quarto debate (racionalismo-reflexivismo) costuma ser frequentemente representado como um debate centrado na epistemologia, no papel da ciência e nos modos de produção de conhecimento. Para Waever (1996), o quarto debate assume uma “natureza verdadeiramente filosófica”, pois envolve o desvio mais fundamental relacionado a:

Suposições básicas sobre objetividade, subjetividade (o autor, a assinatura e a obra), distinções de objeto/sujeito, o uso de dicotomias, o domínio da metafísica ocidental sobre formas aparentemente diversas de pensamento, e sobre concepções referenciais versus concepções relacionais de linguagem, e muito, muito mais (Waever, 1996: 156-157).

Conforme destacado por Aradau e Huysmans (2013: 597), na perspectiva crítica, é essencial separar a metodologia da “tirania do método”. Em outras palavras, eles sugerem que devemos libertar a metodologia das restrições e limitações rígidas associadas a abordagens específicas de método. Em vez disso, propõem reformular a metodologia como uma reflexão mais ampla sobre questões epistemológicas e metateóricas. Essa abordagem introduz uma nova distinção: de um lado, a metodologia é subsumida à ontologia, à epistemologia e à organização teórica dos conceitos que estruturam as discussões; por outro lado, o método assume o papel de uma reflexão sobre as ferramentas destinadas a organizar o material empírico e o projeto prático de pesquisa. Em suma, a ideia é ampliar a abordagem da metodologia, abrindo espaço para uma reflexão mais abrangente sobre como abordamos questões de conhecimento e teoria em pesquisas críticas.

Podemos, assim, compreender melhor o que significa abordar a disciplina de Relações Internacionais por meio de métodos e metodologia, e como e por que eles foram colocados em segundo plano e associados a debates anteriores. Trata-se, portanto, da instrumentalização desses elementos como uma “garantia”, uma salvaguarda para a pesquisa científica ordenada/organizada que a disciplina sempre almejou. Para muitos, essa é a principal crítica formulada contra o método e as metodologias tradicionais. Resta saber que efeitos a metodologia tem e como ela molda os modos de investigação realizados nas RI. Logo, para abordagens pós-

positivistas, os “métodos” passam a ser identificados cada vez mais com a alegação de “positivismo”, “naturalismo” e “empirismo”. Vistos com tons de suspeitas, os métodos virariam sinônimo de menos, ou mesmo, de falta de criticidade, e assim, menos políticos (Aradau e Huysmans, 2013: 600). Dessa forma, compartilhamos da visão de Aradau e Huysmans (2013) de que o método e as reflexões metodológicas podem ser um local importante para revisitar a crítica e a política na pesquisa de RI.

Em simetria à Andrea Gill, entendemos que pensar metodologicamente passa por ser explícito sobre as “condições sob as quais produzimos, acessamos e circulamos o conhecimento em uma economia política global marcada por assimetrias estruturais de poder” (2022: 153). Por isso entendemos que os métodos precisam ser entendidos como performativos e não representativos, isto é, os métodos não são simplesmente técnicas para extrair informações da realidade e alinhá-las, ou não, à corpos de conhecimento. Ao contrário, os métodos estão dentro dos mundos e participam de sua formação. Entendemos, assim, os métodos enquanto práticas performativas que conectam e reúnem, experimentalmente, fragmentos de ontologia, epistemologia, teorias, técnicas, e dados por meio dos quais efeitos substantivos são obtidos (Aradau e Huysmans, 2013: 598), isto é, os métodos produzem assemblagens, fazem rizomas.

É crucial salientar a natureza política dos métodos. Devemos conceber os métodos como elementos políticos que interferem mediante a implementação de posições substantivas e/ou de ruptura em questões sociais e políticas e não simplesmente como elementos neutros em termos de valores. Assim, os métodos não se limitam a ser instrumentos para a criação de um terreno comum, universal, eles servem como ferramentas nas lutas pelo poder. Essas lutas ocorrem tanto nas representações concorrentes de mundos quanto na criação de posições disruptivas nos mundos da política internacional (Aradau e Huysmans, 2013: 598).

As incertezas geradas pelo que frequentemente é apontado como o declínio da ordem liberal pós-Guerra Fria estão causando um sentimento generalizado de ansiedade e insegurança ontológica em várias escalas, acompanhado pelo desejo de rearticular as subjetividades em meio a uma ordem global em transformação (Mitzen, 2006; Steele, 2007; Kinnvall, 2016; Solomon, 2018; Gustafsson e Krickel-

Choi, 2020). Apesar da proliferação significativa de pesquisas sobre essas questões nas Relações Internacionais nos últimos anos, há uma noção teórica predominante que muitas vezes confunde o eu com a identidade, reduzindo assim o significado da segurança ontológica à mera preservação da identidade individual, nacional, epistemológica, entre outras. A identidade é frequentemente tratada como um conceito retórico comum, reforçando a percepção de que desempenha um papel crucial no sistema lógico da ordem internacional moderna. Isso sugere o que poderíamos chamar de uma ontologia essencialista (*essence*) da identidade. Neste trabalho, propomos uma alternativa ao confinamento do eu em uma ontologia de identidade/essência: uma ontologia deleuziana entendida como uma ontologia do sentido (*sens*). Seguindo essa linha de pensamento, defendemos uma mudança da representação para a produção, pois questionamos o que se ganha e o que se perde analiticamente ao rotular qualquer experiência e qualquer vínculo como uma identidade. Além disso, destacamos a importância de repensar a identidade dentro de uma nova ontologia imanente. Isso implica em analisar não apenas os indivíduos, mas os processos que os constituem.

Nossa proposta metodológica começa com a seguinte citação de Deleuze e Guattari, de que “a loucura não é necessariamente um desabamento (*breakdown*); [ela] pode ser também uma abertura de saídas (*breakthrough*)”. Essa citação nos ajuda a expressar a nossa intenção metodológica na medida que conceitua a loucura não como uma condição de um indivíduo, mas como um processo que faz as coisas de modo diferente em termos de criatividade e criação de mundos entre diferentes seres. Buscando escapar da “voz acadêmica”, do cerceamento disciplinar que coloniza nossas almas e nossas imaginações investigativas, tomamos emprestado a ideia de “loucura como metodologia”, de Ken Gale (2018), para descrever uma teorização pós-humana como prática que enfatiza as formas de devir e diferenciação, que considera todos os corpos, humanos e não humanos, como atuando em um jogo constante, fluido e relacional. A ideia é tomar o “método como ato produtivo” (Aradau e Huysmans, 2013) e propor distintos meios que procurem romper e desafiar as limitações das consagradas abordagens positivistas sobre a prática de pesquisa acadêmica. O delírio é, ao mesmo tempo, o ponto de partida e o objetivo da investigação.

Queremos adotar a lição deixada por Rimbaud, que destaca que é a imaginação, ou como ele preferia nomeá-la, o delírio, capaz de romper com o ciclo vicioso, do niilismo, da melancolia e do ressentimento que marcam o presente (Agostinho e Rimbaud, 2021). Afinal, isso coincide com a própria visão de Claudia Aradau e Jef Huysmans de que “os debates metodológicos são sobre os mundos substanciais criados por meio do método e a possível ruptura que essa realização cria”. Trata-se de um movimento que “convida a processos ecléticos e experimentais de conexão e assemblagem” (2013: 613).

Uma mesma perspectiva ético-política atravessa as questões do racismo, do falocentrismo, dos desastres legados por um urbanismo que se queria moderno, de uma criação artística libertada do sistema de mercado, de uma pedagogia capaz de inventar seus mediadores sociais etc. Tal problemática, no fim das contas, é a da produção de existência humana em novos contextos históricos. A ecosofia social consistirá, portanto, em desenvolver práticas específicas que tendo a modificar e a reinventar maneiras de ser no seio do casal, da família, do contexto urbano, do trabalho etc. [...] A ecosofia mental, por sua vez, será levada a reinventar a relação do sujeito com o corpo, com um fantasma, com o tempo que passa, com os mistérios da vida e da morte (Guattari, 1990: 15-16).

No primeiro capítulo, procuramos abordar a questão das Relações Internacionais e sua capacidade de enfrentar os desafios contemporâneos. Nele questionamos a natureza das RI, propondo uma análise sobre o que pensamos quando nos referimos o conceito de “internacional” nas Relações Internacionais. Propomos, assim, uma crítica aos pressupostos ontológicos desse conceito, passando pelo mito fundador da disciplina, o “axioma da Westfália”, que estabelece uma ontologia estatista rígida. A partir de um pensamento relacional, nosso intuito é reconhecer e confrontar as estruturas das Relações Internacionais baseadas nas identidades e nas diferenças, destacando a resistência em lidar com o conceito de “internacional” devido à “metafísica da ordem” que simplifica e limita a compreensão do mundo. No capítulo seguinte, destacamos como que o pensamento ocidental moderno favoreceu determinados modos de pensamento e categorias, resultando em um estilo de pensamento fundamentado na lógica da verdade como conceito universal e abstrato. Investigaremos como o conceito de “internacional” estaria relacionado à formação de modos de senso comum. Procuraremos compreender como as teorias de RI historicamente privilegiaram uma identidade moderna, branca, masculina e centrada no Estado e no Ocidente, invisibilizando aspectos cruciais da disciplina. A oposição entre identidade e diferença é destacada,

e a identidade é favorecida devido a uma concepção estável desejada para categorizar objetos. Com isso, buscamos revelar aquilo que se encontra subjacente ao problema da divisão dos estudos sobre identidade em RI, isto é, a questão da ontologia, devido a proposições específicas sobre a existência da identidade.

No terceiro capítulo, propomos reestruturar a identidade em uma nova ontologia, mais precisamente numa ontologia da imanência, conforme proposto por Deleuze e Guattari. Sugerimos, assim, abordar a identidade de maneira *maquínica*, conferindo-lhe uma agência virtual/imanente em um estado de devir diferencial, na qual exploraremos a ontologia do *desejo* e as *linhas imanentes* como elementos fundamentais de uma “*teoria generalizada dos fluxos*”. Por fim, no último capítulo, exploraremos a chamada “virada afetiva” nas humanidades e ciências sociais, abordando a multiplicidade genealógica dessa virada e sua influência nas abordagens dos afetos, investigando perspectivas epistemológicas, a dinâmica corpo-mente na filosofia de Espinosa e uma visão pós-humanista dos afetos. Busca-se, a partir dessa elaboração, introduzir a *cartografia esquizoanalítica* como método de pesquisa e intervenção, explorando as contribuições de Fernand Deligny e a abordagem cartográfica de Deleuze e Guattari. A aplicação da cartografia ao entendimento do “internacional” como sujeito de delírios moleculares destaca a relação entre práticas cartográficas e análise de fenômenos sociais e políticos em linhas molares.

## 1. Multiplicidade, racialidade e o imaginário internacional

Imaginário: pensar o pensamento geralmente significa retirar-se para um local sem dimensão, onde apenas a ideia do pensamento se obstina. Mas o pensamento realmente se espalha pelo mundo. Ele informa o imaginário dos povos, suas poéticas diversas que ele, por sua vez, transforma, ou seja, nas quais seu risco se realiza.  
Édouard Glissant, *Poética da relação*, 2021: 25.

Isso<sup>9</sup> funciona em toda parte: às vezes sem parar, outras vezes descontinuamente. Isso respira, isso aquece, isso come. Isso caga, isso fode. Mas que erro ter dito o isso. Há tão somente máquinas em toda parte, e sem qualquer metáfora: máquinas de máquinas, com seus acoplamentos, suas conexões. uma máquina-órgão é conectada a uma máquina-fonte: esta emite um fluxo que a outra corta.(...) É assim que todos somos “*bricoleurs*”; cada um com as suas pequenas máquinas. uma máquina-órgão para uma máquina-energia, sempre fluxos e cortes (...). O presidente Schreber<sup>10</sup> sente algo, produz algo, e é capaz de fazer a teoria disso. Algo se produz: efeitos de máquina e não metáforas.  
Deleuze e Guattari, *O Anti-Édipo*, 2010a: 11.

Seriam as relações internacionais suscetíveis ao delírio? Para abordar a possibilidade de as relações internacionais poderem ou não delirar, precisamos, primeiro, iniciar a reflexão questionando a concepção que temos quando nos referimos a esse campo específico. Trata-se de questionarmos sobre o que pensamos quando falamos sobre as relações internacionais? Somente ao investigar essa premissa inicial poderemos começar a examinar em que medidas e sob que formas

---

<sup>9</sup> Os termos “id”, “ego” e “superego” são componentes da teoria psicanalítica de Sigmund Freud que descrevem diferentes aspectos da personalidade humana. “Id” representa os impulsos e desejos mais primitivos, “ego” é responsável por lidar com a realidade e equilibrar os impulsos do “id”, enquanto “superego” internaliza valores e normas sociais para inibir impulsos inaceitáveis. Esses termos são traduções de “*Es*”, “*Ich*” e “*Über-Ich*” em alemão, que significam “isso”, “eu” e “supereu”, respectivamente. Em francês, “*Es*” é traduzido como “ça”, “*Ich*” é traduzido como “moi” e “*Über-Ich*” é traduzido como “*surmoi*”. Alguns psicanalistas brasileiros preferem utilizar os termos em alemão, pois consideram que a latinização desnecessária dos termos pode retirar a naturalidade que eles possuem no idioma original. No entanto, é importante notar que a tradução dos termos psicanalíticos em português para a sua literalidade “isso”, “eu” e “supereu” tem ganhado mais difusão ao invés dos termos mais “técnicos”/latinizados anteriores. É importante ainda ressaltar que Deleuze e Guattari utilizam propositadamente a palavra “isso” nesse parágrafo para se relacionar ao conceito freudiano de “*Es*” (isso/id/ça) e para criticar a limitação teórica unificada deste conceito.

<sup>10</sup> Daniel Paul Schreber, proeminente da cidade de Leipzig em 1842, é afastado da presidência da Corte de Apelação de Dresden e é internado em uma clínica psiquiátrica em razão de uma crise hipocondríaca aos 42 anos de idade, num momento que ocupava altas posições em sua carreira como jurista, momento que redige suas memórias. Nelas, ele apresenta seu sistema de pensamento, e elabora ainda a defesa jurídica do fim de sua internação. Conforme consta como nota na própria versão do livro em português: [Daniel Paul Schreber (1842-1911), autor de *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken* (1903); edição brasileira: Memórias de um doente dos nervos, tradução de Marilene Carone, São Paulo, Paz e Terra, 1995.]

a política mundial é matéria de delírio. Importa indagar quais inquietações os delírios trazem consigo e se a política continua a modelar o imaginário social, a ponto de fornecer enredos e personagens que permeiam as construções delirantes.

Desde o seu surgimento enquanto disciplina moderna<sup>11</sup>, o estudo das Relações Internacionais (RI) tem buscado fornecer respostas a algumas das maiores preocupações da humanidade. Enquanto área de estudo, as Relações Internacionais são concebidas classicamente para se concentrar na análise dos conflitos humanos e da cooperação no planeta. As dúvidas que pairam sobre a disciplina costumam se concentrar em indagações sobre por que as comunidades humanas lutam, ou por que e quando elas cooperam, mas também como é possível evitar que o desastre nuclear aniquile a vida humana, ou mesmo em como lidar com a mudança climática descontrolada em um mundo de interesses e ideias conflitantes. É nesse sentido que poderíamos pensar que a área das RI sempre foi sobre as nossas maiores ansiedades. Ela sempre procurou estudar os diversos problemas de organização humana, buscando entender e propondo respostas para as complexas dinâmicas que ameaçam a existência individual e coletiva no planeta, porém, se fundamentando, em geral, numa pré-concepção filosófica para tal, como, por exemplo, na natureza humana em Hobbes (2020 [1651]), ou a natureza da razão em Kant (2015 [1781]).

As nossas vidas cotidianas não escapam às questões das Relações Internacionais. Segundo Milja Kurki, a “história das relações internacionais está incorporada à constituição de nossos genes e a nossos compromissos morais com indivíduos e comunidades ao nosso redor” (2020: 1). Nesse mesmo sentido, Ken Booth destaca que a estrutura da vida neste planeta é tão fundamentalmente influenciada pelos conceitos que motivam o estudo das “Relações Internacionais” que “mesmo que você não esteja interessado em Relações Internacionais, as relações internacionais estão interessadas em você” (Booth, 2014: 2).

A função e a dimensão dos Estados e dos conflitos estatais têm possuído uma enorme ascendência nas análises do campo, uma vez que os Estados parecem mediar, mas, sobretudo, iniciar os conflitos tanto quanto os mecanismos cooperativos globalmente que lidam com as complexas formas de ameaças. No

---

<sup>11</sup> A primeira cátedra formalmente reconhecida foi estabelecida em 1919 em *University College of Wales*, Aberystwyth, Reino Unido.

entanto, apesar dessa evidente importância, a disciplina é frequentemente acusada de ter “falhado” em virtude de sua limitação. Naeem Inayatullah e David L. Blaney observam que a disciplina de RI possui perspectivas limitadas e não avalia adequadamente a qualidade das relações culturais que moldam e são moldadas pelas mudanças nas estruturas e processos do sistema internacional, exceto de forma muito superficial. Segundo os autores “a maioria dos teóricos das RI parece imaginar que eles constroem suas teorias em um espaço limpo e abstrato que exclui a bagunça do mundo existente” (2004: vii). Consequentemente:

[As RI] não são capazes de fornecer nada além de uma compreensão grosseira e caricaturada dos motivos e dos complexos desejos envolvidos na subjugação colonial/neocolonial ou na resistência à dominação. E, em suas formas neorrealistas ou neoliberais convencionais, a RI perde a maneira como a sociedade internacional - como um sistema de Estados e uma economia política mundial - forma uma competição de culturas em que os princípios de soberania e autoajuda trabalham para santificar a desigualdade e subjugam aqueles fora dos centros do “Ocidente” (Inayatullah e Blaney, 2004: 1-2, tradução nossa)<sup>12</sup>.

Como resultado, o estudo das Relações Internacionais não consegue resolver muitos dos desafios fundamentais da política mundial, nem conseguiu produzir um paradigma unificado ou consistente para a compreensão do mundo, mas, sim, produziu uma pluralidade fragmentada de diferentes teorias. Embora a disciplina tenha recorrido, desde o início, para uma série de abordagens interdisciplinares buscando compreender o “internacional”, o “global”, e atualmente o “planetário”, utilizando-se da ciência política, da sociologia, da economia, da história, da antropologia, da literatura e das artes, apenas com as críticas pós-positivistas, pós-estruturalistas e transnacionais das décadas de 1980 e 1990, as RI conseguiram se afastar pouco a pouco do estadocentrismo que sempre as configurou.

Na atualidade, os assuntos que são relevantes para as RI englobam questões muito mais amplas e complexas. As análises não se concentram mais apenas na capacidade militar que corresponde ao “*hard power*” dos Estados, mas também aborda sobre instituições e modelos de desenvolvimento. O objeto de estudo e análise da disciplina não está mais limitado à guerra e ao conflito, mas também

---

<sup>12</sup> *It therefore is unable to give anything but a crude and caricatured understanding of the complex motives and desires involved in colonial/neocolonial subjugation or in the resistance to domination. And, in its conventional neorealist or neoliberal guises, IR misses the way international society—as both a system of states and a world political economy—forms a competition of cultures in which the principles of sovereignty and self-help work to sanctify inequality and subjugate those outside of the centers of “the West.”*

abrange temas relacionadas ao meio ambiente, à raça e ao gênero. De fato, os estudos nos dias de hoje não se restringem apenas aos atores estatais, mas também incluem organizações não governamentais (ONGs), cidadãos privados e classes sociais. Entretanto, apesar desses avanços, as abordagens interdisciplinares não conseguiram, como aponta Milja Kurki (2020: 2), “desbloquear os difíceis problemas de coordenação que a coexistência de múltiplos Estados/comunidades no internacional cria”. Além disso, o campo das RI, em si, não conseguiu influenciar outras ciências sociais tanto quanto foi influenciado por elas (Rosenberg, 2016).

Embora as cosmovisões, as ontologias, os métodos e as teorias da disciplina tenham se expandido para abranger novos e importantes objetos de estudo, tomando como referência uma perspectiva crítica relacional, parece ainda persistir um conjunto preocupante de tendências e categorias que permeiam a disciplina e ditam seus rumos. De acordo com Milja Kurki (2020: 16), essas perspectivas são mantidas devido a certos axiomas e enunciações filosóficas problemáticas que sustentam a forma como as relações – sejam elas internacionais ou globais – são imaginadas, tanto no âmbito acadêmico das Relações Internacionais quanto no “mundo real” das relações internacionais<sup>13</sup>.

Em anos recentes, uma nova forma de crítica emergiu apontando para a crescente irrelevância e impotência das RI em lidar com os desafios ecológicos e ambientais que enfrentamos. Cudworth e Hobden (2017: 1) afirmam que “não apenas a disciplina negligenciou a mudança da situação geopolítica, como também falhou em abordar uma crescente crise econômica e política em nível global”. Eles acrescentam que “as evidências crescentes indicam que a vida no planeta está enfrentando uma catástrofe em escala sistêmica”. Tais críticos são enfáticos ao argumentarem que as Relações Internacionais são “constitucionalmente” incapazes de lidar com os desafios mais importantes e urgentes que enfrentamos no planeta. Como apontam Burke *et al.* em “*Planet Politics: A Manifesto from the End of IR*” (2016: 3), “nossos paradigmas falham diante da realidade”. Para os autores, “as

---

<sup>13</sup> Fazemos aqui a distinção entre as Relações Internacionais como a dimensão da disciplina acadêmica, e as relações internacionais como o âmbito das interações pertinentes à política mundial. Cabe destacarmos que tal distinção tem apenas caráter enunciativo/pedagógico.

Relações Internacionais, tanto como sistema de conhecimento quanto como prática institucional, são desfeitas pela realidade do planeta”.

Entende-se, portanto, que o campo, de forma geral, continua obcecado com a sobrevivência dos Estados, em vez de considerar a perspectiva muito real da extinção da vida como tal no planeta. Segundo Milja Kurki (2020: 7), “nossos pensamentos dentro e ao redor do campo de RI e política internacional (...) são inerentemente problemáticos de maneiras distintas”, pois “herdamos muitos de nossos conceitos-chave – Estados, soberania, interesse nacional – de nossas disciplinas, de nossos Estados, de nossas mães”. É dessa forma que as RI parecem ser imunes à realidade do planeta, sendo incapazes de ir além das suposições centradas no Estado. Mostram-se inábeis para enfrentar ou mesmo em reconhecer as desigualdades entre os seres humanos, demonstrando completa indiferença em relação às crises ecológicas<sup>14</sup>. São por esses motivos que se julga necessário investigar nossos tropos conceituais, na medida em que eles “não apenas têm suas origens em lutas e ideologias políticas específicas, mas também, simultaneamente, nos tropos conceituais da ciência, filosofia e teologia” (Kurki, 2020: 7).

Diante dos desafios enfrentados pelo planeta e pela teoria das Relações Internacionais, um caminho possível envolve estar em tensão com as lutas internas pelo *status quo* dentro das nossas próprias disciplinas. Parafraseando a descrição de Justin Rosenberg (2016) de que as RI existem dentro de uma “Prisão da Ciência Política”, Milja Kurki (2020: 9) acrescenta: “estamos em prisões de vários tipos conceituais neste campo”. É em resposta a essas limitações que buscamos, assim, transgredir os limites acadêmicos, ou seja, não respeitar suas fronteiras ou paradigmas “clássicos”, a fim de estabelecer diálogos com outras redes de produção de conhecimento, sejam elas acadêmicas ou não. Isso implica necessariamente em desenvolver um novo vocabulário para o campo, uma vez que os termos utilizados em RI são inconscientemente baseados em sistemas conceituais alinhados a certas compreensões do cosmos, mas também está presa a um paradigma ontoepistemológico moderno e ocidental. Podemos considerar essa abordagem

---

<sup>14</sup> Com efeito, o processo de mudanças climáticas envolve o mercado global integrado (para além do Estado), não podendo, assim, ser resolvido pela ação de um Estado, tampouco por organizações entre-Estados (vide as tentativas atuais que estão colecionando derrotas).

como uma reorientação em relação às múltiplas temáticas possíveis nas RI (Burke *et al.*, 2016: 3; Kurki, 2020: 2)<sup>15</sup>.

Como apontado por Frédéric Lordon, o objeto das ciências sociais é produto de uma construção particular enquanto objetos de ciência, isto é, eles “não são aqueles da experiência imediata do mundo social” (2015: 30). Ao diferirem apenas sutilmente dos objetos que apreendemos espontaneamente do mundo social, os objetos construídos pela ciência social implicam em uma tênue demarcação desse regime de diferença. A língua pela qual fala a ciência social se assemelha à língua comum, mas não se confunde com ela, pois ela “*fala os conceitos*”. Tendo isso em mente, Lordon nos adverte que a especificidade da linguagem das ciências sociais só pode ser alcançada se for uma linguagem teórica, ou seja, uma “*língua de conceitos*” (2015: 37).

Em “Crítica e Clínica”, Deleuze (2011: 9) indica que o escritor é aquele que “inventa na língua uma nova língua, uma língua de algum modo estrangeira”. Assim, o escritor “traz à luz novas potências gramaticais ou sintáticas”, levando a língua a sair de seus caminhos habituais e a “*delirar*”. Esse movimento faz com que a linguagem se conecte com algo além dela mesma, isto é, com seu próprio fora. Isso só é possível justamente porque não há limites fora da linguagem, pois a linguagem é o seu próprio limite. Por essa razão que escrever a linguagem é sempre uma tarefa inacabada. É sempre um processo que atravessa o que é vivível e o vivido. É sempre um devir. O devir não se refere a atingir uma forma, seja de identificação ou imitação, mas sim a “encontrar a zona de vizinhança, de

---

<sup>15</sup> Como aponta Allan Bentley, tomamos como dados conceitos como melhoria, desenvolvimento e crescimento. No entanto, os seus respectivos usos conceituais, empregos e finalidades surgiram recentemente e são bastante distintos das funções que sustentaram a ordem internacional nos séculos XVI e XVII. Segundo o autor: “No século XVI, os conceitos centrais do discurso político europeu foram extraídos dos discursos aristocráticos e religiosos. Deus era uma força política, as leis antigas definiam direitos ao território e as relações de sangue transmitiam autoridade política. A razão de Estado era equiparada à glória do monarca e da casa dinástica. Os discursos do século XVI também careciam de uma ampla gama de suposições, conceitos e práticas básicas que agora estruturam o cenário da política internacional. Os Estados não tinham procedimentos institucionalizados para usar a razão ou o conhecimento para aumentar o poder ou a sua posição. Não havia nenhum imperativo para governar os problemas sociais e econômicos domésticos. Não só não havia a ideia de “economia” como uma entidade distinta da “sociedade”, como também não havia um discurso que dividisse a sociedade em uma série de objetos que pudessem ser compreendidos e manipulados pelo governo. Mais fundamentalmente, os Estados europeus do século XVI não tinham compreensão ou visão de progresso. Na verdade, eles eram mais propensos a entender o tempo em termos cíclicos do que em termos lineares” (2018: 2).

indiscernibilidade ou de indiferenciação” (Deleuze, 2011: 11). A linguagem é como uma sequência de transformações, uma cadeia de devires, que nos permite comunicar ideias que não podem ser transmitidas por imagens ou sons, mas que podem ser compreendidas por meio da linguagem. Por esse motivo que Deleuze (2011: 9) fala da necessidade de “perfurar buracos” na linguagem a fim de revelar o que está oculto por trás dela. Nesse sentido, quando se trata da escrita sobre o internacional, este trabalho reconhece a importância de perfurar esses buracos na linguagem tanto das relações internacionais quanto da disciplina das Relações Internacionais em si mesma, a fim de ver e ouvir o que está “escondido atrás” no sentido deleuziano. Trata-se, rigorosamente, de delirar as Relações Internacionais.

O problema que se revela aqui é que as ciências sociais continuam a produzir e adotar posturas metafísicas, muitas vezes sem sequer terem consciência disso. De acordo com Lordon, as “ciências sociais se constituíram como positividades ao se declararem estrangeiras diante dos problemas metafísicos”, e por isso, “elas são o produto do movimento de aprofundamento da divisão do trabalho no campo do saber – que é o próprio movimento da disciplinarização” (2015: 54). Por essa razão as ciências sociais “não param de fazer metafísica” apesar de não saber. O fazem quando lidam com o problema da ação, ao formularem suas hipóteses comportamentais mais fundamentais, cujas bases metafísicas não se colocam como evidentes, mesmo que implícitas ou não refletidas. É necessário, portanto, “retomar a relação com a filosofia, pela qual poderia se afirmar uma modalidade de cientificidade que lhes fosse própria” (Lordon, 2015: 40).

De todo modo, este capítulo explora a revolução relacional em andamento e os avanços recentes no campo das Relações Internacionais, bem como as conversas entre diferentes abordagens do pensamento relacional dentro e sobre a disciplina<sup>16</sup>. Ele examina novas abordagens teóricas que sugerem que as RI, embora se concentrem no estudo das relações internacionais, ainda não abraçaram plenamente o que é necessário para um pensamento verdadeiramente relacional. Para esse fim, o capítulo foi dividido da seguinte maneira. Na primeira seção, buscamos tecer uma crítica que aponte para a necessidade de repensar os pressupostos ontológicos do

---

<sup>16</sup> Ver Kurki, *Relational revolution and relationality in IR: New conversations*, 2022.

conceito de “internacional” para as Relações Internacionais. Destacando, assim, a necessidade de problematizá-lo, mas, sobretudo, ressaltando a importância de ir além de uma aceitação e descrição superficial dele, mas sim, explorar suas manifestações concretas. Na seção subsequente, focamos em descrever como que o mito fundador da disciplina de Relações Internacionais, isto é, o “axioma da Westfália”, estabelece uma ontologia estatista rígida, o que nos leva a redução da nossa compreensão da coexistência como copresença de entidades pré-formadas, nos tornando suscetíveis à projetos de perpetuação de modos coloniais/modernos de governo.

Na terceira seção, procurando analisar o conceito de “internacional”, nos debruçamos sobre o comentário de Justin Rosenberg (2016) de que as teorias existentes em Relações Internacionais podem ser entendidas como teorias de “multiplicidade” e isso permitiria explorar as implicações da multiplicidade para outras áreas de estudo. Na seção seguinte, exploraremos as críticas e discussões em torno do conceito de multiplicidade nas RI, questionando a forma como os teóricos do campo lidam com a multiplicidade e sugerem diferentes perspectivas. Engajaremos mais diretamente com a crítica apontada por Blaney e Tickner (2017) ao desafiar o tratamento colonial da diferença/multiplicidade, uma vez que os autores evidenciam o papel da supressão da diferença na política mundial, que resulta na construção contínua de hierarquias que valorizam a uniformidade nas relações internacionais, ao mesmo tempo em que negligenciam a problematização do conceito de coexistência.

Na quinta seção, exploramos a necessidade de reconhecer, confrontar e examinar como as Relações Internacionais são estruturadas com base nas diferenças. Por último, na seção final, defendemos que a dificuldade e a resistência para se lidar com o conceito de “internacional” nas RI está ligado com o que Benjamin Herborth (2022) nomeia por “metafísica da ordem” que restringe a compreensão do mundo, reduzindo sua complexidade e limita as possibilidades de entendimento. A filósofa brasileira Denise Ferreira da Silva (2019) refere-se a isso como o “Mundo Ordenado”, isto é, o mundo no qual se justifica a violência racial sobre o sujeito racial subalterno.

De onde o Mundo? Quando levanta a questão que a Categoria da Negridade coloca ao Mundo, não importa se da perspectiva do Sujeito ou do Objeto, a Poeta Negra Feminista aprende que o Mundo ele mesmo não pode ser tomado como dado. Ela é Negra e Mulher, quer dizer, como a Crítica Negra Feminista se identifica usando Categorias que anunciam que a tarefa sugerida por Barbara Christian já tinha se transformado em vida em si. O mundo da separabilidade – assim como as categorias usadas para descrevê-lo – emerge no Tempo; ou seja, já e antes mesmo das questões sobre o Ser e a Existência serem levantadas, estas são imediatamente capturadas (mapeadas e nomeadas) pelo *Subjectum* e seu Território, quer dizer, o Mundo Ordenado (Ferreira da Silva, 2019: 100).

O Mundo Ordenado seria o mundo das categorias ontoepistemológicas do pensamento moderno. Ele é o território da separabilidade que está e é, desde sempre, no e do tempo. A reflexividade aqui será apresentada como uma abordagem que desafia essa *metafísica ordenada* e permite uma compreensão mais ampla e crítica das Relações Internacionais. Argumentamos que são necessárias mudanças mais profundas na orientação relacional, que vão além das ontologias, epistemologias e métodos estabelecidos, o que nos permitiria delirar não apenas nossas compreensões do “internacional”, mas também da “ciência”, “conhecimento” e dos constituintes da “realidade”, como a “natureza” e a “sociedade” que estão envolvidos na produção de diferença.

### 1.1. (Re-)conceituando o internacional

Em nossa época, não suportamos nossos pensamentos nem a tarefa de pensá-los. Pensamos incansavelmente dentro de estruturas familiares para evitar a reflexão sobre como nosso pensamento é estruturado. Talvez essa seja a base da irreflexão moderna.

William E. Connolly, *Political Theory and Modernity*, 1993: 4, tradução nossa.<sup>17</sup>

Embora seja amplamente tomado como um pressuposto implícito e aceito enquanto função fundamental, o conceito do que é “o internacional” costuma ser uma ideia não formalmente investigada ou explicada em detalhes. Apesar de “o internacional” ser a condição subjacente onipotente que sustenta a coesão das pesquisas sobre política internacional, ordens, sistemas, sociedades, práticas e assuntos relacionados, o real significado do internacional e as implicações, projeções e ações decorrentes das conceituações baseadas nele geralmente

---

<sup>17</sup> *In our times we can neither endure our thoughts nor the task of rethinking them. We think restlessly within familiar frameworks to avoid thought about how our thinking is framed. Perhaps that is the ground of modern thoughtlessness.*

permanecem em segundo plano, raramente são questionados e explorados adequadamente.

Os debates recorrentes em Relações Internacionais sobre o conceito de “internacional” como objeto de análise na disciplina frequentemente giram em torno de tentativas de fixar sua definição ou de conscientemente evitá-la, como é o caso dos “sistemas” internacionais de Kenneth Waltz (1979) e das “sociedades” de Hedley Bull (1977). Além disso, há outros esforços para se adotar uma abordagem pragmática em relação ao seu uso, como pode ser observado nas ideias de “práticas” de Adler e Pouliot (2011) e Adler-Nissen e Pouliot (2014), ou nas “coisas” de Mark Salter (2015), em vez de questionar o próprio conceito de internacional. Portanto, estamos acostumados a considerá-lo como uma resposta pronta que nos permite compreender questões fundamentais, tais como: o internacional separa ou une as entidades políticas? Isso as torna diferentes ou semelhantes? Quem está dentro e quem está fora do âmbito internacional? O que *não* é considerado internacional? Ou ainda, o internacional é produzido por atores agindo em um estágio superior, acima das questões cotidianas, ou é moldado por “pessoas comuns” que vivem, interagem e experienciam suas realidades no contexto local?

À medida que a questão do internacional se torna mais evidente, Çapan e Grzybowski (2022) argumentam que trazê-lo do segundo plano para o primeiro plano permite reconhecê-lo como um fenômeno multifacetado, contraditório e elusivo. Segundo os autores, muitos estudiosos de RI operam com uma noção do internacional centrada no âmbito interestatal, em que os Estados são identificados com base no reconhecimento legal de seu *status* ou na sua afiliação formal à Organização das Nações Unidas (ONU) (Çapan e Grzybowski, 2022: 776). Durante um longo período, o termo “internacional” foi amplamente utilizado como sinônimo do sistema interestatal. Nesse contexto, o Estado era considerado a unidade básica e as relações entre Estados eram o núcleo central do conceito de “internacional”. O Estado era percebido como uma entidade estável, com território e população definidos, além de possuir fontes mensuráveis de poder, como recursos naturais, capacidade financeira e ativos militares (Cox, 2007: 515).

A partir dessa premissa, diversos projetos de pesquisa são desenvolvidos pressupondo, porém, sem problematizar adequadamente, o conceito subjacente da

comunidade internacional. É imperativo, no entanto, reconhecer que o termo “internacional” se refere a algo distinto ao de nação, mesmo que esta última não possua uma característica de fixidez. Conforme destacado por Robert Cox (2007: 515), não há um território definido para uma nação, afinal, diversas nações, no sentido de esferas de identidade coletiva, podem se sobrepor ou coexistir em harmonia, mas também podem entrar em conflito. Nesse sentido, o termo “internacional” refere-se à compatibilidade ou incompatibilidade entre grupos humanos que se auto-identificam e estabelecem contato uns com os outros. O conceito de “internacional” abrange, assim, de maneira muito mais ampla, os grupos de pessoas que se identificam como atores coletivos em relação aos demais. Tais grupos compartilham uma comunidade de discurso com um estoque comum de significados que os diferencia de outras coletividades.

Observamos, portanto, que pelo termo “internacional” tensionamos uma relação entre o seu pressuposto e a sua necessária problematização. Sobre essa conexão, Hans Blumenberg, por sua vez, aborda a questão da seguinte forma:

O conceito de realidade de uma época permanece mudo em seus testemunhos. Não pode ser atestado com os métodos clássicos de documentação histórica. Isso não é uma deficiência casual, mas caracteristicamente fundamentada na singularidade única com que o real se expressa como tal. Essa autoexpressão é, em geral, uma condição nua da vida e, portanto, protegida contra a problematização. A problematização é um luxo. Ocorre apenas quando seu risco não é mais letal, e é executada por aqueles para quem o risco letal está mais distante. Os professores titulares são problematizadores natos (2020: 37)<sup>18</sup>.

Assim sendo, ao negligenciarmos a natureza axiomática desse ponto de partida comum, deixamos de reconhecer como a compreensão presumida do internacional já configura as abordagens, os problemas e as descobertas no campo das Relações Internacionais. Tal omissão implica, necessariamente, em compromissos ontológicos e políticos específicos, os quais delineiam de forma limitante tanto a teorização subsequente quanto a pesquisa empírica.

---

<sup>18</sup> *The concept of reality of an epoch remains mute in its testimonies. It cannot be attested with the classical methods of historical documentation. This is not a coincidental shortcoming, but characteristically founded in the unique taken-for-grantedness with which the real expresses itself as such. This self-expression is, by and large, naked condition of life and thus secured against problematization. Problematization is a luxury. It occurs only when its risk is no longer lethal, and is carried out by those for whom the lethal risk is most distant. Tenured professors are natural-born problematizers.*

Seguindo por esse caminho de crítica, estamos, essencialmente, revisitando, em sua radicalidade, um dos argumentos mais notórios de R. B. J. Walker. O autor defende que as “as teorias de RI não interessam tanto pelas substanciais explicações sobre as condições políticas no mundo moderno, mas sim como expressão dos limites da imaginação política contemporânea”. Sob essa perspectiva, as teorias de RI tornam-se “mais interessantes como aspectos da política mundial que precisam ser explicados do que como explicações da política mundial contemporânea.” São concebidas como um “discurso característico do Estado moderno” e como uma “prática constitutiva cujos efeitos remontam aos interstícios da vida diária” (2013: 22). Ao tomarmos o internacional como um dado sem inspeção crítica, estamos, simultaneamente, reificando-o como discurso(s) e prática(s) que estabelecem limites e perigos. Tal circunstância suscita reflexões sobre os modos pelos quais as determinações ontológicas de uma geopolítica são afirmadas, resultando em fronteiras fechadas em espaços geométricos/newtonianos do “dentro” e do “fora”, bem como se encerrando sobre os limites da própria imaginação política.

Entendemos, portanto, que o conceito de “internacional” é intrinsecamente ambíguo, desempenhando um papel central na imaginação política disciplinar. Nesse sentido, os conceitos não se limitam a ser meros instrumentos de análise, mas, enquanto categorias de prática, conferem significado à vida política, detendo, assim, o poder de moldar qualquer análise acadêmica por meio de seus termos, problemas, métodos e escopos. A efetiva adoção desses conceitos exige uma reflexão profunda sobre as interconexões entre análise e prática. O conceito de “internacional” precisa ser explorado em seus usos concretos, seus pressupostos subjacentes e suas implicações, em vez de ser simplesmente aceito como um dado ou definido por meio de um decreto arbitrário. Desta maneira, é fundamental ir além de uma aceitação superficial do conceito de “internacional” e se envolver em uma análise aprofundada de suas diferentes manifestações, abordagens e implicações teóricas. Buscamos, por meio do delírio, o avesso do internacional. Somente através desse processo podemos alcançar uma compreensão mais sofisticada do fenômeno.

O problema é menos encontrar uma nova definição do internacional ou dissolvê-lo em algum outro rótulo, como política global ou política mundial, do que examinar muito cuidadosamente a maneira como pensamos sobre ele e em relação às fronteiras que são tão

facilmente enquadradas como simplesmente presentes ou ausentes (Bigo e Walker, 2007: 231, tradução nossa)<sup>19</sup>.

Essa perspectiva desafia as suposições sobre o *status* ontológico do “internacional” e questiona as consequências dessas suposições para a organização do conhecimento, pesquisa e prática política. Nesse sentido, torna-se crucial compreendermos como as Relações Internacionais, tanto como disciplina quanto como imaginação cotidiana, desempenham um papel significativo na formação de subjetividades individuais e coletivas. Assim, nas próximas seções, buscamos explorar o “internacional” como um conceito que confere sentido e, simultaneamente, molda o mundo por meio de uma série de distinções, diferenças e paradoxos. Isso implica discutir três dinâmicas inter-relacionadas nas conceituações desse termo, conforme apontado por Çapan e Grzybowski (2022): (a) *reificação*, (b) *reflexão* e (c) *atualização*.

A dinâmica da *reificação* ocorre quando o conceito de “internacional” é considerado como um pressuposto, transformando-o em uma dimensão naturalizada e uma condição de fundo implícita, cujos efeitos intelectuais, sociais e políticos são ofuscados. Trata-se do processo de solidificar e imutabilizar o conceito de “internacional”, conferindo-lhe uma realidade fixa e estável. No entanto, essa abordagem pode levar a uma compreensão limitada do fenômeno, negligenciando sua natureza complexa e em constante transformação. Portanto, é crucial analisar atentamente os processos de reificação para compreender a reprodução do “internacional” por meio de sua rede de conceitos associados e opostos.

A segunda dimensão diz respeito às *reflexões* explícitas sobre a noção de “internacional”, que buscam capturar seu significado flutuante por meio de uma definição precisa. A dinâmica da reflexão envolve uma análise crítica dos pressupostos subjacentes e das implicações do conceito de “internacional”. Isso requer uma análise sobre as premissas teóricas e metodológicas que sustentam seu uso, assim como uma avaliação cuidadosa de como esse conceito molda nossas percepções e práticas políticas. Tais discussões abordam a história do “internacional” em RI, a ambiguidade inerente ao conceito, seu *status* ontológico e

---

<sup>19</sup> *The problem is less to find a new definition of the international or to dissolve it into some other label such as a global politics or a world politics, than to examine very carefully the way we think about it and in relation to boundaries that are so easily framed as simply present or absent.*

as implicações de diferentes perspectivas e atores envolvidos, assim como contribuem para a construção de diferentes visões sobre o que é viável, impossível, necessário ou desejável.

Por último, ao focarmos nas *atualizações* do “internacional”, é importante explorar as maneiras pelas quais seus pressupostos e paradoxos são vivenciados e rearticulados concretamente. Nesse sentido, procura-se compreender como o conceito de “internacional” é invocado na prática, tanto em situações cotidianas que vulgarmente encenam o internacional, quanto em momentos de crise em que as ambiguidades e distinções claras do conceito – como “dentro” ou “fora”, abaixo ou acima – possibilitam a delimitação ou negação de práticas políticas específicas de forma concreta. Nota-se, portanto, que o desconforto generalizado em relação ao conceito de “internacional” está diretamente relacionado à maneira como ele estabelece um senso comum no qual questões como a autoridade e a presença da diferença são invisibilizadas. Existe, entretanto, uma crítica ao esquema tradicional que associa a presença à identidade e a ausência à diferença. O projeto intelectual e político de conceituar o internacional busca precisamente romper com esse senso comum, sem se posicionar acima ou além da esfera política, mas em sua imanência como veremos mais adiante.

## 1.2. O mito fundador da disciplina e seus compromissos ontológicos

Do mito ao épico, no Ocidente, a causa oculta (a consequência) é a filiação, cuja obra se encaixa num dado linear do tempo e sempre em uma projeção, um projeto.  
Édouard Glissant, *Poética da relação*, 2021: 73.

Desde o início do século XXI, a teoria das Relações Internacionais tem sido palco de uma série de trabalhos de notável relevância e interesse, que se debruçam sobre os fundamentos ontológicos e epistemológicos da disciplina<sup>20</sup>. Essa busca

---

<sup>20</sup> Ver Colin Wight, *Agents and Structures and International Relations: Politics as Ontology* (2006); Jens Bartelson, *Visions of World Community* (2009); R. B. J. Walker, *After the Globe, Before the World* (2009); Patrick Thaddeus Jackson, *The Conduct of Inquiry in International Relations: Philosophy of Science and its Implications for the Study of World Politics* (2011); Nicholas Onuf, *World of Our Making: Rules and Rule in Social Theory and International Relations* (2013); Sergei Prozorov, *Ontology and World Politics: Void Universalism I* (2014); Alexander Wendt, *Quantum Mind and Social Science: Unifying Physical and Social Ontology* (2015); Vassilios Paipais, *Political Ontology and International Political Thought: Voiding a Pluralist World* (2017).

pela ontologia pode ser rastreada até um dos textos mais convencionais sobre as Relações Internacionais como campo de estudo: “*Why is there no International Theory?*” (“Por que não há uma Teoria Internacional?”), de Martin Wight, publicado pela primeira vez em 1960. Nesse ensaio clássico, Wight ressalta a falta de um corpo teórico sistemático e abrangente no campo das Relações Internacionais que se compare à tradição da teoria política. Enquanto a “teoria política” não requer nenhuma explicação pois ela “denota especulação sobre o Estado, que é seu significado tradicional desde Platão” (1960: 35), a “teoria internacional” requer justamente uma explicação. Conforme Wight observa, “enquanto os clássicos reconhecidos do estudo político são os filósofos políticos, a única contrapartida reconhecida no estudo das relações internacionais é Tucídides” (1960: 48).

Todavia, a teoria e os estudos de Relações Internacionais possuem uma história cada vez mais bem documentada, porém, cada vez mais contestada. Atualmente, há uma divisão ontológica em relação à sua história e historiografia. Para uma vertente majoritária, o campo surgiu em uma tentativa anglo-europeia de abordar questões de guerra e paz, antes e depois da Primeira Guerra Mundial. Para essa historiografia dominante pela qual fomos apresentados sobre a origem e o desenvolvimento da disciplina, a ontologia das RI, é claro, começa com Westfália. Os anos de 1648 e 1919, respectivamente, a paz de Westfália e o Primeiro Grande Debate entre idealistas e realistas, são apresentados como as figuras centrais dos momentos de formação do campo disciplinar “esculpidas em pedra antiga”. Seriam, conseqüentemente, aquilo que de Carvalho *et al.* (2011) chamam de os “*big bangs*” da disciplina.

Para a ortodoxia das RI, convencionou-se (convenientemente) apresentar as pequenas cidades de Münster e Osnabrück, em Westfália, como o lugar onde surgiu a grande ideia moderna do Estado soberano e do sistema anárquico de Estados. O local onde se encerrou também a vida dos impérios e de outras formações políticas hierárquicas a partir do fim da ordem suserana/heterônoma da *Respublica Christiana* ao final da Guerra dos Trinta Anos e dos Tratados de Westfália em 1648. Ainda, o ano de 1919 nos é apresentado como o marco em que a própria disciplina floresceu, com os estudiosos de RI se debruçando, pela primeira vez, sobre a

teorização do internacional como um assunto em si enquanto um domínio autônomo (de Carvalho *et al.*, 2011).

Entretanto, nas últimas duas décadas, observamos a evolução da disciplina e nos deparamos com um número crescente de tentativas revisionistas que buscam problematizar tanto 1648 quanto 1919. Esse registro canônico foi submetido a uma série de revisões históricas e historiográficas<sup>21</sup> que procuraram desmistificar velhos mitos e oferecer relatos alternativos dos complexos processos de formação de Estados soberanos e das origens da disciplina. A partir de argumentos consistentes e substanciais, procuram apontar para o rebaixamento da história tradicional do surgimento da ontologia estatista da RI ao status de produção de mito. Como sintetizado por de Carvalho *et al.* (2011: 739), a principal característica desse movimento revisionista é o argumento de que “nem o Estado moderno nem o sistema anárquico de Estados se originaram em 1648, e que a consagração ou o início da soberania estava praticamente ausente nos Tratados de Westfália”.

Os textos dos tratados assinados em Münster (IPM) e Osnabrück (IPO) em 24 de outubro de 1648 contam uma história muito diferente da narrativa convencional. Longe de inaugurar a era da soberania, o acordo de Westfália acabou sendo um recuo momentâneo de uma ideia já estabelecida de um sistema moderno de Estados, constituindo, em vez disso, a recapitulação de uma ordem heterônoma anterior e mais feudal e medieval. De fato, a ideia de que os governantes tinham autoridade final sobre seu território - que se seguiu mais à Reforma do que a qualquer outro evento, e que havia sido tão claramente enunciada no Preâmbulo do Estatuto de Apelação Inglês (1534), bem como na Paz de Augsburg, em 1555 - foi, na verdade, limitada pelos tratados de 1648 (de Carvalho *et al.*, 2011: 740)<sup>22</sup>.

Nesse sentido, as teorias de RI convencionais modernas se estabelecem a partir de um falso prospecto em relação às suas principais premissas de fundação. Nem a soberania nem o sistema internacional anárquico seriam originados em

---

<sup>21</sup> Para mais informações, ver Stephen D. Krasner, ‘Westphalia and All That’, in *Ideas and Foreign Policy*, ed. Judith Goldstein and Robert O. Keohane (1993); Stephen D. Krasner, ‘Compromising Westphalia’, *International Security* 20, no. 3 (1995); Stephen D. Krasner, *Sovereignty: Organized Hypocrisy* (1999); Andreas Osiander, *The States System of Europe 1640–1990* (1994); Andreas Osiander, ‘Sovereignty, International Relations, and the Westphalian Myth’, *International Organization* 55, no. 2 (2001); Benno Teschke, *The Myth of 1648* (2003).

<sup>22</sup> *The texts of the treaties signed in Münster (IPM) and Osnabrück (IPO) on 24 October 1648 tell a very different story to the conventional narrative. Far from inaugurating the era of sovereignty, the Westphalian settlement turned out to be a momentary retreat from an already established idea of a modern system of states, constituting instead the recapitulation of an earlier and more feudal and medieval heteronomous order. Indeed, the idea that rulers had final authority over their territory – which followed more from the Reformation than any other event, and which had been so clearly enunciated in the Preamble to the English Statute of Appeals (1534) as well as the Peace of Augsburg in 1555 – was actually limited by the treaties of 1648.*

Westfália, mas surgiram como resultado de um longo processo de mudança, e não de uma ruptura clara com o sistema feudal da cristandade. A própria constituição da soberania do Estado moderno seria o produto de décadas de prática política, teoria política e até mesmo da ordem interna do Sacro Imperador Romano. Esse seria o “axioma da Westfália” que está tão arraigado como o “mito fundador da disciplina” (de Carvalho *et al.*, 2011).

Contudo, mesmo diante da distorção das origens ontológicas e epistemológicas da disciplina, os mitos que a envolvem ainda perduram. A ortodoxia de RI não conseguiu entrar em nenhum tipo de diálogo com esses trabalhos revisionistas, apesar da significativa abertura teórico-metateórica que a disciplina experimentou após 1989. Como seqüela, os mitos do passado persistem em nossas mentes até hoje, contribuindo para a manutenção de uma metanarrativa eurocêntrica, além de silenciar o papel do colonialismo na teoria e na prática das Relações Internacionais. Conforme observado por Bilgin (2016: 26-27), duas concepções de eurocentrismo são identificadas na literatura de RI. A primeira concepção encara o eurocentrismo como uma abordagem falaciosa da história internacional, fundamentada em narrativas históricas distorcidas que colocam a “Europa” no centro da história mundial, mesmo quando ela não detinha o papel central na política global. A segunda concepção compreende o eurocentrismo como uma “consciência” que permitiu a predominância das narrativas mencionadas, apesar da existência de histórias descentralizadas disponíveis. O problema atrelado ao eurocentrismo reside no fato de que as conquistas europeias sejam retratadas como produtos de um desenvolvimento autônomo, enquanto as agendas de pesquisa não eurocêntricas revelam relações de troca e aprendizado entre os povos do mundo ao longo dos séculos.

Dessa forma, o mito de 1648 perpetua uma visão distorcida do surgimento do Estado moderno soberano e do sistema de Estados, assim como da sua naturalidade e da qualidade das unidades básicas consideradas como salvaguardadas pelas RI. Como consequência, ocorre a produção de uma ontologia estatista rígida que não está preparada para lidar com os desafios de uma governança global-ecológica, dos colonialismos do presente e de hierarquias internacionais, e, poderíamos acrescentar, com suas relações de produção de subjetividades. Por outro lado, o

mito de 1919 apresenta a disciplina como uma extrapolação a-histórica das preocupações atuais. Esse mito permite uma leitura da historiografia da disciplina na qual determinadas perspectivas teóricas “vencem” devido à sua capacidade de explicar melhor o chamado “mundo real”. Além disso, encobre os fundamentos eurocêntricos e racistas da disciplina, ao fornecer uma leitura liberal do seu nascimento, avaliando o passado de acordo com os padrões do presente e oferecendo uma epistemologia empirista que não está preparada para lidar com os desafios multifacetados que a disciplina enfrenta atualmente (de Carvalho *et al.*, 2011: 737).

Um exemplo possível que revela o impacto de tal continuidade metanarrativa eurocêntrica por meio das histórias contadas pela ortodoxia de RI é a forma que a ideia de “coexistência” nas relações internacionais se baseia implicitamente em suposições mais profundas sobre a subjetividade que precisam ser escavadas e questionadas mais detalhadamente. Ao revisarmos a trajetória histórica dos discursos de RI sobre coexistência, torna-se possível revelar a redução da coexistência à mera copresença de entidades, relegando as subjetividades a um assunto não relacional, mas sim estático. Essa perspectiva, muitas vezes ancorada na tradição eurocêntrica, tende a conceber a coexistência como uma condição superficial de mera existência simultânea, desconsiderando as dinâmicas e interações complexas que caracterizam as relações entre diferentes atores no que se entende por internacional.

Nos anos seguintes ao fim da Segunda Guerra Mundial, a mera existência de armas nucleares e a iminência de um confronto nuclear entre as duas superpotências criaram a perspectiva assustadora da destruição mundial. Isso levou a uma mudança significativa nas preocupações sociais e políticas, com um foco central na compreensão do funcionamento do sistema estatal por acadêmicos e políticos, que não contava com uma autoridade superior para garantir a paz frente a essa ameaça. Nesse contexto da Guerra Fria, a compreensão da coexistência pacífica evoluiu para acomodar a ameaça nuclear, tornando-se essencialmente relacionada à necessidade de sobrevivência. Contudo, a concepção de coexistência nesses termos implica apenas em um estado efêmero, uma vez que pressupõe a aceitação de que o conflito é inevitável, embora restrito à esfera da ideologia. Como resultado, a busca pela

contenção da guerra nuclear resultou na tolerância de uma intensa luta ideológica, transferindo o conflito real para as periferias, onde guerras por procuração foram travadas no período pós-Segunda Guerra Mundial (Odysseos, 2007).

Desde o fim da Guerra Fria e o início do século XXI, importantes mudanças ocorreram nos parâmetros de pensamento que orientaram a coexistência internacional entre campos ideológicos opostos durante a era pós-1945. As preocupações com a competição ideológica e a possibilidade de aniquilação nuclear diminuíram significativamente. Como resultado, percebemos a construção de novos discursos que se destacam e se afirmam de alguma forma, buscando lidar com a questão da coexistência internacional em mundo de mudança de sistema e paradigmas de pensamento. Odysseos (2007) aponta para a evolução das formas de coexistência para três outras trajetórias. Primeiramente, o pensamento dominante sobre a luta ideológica passou por transformações discursivas, mudando seu conteúdo do conflito entre superpotências para a noção de “tensão ou luta civilizacional”. Como exemplo proeminente dessa linha de pensamento, destaca-se a teoria do “choque de civilizações” proposta por Samuel Huntington (1993). Essa teoria sugere que as interações entre diferentes civilizações seriam marcadas por conflitos inevitáveis, baseados em diferenças culturais e religiosas. Contudo, ela resume a compreensão da civilização, não como diversa e polimórfica, mas como unitária. Entende-se, assim, que essa perspectiva limitada está enraizada em uma ontologia alarmista de declínio, que busca substituir o papel estereotipado das oposições ideológicas e militares da Guerra Fria por diferenças culturais mapeadas.

Uma segunda trajetória de pensamento tem levado a disciplina de RI para outro caminho, a fim de teorizar a coexistência, não entre os Estados soberanos, sua especialização tradicional, mas sim entre grupos e indivíduos sub-estatais. Essa urgência se torna uma questão que requer atenção nas RI a partir do momento que se considera o aumento das guerras civis, dos conflitos étnicos e de outras questões internas que preocuparam a comunidade internacional no mundo pós-1989. Passamos, assim, a observar a emergência de uma linguagem humanitária com repercussões internacionais, tendo como foco o que se entende por pacificação (*peacemaking*), manutenção da paz (*peacekeeping*) e construção da paz (*peacebuilding*) dentro de uma premissa de prevenção ou gerenciamento de

conflitos dentro do contexto generalizado da “manutenção do sistema mundial”. Contudo, como ressalta Odysseos (2007), mesmo sendo distinto do trajetória civilizacional defendida por Huntington, esta visão também possui a inclinação em considerar a coexistência no contexto Pós-Guerra fria como a copresença em uma “nova geografia política”, onde esta significa que novos tipos de guerras e ameaças estão associados a “áreas propensas à violência”, normalmente classificados como “Estados Falidos”, o que necessariamente exige a mobilização de recursos políticos mundiais para o gerenciamento da paz e da segurança internacionais.

Nesse sentido, a “manutenção do sistema mundial” não é entendida como restrições e limitações autoimpostas do escopo acadêmico, mas são percebidas como respostas prudentes e pragmáticas. Todavia, essa sensação de conforto e segurança só faz sentido se estivermos alinhados com a perspectiva do “fim da história” proposto tão euforicamente por Francis Fukuyama (1989). De acordo com essa visão, o liberalismo se tornara a única alternativa histórica viável. Porém, como destaca Odysseos (2007), essa proposição não buscaria oferecer alternativas para repensar o significado da coexistência e suas condições de possibilidade, nem considera a possibilidade de entender a coexistência de forma diferente da simples composição ou copresença de unidades já constituídas. A proposição de Fukuyama sobre o fim da história e a prevalência do liberalismo destaca explicitamente a aceitação do sujeito moderno como o centro da ontologia política das relações internacionais.

Subsiste, contudo, a necessidade de se observar as suposições pessimistas antagônicas sobre a subjetividade, exemplificadas pela discordância feita por Slavoj Žižek. Apesar das considerações de Žižek serem, predominantemente, dirigidas aos círculos filosóficos, ele considera que o centro da ontologia política estaria vago, desocupado, uma vez que o sujeito moderno, de natureza cartesiana, teria sido “rejeitado” por um presumido “pacto silencioso” que uniu as áreas conflitantes no meio acadêmico em uma “santa aliança” contra o sujeito cartesiano. No entanto, ao considerarmos as preocupações atuais da comunidade internacional, cada vez mais centradas em um discurso jurídico atrelado aos direitos humanos, é plausível dizer, em concordância a Odysseos (2007), que o sujeito moderno se encontra em uma

posição segura<sup>23</sup>. Em síntese, a aparente multiplicidade da coexistência entre grupos e indivíduos sub-estatais “ocorre dentro dos limites de uma unanimidade maior sobre o sujeito da coexistência” (Odysseos, 2007: xxi), isto é, o sujeito moderno.

Por fim, a terceira e última vertente contemporânea de pensamento sobre a coexistência, como descrito por Odysseos (2007), envolve abordagens para lidar com a questão da inclusão, que buscam trazer grupos desfavorecidos, sejam eles mulheres ou homens, para o âmbito político como consequência da globalização da política mundial e da intensificação das relações sociais em suas múltiplas esferas de interação. Dois discursos se destacam nessa vertente. O primeiro, mais proeminente, deseja ampliar o regime internacional de direitos humanos, visando atingir níveis mais abrangentes de universalidade. Esse movimento caminha em direção à expansão de um direito cosmopolita, no qual o sujeito assume eminência em relação ao Estado. Essa perspectiva garantiria proteção por meio de direitos legais aplicáveis internacionalmente, afastando-se, conseqüentemente, do direito internacional, minando, assim, a soberania dos Estados nacionais.

O segundo discurso não se distancia muito do primeiro. Nele, sugere-se que se estaria em curso uma era pós-Westfaliana, defendendo-se, portanto, uma abordagem mais inclusiva em relação ao Estado e à comunidade. Em outras palavras, esse discurso surge a partir de uma análise do impacto dos processos de globalização sobre os Estados-nação soberanos territorialmente, com o intuito de propor novos arranjos políticos para o futuro da comunidade em si, como é o caso da União Europeia. Destaca-se, sobretudo, o alicerce dessa nova abordagem nas relações internacionais, voltada para a constituição da comunidade, reside na inclusão do “Outro”. Trata-se de uma transição que implica a necessidade de reconfiguração das relações entre Estados e comunidades, visando a (re)construção de laços emocionais sólidos com comunidades específicas em torno de lealdades universais (Odysseos, 2007).

Contudo, apesar dos dois discursos discutirem a extensão e concessão dos direitos humanos, bem como a modificação/reestruturação da comunidade, questionando, assim, os modos atuais de exclusão do “Outro”, Odysseos (2007)

---

<sup>23</sup> Para mais informações, consulte Žižek, S. (2016) *O sujeito incômodo: o centro ausente da ontologia política*. 1st ed. São Paulo: Boitempo.

adverte que suas propostas em relação à alteridade são limitadas. Tanto a expansão da comunidade em termos de maior inclusão quantitativa, quanto a inclusão dos “Outros” nos instrumentos de direitos humanos, são questões que não abordam a questão fundamental de como a existência heterônoma e coexistencial é determinada desde o início por outros. Essa opção se torna inatingível para essa vertente contemporânea de pensamento, pois isso exige não apenas uma sensibilidade mais universal em relação ao “Outro”, mas, sobretudo, a necessidade de questionar o próprio edifício que sustenta a instituição do sujeito moderno, sobre o qual repousam esses relatos cosmopolitas liberais. Precisamente, os três pilares ontoepistemológicos modernos, conforme expresso por Denise Ferreira da Silva (2019), a *separabilidade*, a *determinabilidade* e a *sequencialidade* que determinam o que a autora chama de “Mundo Ordenado”<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> “O que está em disputa? O que precisará ser renunciado para conseguirmos libertar a capacidade criativa radical da imaginação e dela obtermos o que for necessário para a tarefa de pensar O Mundo outramente? Nada menos que uma mudança radical no modo como abordamos matéria e forma. Os primeiros pensadores da filosofia natural (Galileu, 1564-1642 e Descartes, 1596-1650) e da física clássica (Newton, 1643-1727) herdaram a visão da Antiguidade sobre a matéria – a noção que compreende o corpo a partir de conceitos abstratos que estariam presentes no pensamento, como solidez, extensão, peso, gravidade e movimento no espaço e no tempo. (...) Indiscutivelmente, esses filósofos herdaram textos anteriores sobre a excepcionalidade do Homem – sua alma, seu livre arbítrio, sua capacidade de raciocínio, etc. No século XVII, contudo, Descartes introduziu uma separação entre a mente e o corpo em que a mente humana, por causa de sua natureza formal, adquire a capacidade de determinar a verdade tanto sobre o corpo do homem quanto sobre qualquer coisa que compartilhe seus atributos formais, como solidez, extensão e peso. Essa separação é justamente o que o sistema filosófico de Kant, desenvolvido a partir do programa de Newton, consolida, especialmente a ideia de que o conhecimento é responsável por identificar as forças ou leis limitantes que determinam o que ocorre nas coisas e eventos (fenômenos) observados. A arquitetura de um sistema que era sustentado primordialmente pelos poderes da razão e não pelo divino criador, justamente o objetivo alcançado por Kant, incomodou seus contemporâneos. (...) Porém, dois elementos entrelaçados do programa kantiano continuam a influenciar projetos epistemológicos e éticos contemporâneos: (a) *separabilidade*, isto é, a ideia de que tudo o que pode ser conhecido sobre as coisas do mundo deve ser compreendido pelas formas (espaço e tempo) da intuição e as categorias do Entendimento (quantidade, qualidade, relação, modalidade) –, todas as demais categorias a respeito das coisas do mundo permanecem inacessíveis e, portanto, irrelevantes para o conhecimento; e, conseqüentemente, (b) *determinabilidade*, a ideia de que o conhecimento resulta da capacidade do Entendimento de produzir conceitos formais que podem ser usados para determinar (isto é, decidir) a verdadeira natureza das impressões sensíveis reunidas pelas formas da intuição. Algumas décadas depois da publicação das principais obras de Kant, Hegel (1777-1831) tratou da ameaça à liberdade com um sistema filosófico responsável por inverter o programa kantiano através de um método dialético que atingiu dois objetivos: (a) a noção de *atualização* [actualization] em que corpo e mente, espaço e tempo, Natureza e Razão, são duas manifestações da mesma entidade, a saber, o Espírito, ou a Razão enquanto Liberdade, e (b) a noção de *sequencialidade*, que descreve o Espírito como movimento no tempo, um processo de autodesenvolvimento, e a História como a trajetória do Espírito. Com essas manobras, ele introduz uma versão temporal da diferença cultural representada pela atualização dos diferentes momentos do desenvolvimento do Espírito e postula que as configurações sociais da Europa pós-Iluminista são

Nesse sentido, o ponto crucial aqui é destacar como o “mito fundador da disciplina”, profundamente enraizado nas histórias recorrentes que as RI descrevem sobre uma sociedade anárquica ou um sistema de estados-nação soberanos sustentados pelo “axioma da Westfália”, limita a forma como entendemos a ideia de coexistir no mundo como uma condição de “entidades que se reúnem para coabitar um determinado espaço geográfico, social e político, além de exigir o ato explícito de permanecerem juntas”. Odysseos (2007: xxiv) descreve essa situação como sendo “pós-ontológica”, pois se trata de um “termo que denota uma condição não investigada no nível das estruturas existenciais dessas entidades, mas que se baseia em outros pressupostos ontológicos”. Em outras palavras, da mesma forma que a teoria social considera o eu ou o indivíduo como sujeito, no sentido de um agente unitário observável e propositivo, as teorias ortodoxas das RI fazem o mesmo com o Estado enquanto sujeito, seguindo os pilares ontoepistemológicos modernos. No momento em que as RI se voltaram para questões centradas nos indivíduos, como se demonstrou com a centralidade dos direitos humanos, as RI se juntam, inquestionavelmente, a outras ciências sociais em sua fundamentação no sujeito moderno.

O fundamento da subjetividade moderna restringe a possibilidade de entender a coexistência como algo além de um conjunto de indivíduos já constituídos ou pré-formados. Observamos, assim, uma metafísica do sujeito moderno, isolado e atomístico. Tendo isso em mente, dois aspectos se destacam. Primeiramente, a coexistência passa a ser pensada e articulada por meio de uma “lógica de composição”, isto é, uma situação de sujeitos simultaneamente presentes, mas que reduz a coexistência à mera copresença. A coexistência, assim, é compreendida como algo *extrínseco* ao sujeito, que está fora dele. Em segundo lugar, a reciprocidade entre o sujeito e as práticas de composição acaba ocultando ainda mais o papel constitutivo da alteridade na formação da subjetividade, isto é, a eliminação da heteronomia como encerramento dessa lógica.

---

o ápice do desenvolvimento do Espírito” (Ferreira da Silva, 2022: 37- 39, grifos da autora). No capítulo 2 e 3, abordaremos com mais extensão esses elementos que constituem os três pilares ontoepistemológicos modernos.

É sobre essa questão que o problema se assenta, uma vez que o Estado e a Nação se configuram como uma espécie de projeção do sujeito moderno para o âmbito “coletivo”, temos assim a fundação, concomitantemente, da dimensão do “internacional” como comunidade de Estados (Kant), ou como indivíduos em luta. Com efeito, as unidades ou entidades não são relacionais em sua constituição até que sejam “compostas”, “reunidas”, e a relacionalidade é reduzida à mera copresença de entidades pré-constituídas (Odysseos, 2007).

O pensamento europeu, ao longo de sua trajetória, frequentemente abordou a identidade não em termos de pertencimento mútuo, ou seja, de uma coexistência compartilhada no mesmo mundo, mas sim da relação intrínseca do mesmo consigo mesmo, desde o surgimento do ser até suas manifestações refletidas como se fosse seu próprio espelho. Segundo Mbembe (2022), essa lógica de autoficção e de enclausuramento resultou na equiparação do negro à raça, tornando-se sinônimos no imaginário das sociedades europeias desde o século XVIII, uma vez que o liberalismo europeu foi forjado paralelamente à expansão imperial. Esses dois elementos, de acordo com o autor, representam as “figuras gêmeas do delírio que a modernidade produziu” (2022: 12) e constituíram o complexo nuclear a partir do qual se difundiu o projeto moderno de conhecimento e de governo das populações.

Foi em torno dessa expansão [imperial colonial] que o pensamento político liberal na Europa se viu confrontado com questões como o universalismo, os direitos da pessoa humana, a liberdade de trocas, a relação entre os meios e os fins, a comunidade nacional e a capacidade política, a justiça internacional e também a natureza das relações da Europa com os mundos extra europeus, a relação entre um governo despótico fora das próprias fronteiras e um governo representativo responsável dentro do país (Mbembe, 2022: 105).

A raça era então a unidade de medida da diferença e da inimizade, ela era “o critério determinante da luta pela vida, o princípio de eliminação segregação ou purificação da sociedade”. A “modernidade” seria o outro nome para o projeto europeu de expansão ilimitada implementado nos últimos anos do século XVIII e que, em virtude do desenvolvimento da técnica, das conquistas militares, do comércio e da propagação da fé cristã, a Europa passou a exercer sobre os outros povos uma autoridade verdadeiramente despótica sobre pessoas com as quais se julgava não ter nada em comum (2022: 105). Temos assim um apontamento crucial para nossa investigação, de que grande parte da teoria das RI, como herdeira do projeto “moderno”, presume que o Estado incorpora uma subjetividade unitária e

não relacional, assim como se acredita que os indivíduos dentro do Estado coexistem com base em subjetividades pré-estabelecidas.

### **1.3. As Relações Internacionais no cárcere da Ciência Política**

Apesar da aparente fragmentação teórica do campo das Relações Internacionais, Justin Rosenberg, em seu provocativo artigo “*International relations in the prison of Political Science*” (2016), argumenta que pode existir um terreno teórico comum ainda não plenamente percebido. Ele sugere que todas as teorias existentes em RI podem ser concebidas como teorias de “multiplicidade”. Rosenberg destaca a falta de uma “grande ideia” influente nas outras disciplinas que tenha surgido da RI ao longo de quase cem anos como disciplina. Ele atribui essa lacuna à persistente definição da RI como uma “subárea da Ciência Política”, o que ele chama de “prisão da Ciência Política”<sup>25</sup>, e, por isso, teria permanecido “aprisionado dentro de uma ontologia emprestada”. Rosenberg sustenta seu argumento a partir da identificação de que quando E. H. Carr (2001) estabelece as bases para uma disciplina de Relações Internacionais, ele não identifica aquelas que seriam as premissas únicas do âmbito internacional. Em vez disso, ele estende as premissas da Ciência Política para o campo das relações internacionais, o que fundamenta a disciplina em uma ontologia emprestada da Ciência Política. Essa abordagem se concentra principalmente na “ontologia do poder político”, operando na ausência de uma autoridade central, em vez de uma “ontologia específica do âmbito internacional em si” (Rosenberg, 2016: 5).

Na medida que a Geografia, a História, a Sociologia e a Literatura Comparada surgiram tendo como base um aspecto específico da realidade social: respectivamente, o espaço, o tempo, a estrutura social e a textualidade; as suas

---

<sup>25</sup> Rosenberg (2016: 8) denomina essa situação como “a prisão da Ciência Política” por três razões. Primeiramente, a raiz desse problema reside na persistente incapacidade da disciplina de Relações Internacionais em se desvincular de sua definição original como um subcampo da Ciência Política. Em segundo lugar, essa lacuna restringe a RI aos pressupostos de uma disciplina externa, limitando sua capacidade de se desenvolver de forma autônoma e explorar plenamente seu potencial como uma abordagem para compreender o mundo social. Por fim, igual a uma prisão real, a RI pode receber influências externas, mas não pode retribuí-las adequadamente pois não sai de seus espaços. Embora possa importar ideias de outras disciplinas, não consegue transmitir um significado enriquecedor em retorno. Consequentemente, qualquer valor que o campo internacional possa ter para as ciências sociais, em geral, permanece obscurecido e aprisionado, sem se tornar plenamente visível.

investigações especializadas conseguiriam produzir conceitos que podem ser aplicados de forma ampla e repentinamente em todas as ciências humanas (Rosenberg, 2016: 6). Se a RI é apenas um subcampo da Ciência Política, então a única identidade possível para ela é uma identidade negativa por natureza. Isso significa que a disciplina estuda a política em um contexto de ausência de autoridade central. Essa associação restrita ao realismo político limita a compreensão do âmbito internacional em si. Como resultado, a capacidade da disciplina de produzir ideias que possam ser aplicadas em outras disciplinas parece ínfima (Rosenberg, 2016: 7).

Nesse ponto, Rosenberg parece estar em simetria com a problemática do que apontaremos como a “negação do internacional” mais à frente. O autor sugere que a dificuldade diante da concepção do internacional em si estaria ligada ao legado tóxico do realismo, manchada pela associação com conflitos, política de poder e a ideia da impossibilidade de progresso. Contudo, o risco diante dessa atitude seria assumir que os assuntos internacionais devem ser moldados por outros aspectos do mundo social e, portanto, seriam melhor interpretados por ideias importadas das disciplinas que estudam esses aspectos. Segundo o autor “o lado negativo da abertura criativa da RI para outras disciplinas é que, se não temos uma ontologia própria, nos tornamos, na verdade, um subcampo de todos”<sup>26</sup> (Rosenberg, 2016: 8). Contudo, como discutiremos mais a frente, cabe uma ressalva a essa observação. A ontologia constitui um domínio inerente à esfera filosófica, sendo que nenhuma disciplina ostenta uma ontologia explicitamente definida, exceto a filosofia. A título exemplificativo, a análise ontológica no âmbito da física ou da química deriva primordialmente da disciplina filosófica, notadamente no contexto da filosofia da ciência e da filosofia da química, entre outras abordagens afins.

De todo modo, Rosenberg, para superar tal limitação ontológica, propõe a reconstrução das RI em sua própria problemática disciplinar, centrada na ideia das consequências da “multiplicidade (social)”. Saber como ampliá-la além de um argumento restrito sobre geopolítica, reinventando nossa compreensão do próprio internacional e, portanto, extraíndo suas implicações para outros campos

---

<sup>26</sup> *The downside to IR's creative openness to the other disciplines is that if we have no deep ontology of our own, we become in effect everybody's subfield.*

disciplinares, seria a “reconstrução” que permitiria desbloquear o potencial transdisciplinar da RI, reimaginando a disciplina fora do cárcere da Ciência Política. Isto se daria porque a disciplina das Relações Internacionais se baseia em um fato fundamental sobre o mundo social, que tem implicações significativas para todas as ciências sociais e humanidades: “a dimensão internacional do mundo social” (Rosenberg, 2017). Esse fato é a existência de uma multiplicidade de sociedades coexistentes no mundo humano. Diante da questão de qual seria a premissa ontológica das RI, o autor sugere que:

A resposta parece inevitável: não importa o quanto a torçamos e a viremos em nossas mãos, a palavra “internacional” sempre acaba pressupondo a mesma circunstância básica, ou seja, que a existência humana não é unitária, mas múltipla. Ela está distribuída por inúmeras sociedades interagindo. Esse é o fato elementar sobre o mundo humano que justifica a existência das Relações Internacionais como uma disciplina acadêmica. Nenhuma outra disciplina, nem mesmo a Ciência Política, depende fundamentalmente desse fato de multiplicidade societal (Rosenberg, 2016: 9)<sup>27</sup>.

Por múltiplas sociedades, o autor afirma não se tratar simplesmente de uma forma específica qualquer da existência social, mas sim ao aspecto social e político fragmentado da própria história humana. Nesse sentido, múltiplas sociedades implicam em algo além da política e das relações de poder, incluindo as dimensões social, econômica, cultural e de desenvolvimento, com implicações causais nessas áreas que não se limitam a uma lógica derivada apenas da multiplicidade política (Rosenberg, 2016: 9-10). Logo, por essa razão que seria a noção de multiplicidade, e não apenas a de política, que representa o elemento fundamental do internacional como uma característica inerente à existência humana para Rosenberg. Essa perspectiva transcenderia os limites das disciplinas preexistente, uma vez que sua abrangência e importância vão além dos domínios tradicionais dessas áreas de estudo, e que ainda possuiria consequências para todas as demais ciências sociais.

Rosenberg afirma ainda que algumas dessas consequências já são parcialmente conhecidas por nós, mas muitas vezes as compreendemos apenas em termos negativos, influenciados pelo legado da Ciência Política, que enfatiza a

---

<sup>27</sup> *The answer seems ineluctable: no matter how much we twist and turn it in our hands, the word ‘international’ always ends up presupposing the same basic circumstance, namely, that human existence is not unitary but multiple. It is distributed across numerous interacting societies. This is the elemental fact about the human world that justifies the existence of IR as an academic discipline. No other discipline – not even Political Science – subtends fundamentally on this fact of societal multiplicity.*

ausência de um governo global. No entanto, ainda precisamos explorar e compreender plenamente essas implicações sob a perspectiva positiva do internacional, que envolve a coexistência e interação de múltiplas sociedades, afinal “trocar os sinais faz toda a diferença no mundo” (Rosenberg, 2016: 10). Ao definir o internacional apenas como a ausência de uma governança centralizada, estaríamos apenas revelando uma determinada reflexão que se origina apenas dentro de um dos fragmentos do mundo social. Estamos presos à “analogia doméstica” que supõe que a existência social “real” ocorre apenas quando há uma autoridade superior que a governa, e, assim, exploramos o internacional apenas em termos do que ele não é. Contudo, felizmente, estamos cercados de exemplos históricos que mostram as contínuas e múltiplas sociedades humanas. De tal forma, Rosenberg (2016) chega à conclusão de que a multiplicidade gera o próprio internacional como uma dimensão do mundo social. Seria, por isso, o papel especial das Relações Internacionais trazer essa dimensão à tona e construí-la como objeto de estudo. Entretanto, é preciso destacar que ao afirmarmos a existência de uma multiplicidade de sociedades humanas, inadvertidamente nos deparamos com a problemática da coexistência, anteriormente alvo de crítica. Este fenômeno se manifesta na concorrência de sociedades individuadas, como a coexistência de estados individualizados ao lado de outros estados na mesma condição, assim como a convivência de culturas distintas em sua individualidade.

Existe, assim, uma divisão entre uma definição negativa ortodoxa do “internacional” como a mera ausência de autoridade central e uma reação crítica que se opõe a qualquer forma de essencialização desse conceito. A primeira abordagem limita o entendimento do “internacional” a uma ausência, deixando de reconhecer sua complexidade e riqueza. Por outro lado, a reação crítica enfatiza a necessidade de evitar reducionismos e reconhecer a diversidade e multiplicidade inerentes ao mundo social. Em vez de abordar exclusivamente a relevância de classe, gênero e psiquê para as Relações Internacionais, podemos ampliar nossa análise para contemplar a importância do âmbito internacional para esses elementos, suscitando questionamentos sobre como as dinâmicas internacionais podem reconfigurar substancialmente as nuances relacionadas ao adoecimento mental.

A multiplicidade societal, para Rosenberg (2016, 2017), implica na existência de um domínio “inter-societal” de múltiplos aspectos que não pode ser plenamente compreendido por teorias baseadas na análise da “sociedade” no singular. Por outro lado, esse mesmo fato universal desempenha um papel profundo e contínuo na constituição interna das próprias sociedades domésticas, estendendo a importância do internacional para o objeto de estudo das outras ciências sociais e humanidades. Precisamos, assim, começar a abandonar o entendimento da sociedade como indivíduo. Rosenberg (2016) propõe, inclusive, o que ele denomina como “desenvolvimento desigual e combinado” (U&CD) como uma abordagem teórica para lidar com a multiplicidade. Essa perspectiva, inspirada por Trotsky, destaca as interações complexas entre as sociedades, onde pressões e oportunidades internacionais resultam em formações político-sociais híbridas. A U&CD revela como elementos da sociedade capitalista moderna são incorporados a estruturas sociais semifeudais, gerando uma combinação única do antigo e do novo. De acordo com Rosenberg (2016), as Relações Internacionais podem ser compreendidas a partir desses processos, embora essa conexão ainda não tenha sido plenamente percebida pelas perspectivas dominantes na disciplina.

Portanto, o autor defende que deveríamos resistir à definição negativa herdada da Ciência Política, assim como a tendência a conceitualizar sociedade no singular, mas sim o de expressar a questão do internacional em termos positivos, isto é: o internacional é “aquela dimensão da realidade social que surge especificamente da coexistência dentro dela de mais de uma sociedade” e nos permite teorizar as consequências da multiplicidade para a realidade social, o que pressupõem todas as relações internacionais, formas coloniais ou demais de coexistência e interação (Rosenberg, 2016: 10-11). Entendemos que a acepção de “coexistência” utilizado neste contexto por Rosenberg não é necessariamente equiparável à utilização anterior, que fora previamente objeto de crítica na última seção, porém, talvez seja o caso de uma análise minuciosa para confirmar a divergência de significados ou o que poderíamos pensar a partir do conceito de multiplicidade.

Apesar de Rosenberg afirmar que a sua ideia de multiplicidade societal não invocar exatamente nenhuma forma específica de existência social, mas sim o

“caráter social e politicamente fragmentado da própria história humana” (2016: 9) e que por meio da interação, a multiplicidade chega à constituição interna das próprias sociedades, permanecemos com a impressão de que o seu uso do conceito de multiplicidade societal parece ainda carregar da “lógica de composição” tratada anteriormente, em que se reduz a coexistência à mera copresença, agora, da multiplicidade de sociedades individualizadas. Afinal, ao teorizar a multiplicidade como “o código mais profundo do internacional”, postula-se que o internacional possui a qualidade essencial da multiplicidade. Conforme Shepherd (2017: 77) destaca, o internacional se configura como “a coexistência de múltiplas sociedades interagindo”. Essa perspectiva não apenas redefine nossa compreensão do internacional, mas também abre espaço para a exploração de novos usos do conceito como veremos mais à frente a partir do uso que Deleuze e Guattari farão do uso do termo multiplicidade.

#### 1.4. A prisão da colonialidade moderna

O que é essa coisa chamada Relações Internacionais nos “países de língua inglesa”, a não ser o “estudo” sobre como “governar o mundo a partir de posições de força”? Em outros lugares, em outras épocas, poderia ser outra coisa, mas dentro dos Estados que tinham influência - em oposição aos que não tinham - era pouco mais do que uma racionalização para o exercício do poder das nações dominantes sobre as fracas. Não existia uma “ciência das Relações Internacionais”, continuou ele. A chamada disciplina era uma ideologia de controle mascarada como uma disciplina acadêmica adequada.

E. H. Carr, “Introduction”, *The Twenty Years' Crisis*, 2016: xxix.<sup>28</sup>

Antes de prosseguirmos com a discussão teórica a partir das proposições de Rosenberg sobre o conceito da multiplicidade como um novo terreno comum para as RI e, em particular, a sugestão de que a multiplicidade já está incorporada nas perspectivas teóricas das RI, caberia, antes, a pergunta sobre como os teóricos de

---

<sup>28</sup> *What is this thing called International Relations in the “English speaking countries” other than the “study” about how to “run the world from positions of strength”?* In other places, at other times, it might be something else, but within those states which had the influence—as opposed to those that did not — it was little more than a rationalization for the exercise of power by the dominant nations over the weak. There was no “science of International Relations” he went on. The subject so-called was an ideology of control masking as a proper academic discipline. Essa passagem foi retirada de uma correspondência entre Carr e o acadêmico norte-americano Stanley Hoffman. Para mais informações, ver *Letter E. H. Carr to Stanley Hoffman*, 30 September 1977 (CPB).

RI existentes conduzem suas análises sobre a multiplicidade? A partir de tal questionamento poderíamos começar a observar o seu potencial para um diálogo transdisciplinar.

O texto de Rosenberg tem sido objeto de discussões significativas entre muitos críticos. Alguns deles argumentam que o autor adota uma abordagem limitada em relação à “disciplina”. Um exemplo disso é a visão de Sears (2018: 243), que sugere que a concepção de Rosenberg continua ancorada no paradigma “westfaliano”, pois pressupõe a construção de entidades estatais unitárias para que se possam conceber diferenças entre elas. Por sua vez, Patrick Thaddeus Jackson (2017) expressa preocupações em relação à ênfase na “disciplinarização” das Relações Internacionais com base na noção de multiplicidade. Jackson argumenta que as Relações Internacionais são mais diversificadas do que a concepção apresentada por Rosenberg. Para Jackson, os estudos internacionais englobam uma ampla gama de diálogos que não precisam e não devem ser fundamentados em uma única ontologia, mas sim, necessitam de um “consenso aproximado sobre a natureza do assunto, para que se permita a máxima variação teórica e metodológica entre aqueles interessados em estudar o assunto”. É nesse sentido que o autor resume seu ponto na seguinte frase: “não queremos sair da prisão da Ciência Política apenas para entrar em uma nova prisão baseada na ‘multiplicidade’; devemos deixar as prisões para trás em busca do conhecimento” (Thaddeus Jackson, 2017: 83-84). Rosenberg (2017), entretanto, discorda dessa visão que ambas as prisões seriam equivalentes. De acordo com o autor, é necessário delimitar todos os campos de estudo, independentemente de chamá-los de disciplinas. No entanto, a “prisão da Ciência Política” é algo diferente disso. No contexto das Relações Internacionais, a sentença imposta não é de exclusão, mas a de confinamento.

Por outro lado, Laura Shepherd (2017) também sugere que o argumento de Rosenberg sofreria de uma definição muito restritiva do que é a teoria das Relações Internacionais e quem são seus praticantes. A abordagem de Shepherd procura “complicar a imagem apresentada da teoria das Relações Internacionais” feita pelo autor. Shepherd identificou no pensamento de Rosenberg, ao enfatizar a multiplicidade, uma preocupação com aspectos mais tradicionais das Relações Internacionais, como os Estados e seus representantes, em detrimento de outros

elementos igualmente relevantes. Segundo ela “onde acredito que diferimos é no reconhecimento dos atores que já estão envolvidos nesses esforços” (Shepherd, 2017: 79). Shepherd faz uma clara defesa a favor de um entendimento mais amplo para o que se entende por teóricos do internacional, o que inclui não apenas os acadêmicos, mas sobretudo a(o)s ativistas, a(o)s defensora(e)s de causas sociais e a(o)s artistas. A autora faz um apelo a favor de uma teoria corporificada na medida em que tais teóricos “vivenciam – e teorizam – experiências de multiplicidade; conhecem – e teorizam – a importância do internacional como um domínio conceitual e espacial” (Shepherd, 2017: 79).

Todavia, a resposta de Rosenberg à crítica de Shepherd revela um tom cético. Apesar de reconhecer tal reivindicação, a práxis que envolve o internacional vai além dos atores cujos objetivos políticos são amplamente aprovados como positivos socialmente e culturalmente. Nesse contexto, não apenas os Estados estão envolvidos, mas também uma ampla gama de atores, incluindo traficantes de armas, corporações multinacionais, defensores da anti-imigração, terroristas internacionais e nacionalistas extremistas. De acordo com Rosenberg (2017: 95) “não podemos negar o título de teórico internacional a todos esses agentes que, assim como as defensoras feministas, precisam lidar com as consequências da multiplicidade para alcançar seus objetivos”.

Entretanto, há ainda a resposta mais radical ao texto de Rosenberg feita por David Blaney e Arlene Tickner (2017) e sobre essa que gostaríamos de nos debruçar com mais atenção. Inicialmente, os autores reconhecem e acolhem positivamente a contribuição de Rosenberg de refundamentar as Relações Internacionais como um gesto pluralista que reconhece a multiplicidade, a coexistência e a diferença como bases do mundo humano. Sua abordagem é considerada um valioso acréscimo à conversa crítica em andamento, algo que está em diálogo direto com Amitav Acharya (2014) e sua noção de “RI Global” (*Global IR*), que busca transcender a divisão entre o Ocidente e o Resto sustentada por um universalismo pluralista. Ainda, Blaney e Tickner destacam que seu próprio trabalho, como evidenciado em Blaney e Tickner (2012, 2013), tem se dedicado a abordar a marginalização ou cooptação das experiências periféricas da política global e dos conhecimentos alternativos do mundo (ou mundos). Eles reconhecem o potencial dessas

“diferenças” para repensar de maneiras mais significativas a categoria do “internacional”.

Contudo, Blaney e Tickner (2017) parecem estar menos confiantes em relação a análise de Rosenberg dos males da disciplina. Eles contestam a caracterização dada às RI de que estas estariam confinadas em uma “prisão da Ciência Política”, pois esta seria demasiadamente generalista e não adequadamente atenta à variedade de formas pelas quais ela está situada no espaço geocultural. Os autores sugerem que a perspectiva de Rosenberg se direcionaria menos à Ciência Política como uma instituição específica e mais à concepção “moderna” de política e soberania. Nesse sentido, a sugestão de Rosenberg de que as RI preenchem um espaço ontológico residual deixado quando a política se concentra no Estado reiteraria uma narrativa convencional do campo enraizada na anarquia e na guerra. Visão que corresponde à leitura ortodoxa sobre as origens das Relações Internacionais durante o período entre guerras, com figuras chaves como E.H. Carr, Hans Morgenthau e Kenneth Waltz.

Nesse sentido, em contraponto à Rosenberg, Blaney e Tickner (2017) defendem uma leitura sobre a disciplina de RI que aponta para um diagnóstico bastante diferente e contrária à afirmação de que a disciplina começou como uma reação à Primeira Guerra Mundial, e que, portanto, as relações internacionais seriam o estudo científico da interação entre “Estados”, tendo outros “atores” menores em segundo plano. Os autores questionam a maneira como a multiplicidade é reintroduzida nas Relações Internacionais visto que a pluralidade de perspectivas, locais e ontologias tem sido sistematicamente subestimada nas RI em suas lentes coloniais. Para compreendermos melhor a essência da crítica feita pelos autores, precisamos fazer um desvio na história na construção da disciplina.

No impressionante trabalho de arquivo que é *White World Order, Black Power Politics* (2015)<sup>29</sup>, Robert Vitalis demonstra que desde o início, as Relações

---

<sup>29</sup> No prefácio do livro, Vitalis nos conta como se deparou com a informação de que o psicólogo G. Stanley Hall e o historiador e professor de história e (futuramente) de relações internacionais George Hubbard Blakeslee, deram início ao primeiro periódico especializado da disciplina, o *Journal of Race Development*, em 1910, que os editores rebatizaram de *Journal of International Relations* em 1919, e futuramente, ao ser vendida para o *Council on Foreign Relations*, seria relançada com seu novo título, *Foreign Affairs*. A importância da revista se observa ao que ela nos diz sobre o papel constitutivo do imperialismo e do racismo na criação de uma disciplina acadêmica nos Estados

Internacionais estavam centradas no problema da multiplicidade, especialmente nas questões entre diferença e hierarquia relacionadas ao gerenciamento das relações raciais, das colônias externas e das colônias internas. Segundo o autor:

Nas primeiras décadas do século XX, nos Estados Unidos, relações internacionais significavam relações raciais. (...) O problema do império ou do imperialismo, às vezes chamado de “sujeição racial”, era o que preocupava os primeiros professores de relações internacionais que se identificavam como tal. Eles lutavam contra a perspectiva de que uma guerra racial poderia levar ao fim da hegemonia mundial dos brancos, um futuro que, para muitos, parecia estar próximo. Os acadêmicos também identificaram o epicentro da ameaça biológica global nas cerca de três milhas quadradas no extremo norte do bairro de Manhattan conhecido como Harlem (Vitalis, 2015: 1)<sup>30</sup>.

A escolha pelo Harlem não é coincidência. Vitalis (2015) delineia como que o Harlem serviu principalmente como um modelo, no sentido negativo, para o futuro da ordem mundial, conforme teorizado por acadêmicos brancos na nova disciplina científica moderna. Na teoria das RI, alguns professores autoidentificados como brancos buscavam compreender, explicar e, de acordo com suas perspectivas, melhorar o estoque de seres inferiores do mundo. Suas abordagens refletiam uma visão hierárquica da humanidade, em que certos grupos eram considerados inferiores, e por isso, acreditavam que compreender e governar esses grupos de forma adequada poderia prevenir crises políticas e até mesmo catástrofes biológicas. O Harlem, especialmente durante o início da década de 1910, quando a migração de afro-americanos para o norte do país começou, destacou-se como um exemplo da percepção da ameaça à supremacia branca representada por povos considerados “atrasados” e dependentes em todo o mundo (Vitalis, 2015: 9).

---

Unidos e serve como evidência dos fundamentos racistas das Relações Internacionais. Além disso, tal descoberta ainda se conecta ao fato de W. E. B. Du Bois, uma figura proeminente no pensamento do século XX, desempenhou um papel significativo como membro fundador do conselho editorial da revista. Du Bois contribuiu com dois ensaios no *Journal of Race Development*, incluindo a parte central de “*Souls of White Folk*”, o capítulo mais impactante de sua inflamante obra *Darkwater: Voices from within the Veil* (2014 [1920]). Ao longo das décadas seguintes, a *Foreign Affairs* publicou mais cinco vezes, até que o governo norte americano passou a perseguir Du Bois, acusando-o de incendiário e suposto subversivo, quando ele já tinha 83 anos de idade.

<sup>30</sup> *In the first decades of the twentieth century in the United States, international relations meant race relations. (...) The problem of empire or imperialism, sometimes referred to as “race subjection,” was what preoccupied the first self-identified professors of international relations. They wrestled with the prospect that a race war might lead to the end of the world hegemony of whites, a future that appeared to many to be in the offing. The scholars had also identified the epicenter of the global biological threat in the three square miles or so at the northern end of Manhattan borough known as Harlem.*

Nesse sentido, o campo acadêmico das Relações Internacionais não foi estruturado pela competição entre atores soberanos, mesmo que desigualmente poderosos, em um domínio anárquico. Na verdade, foi o domínio político na forma de dominação colonial e racial que desempenhou um papel central nessa estruturação. Por isso que Vitalis (2015) afirma que as primeiras décadas das relações internacionais nos Estados Unidos são uma história sobre o império. Estas seriam a “nobre ciência das Relações Imperiais e suas Leis de Desenvolvimento Racial” (2015: 25-26). O ponto central de seu livro é precisamente a revelação de que “os intelectuais, as instituições e os argumentos que constituíam as relações internacionais eram moldados por estratégias para preservar e ampliar essa hegemonia”. Essas estratégias eram utilizadas “contra aqueles que lutavam para acabar com sua sujeição, e muitas vezes estavam diretamente preocupados com isso” (Vitalis, 2015: 2).

Robert Vitalis demonstra como que os especialistas pioneiros em RI propuseram uma abordagem única para lidar com a administração colonial e a questão racial. A teoria do “desenvolvimento racial” oferecia uma perspectiva de hegemonia branca mais pacífica e próspera, buscando reduzir a ameaça de conflitos raciais que preocupavam as elites brancas nos Estados Unidos e em outros lugares durante as décadas de 1890 e 1920, e novamente na década de 1950. Essa teoria visava estabelecer estratégias que permitissem uma dominação racial mais estável e minimizassem os riscos de confrontos violentos. Afinal, a razão de ser do império é a exploração máxima a um custo mínimo (2015: 8). Estratégia essa que ainda ecoa com a ontologia alarmista de declínio de diferenças culturais conforme falamos anteriormente com o “choque das civilizações” de Huntington (1993). Todavia, foi somente mais tarde, quando a identidade dos Estados Unidos foi “recodificada” na teoria das relações internacionais durante a Segunda Guerra Mundial, que a disciplina deu as costas às análises do “novo imperialismo” da década de 1920<sup>31</sup>. Por essa razão que é crucial destacar como as faculdades e as universidades

---

<sup>31</sup> Durante a década de 1940, houve uma notável diminuição no interesse pelo estudo do imperialismo americano. Nesse contexto, Hans Morgenthau, considerado o principal teórico das relações internacionais durante a era da Guerra Fria, abordou de forma concisa o tema do Caribe em sua obra “*Politics among Nations*” (1948), dedicando poucos parágrafos à discussão sobre a aquisição das Ilhas Virgens pelos Estados Unidos em 1917, provenientes da Dinamarca.

desempenham um papel crucial na reprodução contínua das nossas formas cotidianas de pensar, falar e escrever sobre a política mundial. Essas formas são reconhecidas não apenas pelo restrito público leitor de revistas acadêmicas, mas também por um público mais amplo. Nas palavras de Vitalis “os vários institutos de estudos estratégicos, centros, escolas e assim por diante, no centro da recém-criada academia subsidiada pelo governo era nada menos que um braço de serviço do império” (2015: 3).

Ao longo das décadas seguintes, os professores de Relações Internacionais continuaram ainda a manifestar preocupações em relação à identidade da área como uma disciplina genuína. Porém, foi durante a era do pós-guerra/Guerra Fria que o tema da disciplina assumiu sua forma contemporânea reconhecível como a metáfora dos “Estados de bola de bilhar”. A partir da década de 1950, houve uma transição na linguagem empregada, na qual o termo “raça” gradualmente foi deixado de lado em favor de expressões como “desenvolvimento econômico” ou “desenvolvimento político”. Nessa nova abordagem, o conceito de “desenvolvimento” passou a ocupar um lugar central, substituindo a ênfase anterior na “construção da modernização” (Vitalis, 2015: 173). Nesse sentido, a Guerra Fria serviu como justificativa fundamental para o desenvolvimento e consolidação da disciplina das Relações Internacionais<sup>32</sup>. Durante esse período de relativa estabilidade e estrutura disciplinar, sem conhecimento da história das primeiras décadas da disciplina, uma nova geração de especialistas em RI nos Estados Unidos, a partir dos anos 1950, começam a trabalhar sob a influência de dois mitos interligados sobre o império. O primeiro mito sendo a ideia de que os Estados Unidos não são e nunca foram uma potência imperial significativa, e o segundo de que a própria disciplina nunca demonstrou muito interesse no estudo do imperialismo (Vitalis, 2015: 7).<sup>33</sup>

Contudo, os intelectuais especializados em transmitir ideias para públicos não acadêmicos em Washington, Nova York e outros lugares desempenharam esse papel

---

<sup>32</sup> As crenças clássicas a partir da leitura feita pelo Realismo sobre Tucídides e sua evolução em teorias pelos supostos herdeiros intelectuais se tornaram elementos fundamentais nas estruturas organizacionais e no conteúdo dos cursos introdutórios de Relações Internacionais.

<sup>33</sup> Segundo Vitalis (2015), é praticamente impossível encontrar um acadêmico de destaque em Relações Internacionais nas décadas de 1920 e 1930 que não tenha abordado o tema do império.

desde antes da Guerra Fria, não sendo surpreendente encontrá-los redescobrimo e reciclando ideias de anos anteriores<sup>34</sup>. O problema posto aqui é a tendência de acadêmicos (algo não exclusivo das RI) de produzirem relatos não confiáveis do passado de seus próprios campos. O uso de supostos mitos sobre as origens, as conquistas e o destino da nação desempenham um papel fundamental na construção de uma consciência coletiva e, ao mesmo tempo, ocultam a existência de hierarquias. Esses mitos criam narrativas compartilhadas que moldam a percepção da história nacional, muitas vezes enfatizando as realizações e a grandeza da nação, ao mesmo tempo em que minimizam ou ignoram as desigualdades e as relações de poder que existem dentro da sociedade (Vitalis, 2015: 7).

Em síntese, os profissionais de relações internacionais reproduzem inconscientemente as opiniões daqueles cientistas das ciências humanas de uma geração atrás, uma vez que a forma atual das RI é, em parte, um legado do colonialismo (Inayatullah e Blaney, 2004: 2). Possivelmente, a complexidade subjacente à questão é mais profunda, pois a própria concepção de nação no contexto internacional pode apresentar uma dimensão racial intrinsecamente entrelaçada. A ideia de nações competindo por recursos escassos na ausência de uma entidade estatal global suscita a indagação se essa dinâmica carece de uma genealogia racial. Embora seja verdade que a multiplicidade desempenhou um papel fundamental nas RI, em geral, os cientistas políticos reconhecem que a tradição dos estudos de relações internacionais tem negligenciado a dimensão racial. A disciplina tem historicamente enfatizado os Estados como a unidade básica de análise, em detrimento da raça. O “dilema de segurança” enfrentado pelos Estados é considerado um problema atemporal que constitui a essência das relações internacionais como disciplina. Tal perspectiva tem sido baseada em ideias que os profissionais em RI muitas vezes atribuem à pensadores antigos como Tucídides e Maquiavel, sem reconhecer que a construção genealógica dessas ideias é uma invenção dos anos da Guerra Fria.

---

<sup>34</sup> Samuel Huntington e Joseph Nye, juntamente com outros acadêmicos, desempenham esse papel de intermediários ao ressuscitarem argumentos de uma era anterior, menos conhecida, na qual o racismo biológico e os interesses imperialistas moldaram a disciplina das Relações Internacionais. É notável destacar que tais ideias não surgiram por coincidência, mas estavam alinhadas com as políticas adotadas pelas sucessivas administrações dos Estados Unidos (Vitalis, 2015: 5).

O racismo sempre desempenhou um papel fundamental como um dispositivo altamente produtivo para o avanço do imperialismo. Aqueles que se dedicaram ao estudo dos problemas fundamentais da ordem mundial na virada do século reconheceram que as inovações nas tecnologias de comunicação e transporte, juntamente com a expansão sem precedentes do capital, aumentaram o contato e, conseqüentemente, o potencial de conflito entre as raças compreendidas como superiores e inferiores do mundo. As estratégias para gerenciar o conflito ou conter a tendência natural à guerra baseavam-se na compreensão supostamente correta de como a biologia e o ambiente influenciavam e restringiam as perspectivas de civilização das raças inferiores (Vitalis, 2015: 26).

No entanto, a história tomou um rumo diferente após a Segunda Guerra Mundial, quando o “mito biológico” de que as raças são uma realidade foi questionado. Nessa fase, os cientistas racistas dentro da disciplina passaram a adotar teorias conspiratórias para explicar o aparente declínio do mesmo raciocínio entre os liberais (Vitalis, 2015: 175). Se antes a verdade era a imutabilidade das raças, atualmente, observamos o mesmo argumento por meio da ideia das civilizações. As relações internacionais continuam a ser amplamente caracterizadas por uma estrutura dominada por indivíduos brancos, em sua maioria do sexo masculino, que refletem preocupações recorrentes em relação a diversas ameaças que se estendem para além das fronteiras estabelecidas (Vitalis, 2015: 180). Assim, enfrentamos, atualmente, uma série de manifestações de eurocentrismo que influenciam o pensamento internacional no século XXI. Conforme destacado por John Hobson (2012: 1), a teoria internacional frequentemente constrói uma série de concepções eurocêntricas sobre a política global. O eurocentrismo é um discurso flexível e multifacetado, que se manifesta em diversas formas. Assim, a teoria internacional não busca apenas uma explicação objetiva, positivista e universalista da política internacional, mas também busca celebrar, defender ou promover o Ocidente como o sujeito proativo e o referencial normativo mais elevado ou ideal no âmbito global.

Nesse sentido que a principal conclusão do trabalho de Vitalis (2015) é destacar como a identidade desempenha um papel crucial nas práticas fundamentais de criação de uma disciplina. A concepção de “raça” é o ponto em que os acadêmicos de outrora situavam o significado de “internacional” no âmbito das

relações internacionais. Contudo, a diferença racial (e, além disso, a diferença de gênero e geocultural) foi sistematicamente negligenciada ao longo do tempo como objeto de investigação, e preterida em favor de “fundamentos pseudocientíficos” característicos no surgimento da nova disciplina (Vitalis, 2015: 19). Temos a operação de “negação” de uma dimensão constitutiva: ao mesmo tempo que é negligenciada – no sentido de não ser tematizada explicitamente – ela está implícita na própria construção teórica e histórica das Relações Internacionais. Podemos assim entender como que as RI não deixaram de reconhecer a importância da multiplicidade, mas sobretudo das multiplicidades de sociedades individualizadas, mantendo, assim, uma identidade moderna, branca, masculina, centrada no Estado e no Ocidente, o que resultou na invisibilização de importantes aspectos da disciplina.

Portanto, é nessa direção que a crítica mencionada anteriormente por Blaney e Tickner (2017) aponta. De acordo com os autores, as RI, desde seu início, em simetria à Vitalis e Mbembe, abordaram a multiplicidade cultural do mundo por meio de uma hierarquia de dominação racial e colonial. Como parte das ciências modernas, elas surgiram como uma reação ao encontro da Europa com diferenças culturais durante sua ascensão global. Essa reação influenciou a divisão de trabalho entre as disciplinas das ciências humanas que surgiu nos séculos XVIII e XIX, e estabeleceu o dispositivo ideológico do “desenvolvimento”, que reorganizou as sociedades em uma escala de desenvolvimento única, classificadas como “avançadas” ou “atrasadas”, no qual o “pluri-verso” espacial da diferença foi reordenado em um “uni-verso” temporal do mesmo (Blaney e Tickner, 2017: 73).

Dessa forma, os autores apontam dois problemas na proposta de Rosenberg. Para eles, o fato de Rosenberg seguir a narrativa disciplinar proposta em sua abordagem das RI obscurece a verdadeira história do envolvimento das RI com a multiplicidade cultural. Nas palavras de Blaney e Tickner (2017: 73-74), a multiplicidade e a diferença, de fato, “ameaçam deslocar os binários estabelecidos de relações governado/não governado ou estado/internacional”, contudo, embora essa abordagem conceda maior importância à diversidade nas RI, ela não o faria ao “reivindicar um novo objeto ontológico”, mas através da descolonização do

campo ao “desafiar o tratamento colonial da diferença/multiplicidade que caracterizou o estudo do ‘internacional’”.

Além disso, na medida que a atenção à multiplicidade exige a libertação das RI da prisão da modernidade colonial, mais do que da Ciência Política como posto por Rosenberg, a solução proposta por ele de “desenvolvimento desigual e combinado” apenas reafirma a categoria que sustenta a prisão da modernidade colonial da qual Blaney e Tickner defendem que precisamos nos libertar. Logo, a falta de um propósito distinto das RI é originada principalmente pela prisão da modernidade colonial, em vez de ser uma questão exclusiva da Ciência Política. Segundo os autores: “embora atenta à multiplicidade (...), a U&CD permanece fundamentada em uma ontologia do desenvolvimento, embora agora multilinear ou relacional, que imagina um mundo singular ou um uni-verso”, e adicionam que “ao adotar o desenvolvimento como objeto de análise, corre-se o risco de perder a especificidade histórica da modernidade colonial e a existência de vários modos de vida que criam múltiplos mundos” (Blaney e Tickner, 2017: 74).

Nesse sentido, para os autores, essa proposição seria insuficiente para combater a construção racial da inteligibilidade de um campo de análise que estão presentes nas RI, afinal “o desenvolvimento é parte da gramática política e econômica colonial/capitalista e da produção de conhecimento central”, sendo, portanto, “constitutiva dos encontros culturais como momentos de violência nos quais ontologias (ou mundos) alternativas são subordinadas ou destruídas” (Blaney e Tickner, 2017: 74). Por essa razão que os autores se colocam com céticos à em relação ao U&CD como uma “grande ideia” para efetivamente escapar dessa prisão.

### **1.5. A questão da diferença nas Relações Internacionais**

Uma das questões mais antigas e persistentes na filosofia ocidental – e, tanto quanto entendo, também na filosofia oriental – tem sido o “problema” do um e do muitos e/ou da identidade e diferença. Pode-se até argumentar que a filosofia ocidental começou com esse “problema”.<sup>35</sup>

Bernstein, R. J., *The New Constellation*, 2013: 58.

---

<sup>35</sup> *One of the oldest and most persistent questions in Western philosophy – and as far as I understand it, in Eastern thought too – has been the “problem” of the one and the many and/or identity and difference. One might even argue that Western philosophy began with this “problem.”*

Na medida que os acadêmicos que escreveram os primeiros artigos, trabalhos, tratados e livros didáticos sobre relações internacionais incluíram o “problema do negro” do Sul dentro do novo campo de estudo, os cientistas políticos e os especialistas em RI sempre imaginaram duas lógicas e dois processos fundamentalmente diferentes em ação que se aplicavam ao longo da fronteira que dividia os anglo-saxões e as raças inferiores. Contudo, a partir da constatação da amnésia em relação ao longo envolvimento da disciplina das RI, e, conseqüentemente, da sociedade em geral, com questões de raça e colonialidade, podemos agora questionar uma ideia específica que exerce bastante domínio sobre nossa imaginação contemporânea: a de que o tema das relações internacionais sempre foi encontrado em um dos lados de uma fronteira geográfica entre o “doméstico” e o “estrangeiro”. Entendemos que é necessário tal desvio para aprofundamos, primeiramente, a forma pela qual as Relações Internacionais se estruturam a partir da diferença.

Primeiramente, cabe apontarmos para a questão da própria noção de coexistência para a “práxis internacional”, isto é, as atividades cotidianas dos atores da política mundial. Como Louiza Odysseos (2007: xi-xii) nos propõe, refletir sobre a noção de “coexistência” nas relações internacionais traz à tona uma situação paradoxal. Embora a questão da coexistência deva ser primordial para a compreensão da política mundial visto que ela está constantemente surgindo como um problema para a prática internacional *nas* fronteiras do Estado, seu significado é considerado frequentemente evidente, óbvio, e, portanto, não problematizada no campo da política mundial e assim não é abordada como uma questão. Como pontuado pela autora, desde 1989, houve um aumento das intervenções militares para encerrar conflitos e violências decorrentes de interações internacionais. Essas intervenções são justificadas com base em valores humanitários e na proteção dos direitos humanos. Contudo, críticos argumentam que essas intervenções muitas vezes são utilizadas para promover interesses de poder, apesar de serem apresentadas como ações em prol da paz e da ordem internacionais.

No centro dessa observação sobre a ausência de questionamento direto sobre a coexistência, a partir de um exame das premissas ontológicas das relações internacionais, o sujeito moderno se destaca em sua centralidade ontológica na

medida que a teoria das RI está inserida no contexto mais amplo da investigação filosófica e social moderna. De acordo com Odysseos (2007: xiii) o sujeito moderno é comumente percebido como um eu completo e autônomo, existente antes de entrar em relacionamentos com outros, na qual essas relações são consideradas secundárias em relação ao próprio sujeito. Logo, enquanto atributos fundamentais desse sujeito, a autossuficiência, a falta de relacionalidade e a autonomia são usados para definir a coexistência como a presença de múltiplas unidades independentes que não teriam relações entre si. Assim, a subjetividade moderna se fundamenta a partir de um entendimento de que a coexistência só pode ser articulada por meio do que Odysseos (2007: xiii) chama de “lógica da composição”. Nas palavras da autora:

Quando o ser-com-os-outros é entendido apenas como uma composição de entidades anteriormente não relacionadas, o papel constitutivo da alteridade na coexistência e na própria individualidade é obscurecido. Em particular, a participação do outro na constituição do eu, o que pode ser chamado de “constituição heterônoma da individualidade”, permanece oculta. Em vez disso, o outro é compreendido como um sujeito não relacional semelhante, com sua alteridade reduzida ao que é possível saber sobre o eu (Odysseos (2007, p. xiii)<sup>36</sup>.

Em síntese, por meio do esfacelamento da heteronomia que constitui a condição prévia e constitutiva de seu ser, a coexistência se manifesta apenas como a trivial composição de unidades ou entidades, como usualmente se supõe nas RI. Compreender a lógica da composição significa entender a compreensão da coletividade conforme os princípios do sujeito. Isso se evidencia na própria figura do Estado e da Nação, os quais são pensados como substâncias dotadas de predicados (ex: nação brasileira.) Como pressuposto, a lógica da composição determina que tanto as coletividades são constituídas por vários sujeitos individuais, mas também que, enquanto coletividades, elas agem como sujeitos, o que funciona por meio de uma redução do “nós” a um “eu”. De acordo com Odysseos (2007: xxvii) “a coexistência se torna um problema técnico em vez de uma aporia irreduzível”.

---

<sup>36</sup> *When being-with-others is understood solely as a composition of previously unrelated entities, the constitutive role of otherness in coexistence, and for selfhood itself, is obscured. In particular, the other's participation in the constitution of the self, what might be called the “heteronomous constitution of selfhood,” remains concealed. The other is grasped, instead, as a similar nonrelational subject, its otherness reduced to what is knowable about the self.*

Ao revisarmos a trajetória histórica dos discursos de RI sobre coexistência a fim de compreender o processo pelo qual se opera a redução da coexistência à copresença de entidades, notamos que a tendência da disciplina, a partir de sua práxis internacional, em suprimir as diferenças remonta a um período anterior. Como nos conta Blaney e Tickner (2017: 73) a partir da “descoberta” de novos territórios, e a conseqüente exploração e mapeamento do mundo, os pensadores europeus se depararam com uma variedade de formas de vida ao redor do globo que resistiam às estratégias anteriores utilizadas para lidar com a diversidade, como o uso de categorias religiosas e distinções entre os colonos e os selvagens. Inayatullah e Blaney chamam esse espaço de descoberta do outro como a “zona de contato”, a qual invoca “a copresença espacial e temporal de sujeitos anteriormente separados por disjunções geográficas e históricas, e cujas trajetórias agora se cruzam” (2004: 9).

Nesse sentido, visto que o entendimento convencional sobre a coexistência nas relações internacionais é fundamentado em pressupostos ocultos sobre a subjetividade e a individualidade/individuação, tal sintoma exige uma análise mais aprofundada e uma indagação mais crítica. Ao examinarmos o contexto do final da Idade Média e início da Idade Moderna, podemos identificar as origens da imaginação política que influencia as Relações Internacionais e suas formas contemporâneas de subjetivação. Dentro desse contexto, como apontam Inayatullah e Blaney (2004: 2), as teorias de modernização desempenham um papel crucial, pois são fundamentais para compreendermos as perspectivas adotadas nessa disciplina, na medida que permeiam nossos entendimentos da ordem internacional/global, o que nos ajuda a explicar a relativa incapacidade das RI em reconhecer, confrontar e explorar a diferença. De acordo com os autores:

Os séculos XVI e XVII na Europa são frequentemente tratados como um período de transição para o mundo moderno, para o qual a “descoberta” das Américas e a Paz de Westfália servem como marcos importantes no “mito da criação” da modernidade. Com Westfália, como diz a história, as pretensões de uma ordem cristã universal deram lugar a uma sociedade pluralista de Estados. Na esteira das sangrentas guerras religiosas e da expansão da Europa para além de sua estreiteza provinciana, diz-se que o pensamento político e social se livrou

gradualmente dos fundamentos religiosos, estimulando a tendência ao governo secular e o início de uma sensibilidade mais liberal e tolerante (Inayatullah e Blaney, 2004: 2).<sup>37</sup>

Para os autores, essa interpretação destaca a falha da disciplina das Relações Internacionais em reconhecer as diversas respostas criativas à diferença que surgiram durante o período em questão<sup>38</sup>. Além disso, ressalta como os discursos intelectuais da época não questionaram, mas sim reforçaram a percepção da diferença como uma ameaça perigosa às normas de estabilidade, segurança e ordem. Tanto a teoria quanto a prática buscaram conter, domesticar ou até mesmo eliminar a diferença, com o objetivo de estabelecer uma “uniformidade imperial” (Inayatullah e Blaney, 2004: 2).

A partir do surgimento do sistema de Estados, as diferenças que constituem e complicam cada Estado como uma comunidade política específica são mantidas separadas e gerenciadas dentro das fronteiras territoriais do próprio Estado. Essa demarcação e policiamento da fronteira entre o “dentro” e o “fora” da comunidade política define o problema da diferença principalmente entre os Estados, isto é, a diferença é marcada e contida como *diferença internacional* (Inayatullah e Blaney, 2004: 6). Por meio da construção da diferença nesses termos, a modernidade passa a afirmar que “resolvemos” o problema negociando um “modo de vida” ou “meio de viver” entre as comunidades políticas. Em outras palavras, a tentativa de conter a diferença dentro das unidades relativamente autônomas reconhecidas por Westfália adiou uma exploração e um envolvimento mais profundos do problema das diferenças. Logo, Westfália não foi uma solução para o problema das diferenças

---

<sup>37</sup> *The sixteenth and seventeenth centuries in Europe are often treated as a period of transition to the modern world, for which the “discovery” of the Americas and the Peace of Westphalia serve as key markers within the “creation myth” of modernity. With Westphalia, as the story goes, the pretensions of a universal Christian order gave way to a pluralistic society of states. In the wake of bloody religious warfare and the expansion of Europe beyond its provincial narrowness, political and social thought is said to have gradually rid itself of religious foundations, spurring the trend to secular rule and the beginnings of a more liberal and tolerant sensibility.*

<sup>38</sup> Ashis Nandy, citado como exemplo por Inayatullah e Blaney, em *The Intimate Enemy* (1989: 36-48), delinea como um pequeno grupo conseguiu contornar o imperativo colonial de patrulhar a fronteira entre o “eu” e a “Outridade”. Esse grupo não apenas se distanciou dos aspectos preponderantes de sua própria sociedade, empregando as “versões indianas de religiosidade, conhecimento e interação social” como um espelho interno, mas também se fundamentou nessa autorreflexão crítica para conceber e lutar por formas alternativas de sociedade e vida política, transcendendo as imposições do colonialismo.

religiosas, mas, ao contrário, manteve vivos os conflitos religiosos do século anterior, embora sob uma “forma mais suave” (Inayatullah e Blaney, 2004: 28).<sup>39</sup>

No entanto, o problema da diferença continua sendo generalizado na medida que a comunidade política delimitada constrói e é construída pela “Outridade”. De fato, Inayatullah e Blaney (2004: 9) apontam que o que a experiência histórica revela é que as trajetórias de interseção das “zonas de contato” foram infundidas por desigualdades de poder, o que resultou em um “espaço de encontros coloniais”. Segundo os autores, (2004: 6-9), colonizador e colonizado não podem ser concebidos como radicalmente separáveis. Ao invés disso, eles são “sujeitos” apenas como “constituídos em e por suas relações uns com os outros”. Ideia essa que está presente também em Frantz Fanon (2020) e Achille Mbembe (2022). O “Outro” se apresenta como uma ameaça constante, seja na forma de outros Estados, grupos antagonistas, produtos importados ou ideias estrangeiras, ou mesmo como uma diferença interna, que supostamente perturba a uniformidade, a “semelhança” (*sameness*) que raramente, ou nunca, é alcançada. Uma das principais respostas intelectuais a essa diversidade foi a tradução da diferença espacial em diferença temporal, permitindo que os diferentes mundos de vida fossem percebidos como ocupando degraus distintos em uma escala de desenvolvimento hierárquica (Blaney e Tickner, 2017: 73).

A diferença passa a ser encarada como uma série de ausências, manifestando-se na falta de governança, riqueza, civilização ou história. Essa perspectiva conduz à compreensão de que a desordem e a degeneração sejam resultado da existência de diferenças, enquanto que a uniformidade ou homogeneidade são consideradas como geradoras naturais de ordem e estabilidade social. É nesse sentido que o tratamento da diferença externa está diretamente relacionado ao tratamento da diferença interna<sup>40</sup>, sendo ambos encarados como problemas que podem ser resolvidos

---

<sup>39</sup> A antropóloga Elizabeth Povinelli (2023) discute como na demarcação de terras de aborígenes australianas havia uma dificuldade política justamente em virtude de que a relação com o território dos nativos não passava pela noção estatal ou mercadológica de propriedade. A autora destaca como a imposição aos indígenas de ajustar suas perspectivas existenciais às crenças e deveres culturais associados a locais totêmicos é considerada uma estratégia ancestral do liberalismo tardio de ocupação, buscando assim dissolver as análises indígenas dentro do geotopoder.

<sup>40</sup> A diferenciação interna, neste contexto, refere-se à distinção entre grupos organizados hierarquicamente dentro do mesmo território ou Estado. Essa concepção contrasta substancialmente

através da construção de um “império da uniformidade” (Inayatullah e Blaney, 2004: 29). Essas ausências foram deslocadas para o passado, dissociando-as do eu moderno emergente, e, assim, os processos de diferenciação e interação cultural implicaram em relações de dominação e subordinação (Inayatullah e Blaney, 2004: 7). Estabelece-se, assim, uma construção de relacionamentos coloniais arquetípicos na qual a diferença se torna inferioridade, e a possibilidade de uma humanidade comum exige assimilação.

Mediante esse deslocamento temporal, as diferenças puderam ser apagadas pelo tempo, com o desenvolvimento preenchendo as deficiências dos menos desenvolvidos. Por outro lado, as diferenças também podem ser interpretadas como uma inadequação que requer o domínio contínuo dos mais avançados temporalmente (Blaney e Tickner, 2017: 73). Logo, fronteiras passam a ser rigidamente traçadas, cuidadosamente policiadas e mapeadas na diferença entre o bem e o mal. Tal tendência de dividir e depois congelar a diferença e a semelhança em extremos mutuamente exclusivos e axiologicamente polarizados seria a norma para toda forma de dominação (Inayatullah e Blaney, 2004: 10).

### **1.6. A metafísica ordenada, ou a vontade de negar o internacional**

Na área de Relações Internacionais, é comum observarmos uma inversão do ônus da prova. Normalmente, em uma disputa epistêmica, o ônus da prova é a obrigação de um indivíduo de fornecer garantias suficientes para sustentar a sua posição lógica. Porém, ao discutir tais questões no campo das Relações Internacionais, há uma tendência em que a responsabilidade de provar uma afirmação recaia sobre aqueles que contestam ou têm uma visão diferente, em vez daqueles que originalmente fizeram tal afirmação. Ao destacarmos o termo “internacional” como um problema conceitual em si mesmo vai de encontro com tal problemática. Ele toca no ponto da necessidade de ser justificado. Essa necessidade de justificação decorre não apenas da exigência inerente a todo movimento conceitual, que busca ser compreensível e aberto a críticas e debates, mas também de uma outra maneira mais fundamental. Ao centralizar o conceito do

---

com o entendimento de diferença interna proposto por Gilles Deleuze, que a concebe como uma gênese imanente e que será elaborada mais a frente em outro capítulo.

internacional em nossa discussão, produzimos, mesmo que inconscientemente, desconforto e irritação, até mesmo entre estudiosos de Relações Internacionais, na medida que esse movimento desafia as concepções estabelecidas e amplamente aceitas no campo de estudo.

O desafio consiste em abordar o ônus da prova que surge ao tentarmos conceituar o internacional de forma crítica, evitando aceitar acriticamente aquilo que gera esse ônus. Afinal, o pensamento crítico passa pelo movimento em que o sujeito concede a si mesmo o privilégio de questionar a verdade em relação aos seus efeitos de poder, assim como o poder inerente aos seus discursos de verdade. A atitude crítica teria como função, como diria Foucault (1990 [1978]), o desassujeitamento das relações intrínsecas entre conhecimento e poder, e como essas dinâmicas moldam a produção e disseminação da verdade. Em grosso modo, é necessário questionar e analisar criticamente os fundamentos e pressupostos subjacentes às ideias dominantes sobre o internacional, em vez de simplesmente aceitá-los sem questionamento. Trata-se da “arte de não ser governado” (Foucault, 1990 [1978]: 4). Nas Relações Internacionais, o ônus da prova se torna uma abreviação para a distribuição dos requisitos justificativos em relação ao senso comum disciplinar. Isso significa que existem expectativas e exigências estabelecidas dentro do campo sobre o que é considerado válido e aceitável. Nesse contexto, a utilização de uma estratégia de negação conceitual se torna crucial para lidar com esses requisitos justificativos. Essa estratégia envolve questionar os conceitos estabelecidos, desconstruir as suposições subjacentes e propor abordagens alternativas e críticas.

Tanto críticos, céticos quanto os defensores do internacional amplamente concordam com a sua natureza conceitualmente precária e marginalização relativa do termo. Chegamos então em um senso comum disciplinar, o que parece justificar dar um passo atrás e traçar o que está em jogo ao colocar a questão do internacional e fazer aquilo que Benjamin Herborth chama de “uma sensibilidade conceitual para lidar com fenômenos que tendem a resistir à compreensão conceitual” (2022: 3). Mesmo não sendo uma metáfora, o internacional rapidamente propicia imaginações metafóricas características. Mudanças de longo prazo no equilíbrio de poder ou na polaridade podem ser narradas de forma épica em termos da ascensão e queda de

protagonistas trágicos referidos como grandes potências. Esses são, pelo menos, os ingredientes de uma descrição ortodoxa do internacional, que neste estágio é tão conhecida por suas lacunas quanto por suas características definidoras.

Contudo, mesmo o internacional não sendo uma metáfora, o problema central de como dar sentido a um mundo de outra forma incompreensível permanece. O que está em disputa aqui é a própria compreensão de “mundo”. Benjamin Herborth (2022) nota como que concepções totalizantes do mundo foram completamente desacreditadas. Em um sentido filosófico, não existe acesso imediato a objetos, mas estamos obrigados a refletir sobre suas condições de possibilidade. Buscar compreender o mundo em uma única varredura conceitual audaciosa se tornou algo irrealizável, pois o mundo se tornou algo inatingível. Tanto as teorias de RI, por meio de sua conceituação do internacional, quanto a prática política cotidiana se encontram entre os principais responsáveis por isso. Herdamos uma ampla variedade de tentativas de dar sentido ao “mundo”, que embora não tenhamos acesso direto a ele, é apenas por meio dessas tentativas de dar sentido que podemos traçar o que está em jogo quando o internacional é invocado ou descartado.

Ao abordamos a resistência em desenvolver esforços conceituais em relação ao conceito de internacional, notamos como muitos acadêmicos costumam ver o internacional como um substituto para uma descrição totalizante do mundo. Tal preocupação e resistência são motivadas pelo receio de ver o internacional como algo antiquado e ligado a uma visão restrita do século XIX, relacionada às lutas de poder das grandes potências europeias. No contexto da Guerra Fria, o conceito de internacional foi tirado violentamente de seu contexto e aplicado ao resto do mundo, tornando-se um protótipo de teorização do sistema internacional. Porém, uma visão sistêmica da Guerra Fria, reduzindo-a a um exemplo paradigmático de bipolaridade, limita sua compreensão a uma distribuição de capacidades materiais em um sistema internacional de unidades semelhantes, deixando de lado a competição de diferentes ideias sobre como a sociedade pode ser organizada. Isso explicaria a relutância em abraçar o conceito de internacional, evidenciada nas mudanças para os termos “global” ou “transnacional”. A vontade de negar o internacional (ou sua conceituação), a hesitação e o desconforto com a própria palavra parecem ser motivados por dois fatores inter-relacionados: o internacional é considerado um

conceito totalizador e pouco útil, além de ser um lembrete indesejado do que as Relações Internacionais costumavam estar presas durante a Guerra Fria (Herborth, 2022).

É cada vez mais evidente a improbabilidade de propor uma única conceitualização abrangente do internacional que, de alguma forma, aponte para um ponto central de referência que possa ser compartilhado sem problemas. Devemos talvez, no entanto, nos concentrar menos no que *é* o internacional e mais no que o internacional *faz* (Çapan e Grzybowski, 2022). Benjamin Herborth (2022: 4) sugere que o “internacional, jogando com a presença e a ausência de ordem, possa ajudar a dignificar semanticamente a conseqüente promoção do poder como concerto”.<sup>41</sup> Nessa passagem, Herborth insinua três pontos fundamentais: (1) que o conceito de “internacional” pode ser usado para justificar semanticamente as lutas de poder que ocorrem no cenário global, (2) que o termo “concerto” é usado aqui para se referir a essas lutas de poder, mas de uma forma que possa parecer mais organizada ou legítima. E ainda (3), que ao falar sobre “presença e ausência de ordem”, a passagem sugere que o conceito de internacional possa brincar com a ideia de haver um equilíbrio de poder ou uma estrutura organizada nas relações internacionais. No pior dos casos, isso pode permitir que a competição por poder seja vista como uma espécie de harmonia ou concerto por realistas e neoliberais, como um elemento da natureza humana que lhe dá uma aparência mais aceitável ou justificável.

Nesse sentido, podemos rastrear, tatear e perseguir o uso do internacional e as diferentes articulações e omissões do internacional para mapear um campo semântico no qual o internacional é produtivo, no sentido do que nos permite ver, destacando uma variedade de fenômenos enquanto exclui outros. De outra maneira, ao lidarmos com o mundo e seu significado, é importante reconhecermos que não há uma separação clara entre um sujeito consciente, isto é, a pessoa que observa e interpreta o mundo, e o mundo externo em si. Em vez disso, a distinção entre o sujeito e o mundo “lá fora” se dissolve quando percebemos que o mundo em si é construído por meio de interações sociais e constantes lutas para atribuir sentido a

---

<sup>41</sup> *Perhaps the international, playing on the presence and absence of order, may help to semantically dignify the ensuing power-mongering as concert.*

ele. Enquanto pesquisadores sociais, nosso papel é interpretar o mundo que já foi interpretado pelos outros. Isso significa que o mundo já é moldado e compreendido por meio da prática social cotidiana de diferentes indivíduos e grupos.

Nossa tarefa é compreender as interpretações existentes e examinar as diferentes maneiras pelas quais as pessoas constroem significado em suas interações e na sociedade como um todo. Trata-se da audácia que Foucault (1990 [1978]) nos alerta que devemos empreender quando se trata do saber e do conhecimento. É fundamental que coloquemos a questão do conhecimento na sua relação com a dominação, a partir de uma vontade decisória, ao mesmo tempo individual e coletiva, de conhecer o que se pode conhecer e de não ser governado.

(...) [P]ara mim, entre a proposição de um psiquiatra e uma demonstração matemática, quando eu falo de saber, eu não faço, provisoriamente, diferença. O único ponto pelo qual eu introduziria diferenças, é de saber quais são os efeitos de poder, se você quer, de indução - indução não no sentido lógico do termo - que essa proposição pode ter, de um lado, no interior do domínio científico ao interior no qual se a fórmula - as matemáticas, a psiquiatria etc. - e, de outro lado, quais são as redes de poder institucionais, não discursivas, não formalizáveis, não especialmente científicas as quais ele está ligado desde então quando é colocado em circulação. É isso que eu chamaria o saber: os elementos de conhecimento que, qual seja seu valor em relação a nós, em relação a um espírito puro, exercem no interior de seu domínio e no exterior dos efeitos de poder (Foucault, 1990 [1978]: 28-29) .

Em resumo, essa perspectiva enfatiza a natureza socialmente construída do mundo e a importância de considerar os diversos contextos e perspectivas que influenciam nossa compreensão e interpretação do mundo em que vivemos.

A importância da noção de “internacional”, bem como sua aceitação, sua negação ou mesmo a tentativa de mantê-lo afastado estão relacionadas ao que Benjamin Herborth chama de uma “metafísica da ordem” (2022: 5). Essa metafísica da ordem se baseia em uma distinção clara entre presença (soberania) e ausência (anarquia), entre o interior e o exterior. O autor destaca a abordagem de Kenneth Waltz (1979), que reforçou essa metafísica da ordem ao insistir na natureza estática do *status quo* e adiar todas as paradoxos que surgem disso. Já por outro lado, tanto Richard Ashley (1988) quanto R.B.J. Walker (2009) enfatizaram justamente esses paradoxos, questionando essa metafísica da ordem. Respetivamente:

O discurso teórico da problemática da anarquia pode fazer essa afirmação fundamental porque apela, replica e emprega produtivamente uma prática de conhecimento que é ao mesmo tempo generalizada e extremamente eficaz no disciplinamento do saber e do fazer na cultura moderna. Por razões discutidas em outro lugar', chamo isso de “prática heroica”. (...) A prática heroica é tão simples quanto produtiva. Ela se baseia em uma simples oposição

hierárquica: uma dicotomia de soberania versus anarquia, em que o primeiro termo é o termo privilegiado como uma realidade superior, um ideal regulador, e o segundo termo é entendido apenas de forma derivada e negativa, como um fracasso em viver de acordo com esse ideal e como algo que põe em risco esse ideal (Ashley, 1988: 229-230).<sup>42</sup>

Procuo resistir aos efeitos de uma variedade rica e diversificada de discursos que expressam afirmações sobre a necessidade e a evidência de uma transformação histórica e estrutural de formas de vida política articuladas por meio da autoridade presumida do Estado soberano moderno e do sistema de tais Estados para algo mais universal: afirmações, mais especificamente, sobre a necessidade de passar *de* uma política “do internacional” *para* uma política “do mundo” (Walker, 2009: 1)<sup>43</sup>.

A questão central que a ideia de “metafísica da ordem” nos apresenta é entender como o internacional produz visibilidades e invisibilidades, inclusões e exclusões nos campos semânticos. Benjamin Herborth (2022) levanta a questão de como o internacional contribui para a redução espetacular da complexidade e das possibilidades, resultando em um estado de “ordem”. Aqui temos justamente o que Denise Ferreira da Silva (2019) aborda como a relação entre a ética, a racialidade e a construção do espaço global como um “Mundo Ordenado”. Segundo a autora, a força ética da racialidade está vinculada à maneira como ela contribui para a organização do mundo, sustentando uma autoridade que se baseia na necessidade e é articulada pela universalidade científica. A imagem do espaço global, o internacional para as RI, construída como um arsenal político/simbólico no final do século XIX, tem o efeito de delimitar as fronteiras do princípio que supostamente distingue o pensamento moderno, ou seja, a liberdade. Para Denise, inspirada no método de Foucault, a racialidade é lida como um conjunto de dispositivos do conhecimento produtivo. A subjugação racial é explicada como uma reencenação da resolução moral da expropriação colonial, realizada pela dialética racial. Essa construção da racialidade, apoiada pela separabilidade, determinabilidade e

---

<sup>42</sup> (...) [T]heoretical discourse of the anarchy problematic can make this foundational claim because it appeals to, replicates, and productively deploys a knowledgeable practice that is at once pervasive and extremely effective in the disciplining of knowing and doing in modern culture. For reasons discussed elsewhere, I call this the ‘heroic practice’. (...) The heroic practice is as simple as it is productive. It turns on a simple hierarchical opposition: a dichotomy of sovereignty versus anarchy, where the former term is privileged as a higher reality, a regulative ideal, and the latter term is understood only in a derivative and negative way, as a failure to live up to this ideal and as something that endangers this ideal.

<sup>43</sup> I seek to resist the effects of a rich and diverse array of discourses expressing claims about a need for, and evidence of, an historical and structural transformation from forms of political life articulated through the presumed authority of the modern sovereign state and the system of such states to something more universal: claims, most specifically, about the need to move from a politics of “the international” to a politics of “the world”.

sequencialidade, opera de acordo com as regras do discurso do conhecimento moderno. Em grosso modo, o papel da racialidade, seja enquanto distinção racial ou cultural, reside em viabilizar a articulação da concepção intrínseca de particularidade ou diferença humana, atendendo, assim, às exigências do capital na contemporaneidade pós-Iluminista.

Por isso, o meu foco aqui é o trabalho que a racialidade performa, quando esta resolve o colonial na própria explicação (determinação das causas) da subjugação racial, o que torna quase impossível a montagem de uma narrativa adequada das suas dimensões econômicas. Esta função consolida-se durante as primeiras décadas do século XX quando o conhecimento racial retorna às visões do final do século XVIII sobre a diversidade humana e centraliza o histórico (e o cultural) na especificação das condições humanas. Ao tomar diferença racial, um produto do primeiro momento do conhecimento racial como *datum*, a sociologia das relações raciais montou um enunciado que atribui às causas sociológicas – preconceitos, discriminação e segregação – da subjugação racial, à presença dos “outros da Europa”, diferentes física e mentalmente, em configurações sociais construídas por brancos/europeus colonizadores e seus descendentes. Com isso, ela montou a dialética racial, o movimento de pensamento responsável por, como discutido anteriormente, tornar a defasagem econômica resultante da expropriação colonial em atualização de um atributo natural (efeito de suas características raciais, quer dizer, físicas e mentais particulares) dos que tiveram o valor total de seus territórios e trabalho apropriado. Neste movimento, como discutido anteriormente, a determinabilidade — a delimitação de uma causa eficiente ou uma semelhança formal — operando dentro dos conceitos, categorias e formulações do conhecimento racial, transubstancia efeitos da expropriação colonial em defeito moral (preconceitos e crenças raciais irracionais dos brancos) vis-à-vis um déficit natural (traços corporais que expressam o não-europeísmo). Em outras palavras, neste processo, os métodos e práticas jurídico-econômicos (violência total e expropriação do valor total) da expropriação colonial são desaparecidos (Ferreira da Silva, 2019: 168).

Nesse sentido, o internacional se torna um conceito fundamental de ordem, dividindo o espaço em linhas claras de diferenciação e tornando invisível tanto sua transformação histórica quanto sua contestação contínua. Aquilo que procuramos denominar como uma *metafísica ordenada*, uma concepção reificada do internacional que sacrifica o tempo, a história e a política em prol de uma organização coerente do espaço. A configuração da ordem no contexto do mundo moderno está intrinsecamente vinculada ao surgimento do conceito de internacional/global enquanto domínio material e epistemológico na formulação da alteridade racial. Herboth destaca sobre esta ambiguidade do internacional, mobilizado tanto como um marcador de diferença quanto como um dispositivo semântico que pode fazer a diferença desaparecer. “O dentro é o dentro, o fora é o

fora, e a autorização da autoridade deve permanecer obscura” (2022: 7) <sup>44</sup>. É nessa ambiguidade que a reflexão sobre o conceito do internacional permanece produtiva.

Em consoante, Robert Cox (2007) desenvolve uma linha similar de argumento ao engajar com o conceito do internacional. Segundo o autor, o conceito de “internacional” deve ser abordado de maneira evolutiva nos dias de hoje. As categorias fixas do neorealismo, que foram úteis no passado para analisar a dinâmica da Guerra Fria, não são mais adequadas para lidar com a fluidez das mudanças atuais. Além disso, a perspectiva cartesiana<sup>45</sup> de um mundo objetivo observado pelo analista não corresponderia à realidade. Robert Cox (2007: 513) sugere que na evolução da ordem mundial, é fundamental compreender a auto-organização das relações de poder sociais e políticas como um processo em constante evolução. Isso implica o contínuo desenvolvimento da conscientização, ou seja, dos modos pelos quais as pessoas compreendem o mundo em que vivem e se comunicam entre si a respeito dele.

O “internacional” hoje inclui esse processo de conflito e transformação nas mentalidades. O maior perigo desse processo, sugiro, reside no pensamento absolutista. O pensamento absolutista rejeita a ideia de processo de uma vez por todas. Ele tem certeza sobre o que é certo e errado em um plano universal e busca impor o que é certo. Ele é impaciente com a ideia de desenvolvimento histórico e mudança. Os extremos do absolutismo, a disposição virtualmente paranoica de ver um conflito irreconciliável entre o bem e o mal, sugiro, derivam de formas extremas de monoteísmo. As três religiões monoteístas - Judaísmo, Cristianismo e Islamismo, “as religiões do livro” - têm produzido expressões extremas e ahistóricas da fé, interpretando textos sagrados de forma fundamentalista, o que cria uma clivagem irreconciliável entre seus seguidores e os outros. Em suas formas históricas, por

---

<sup>44</sup> *The inside is the inside, the outside is the outside, and the authorization of authority must remain obscure.*

<sup>45</sup> A abordagem cartesiana funcionou como base para a ciência moderna, obtendo um eminente sucesso nas ciências físicas. No entanto, ao longo do século XX, seus limites foram postos à prova e seu papel como modelo para as ciências sociais também foi questionado. A nova física que surgiu nesse período, impulsionada pelas teorias da relatividade e quântica, concentrou-se no estudo do infinitamente grande (astrofísica) e do infinitamente pequeno (física de partículas). Essas novas teorias revelaram que as certezas aparentes da mecânica clássica não eram aplicáveis nesses domínios. Novas descobertas nas ciências físicas e biológicas têm impulsionado uma abordagem revolucionária denominada “complexidade”. Essa abordagem se afasta da concepção mecanicista de causalidade ao considerar extensas redes de interações, sendo facilitada pelos avanços na cibernética. Os termos caos, complexidade e incerteza são características fundamentais dessa nova abordagem, contrastando com a ênfase na ordem, simplicidade e certeza da visão modernista cartesiana da ciência. Essa perspectiva teve uma influência significativa nas ciências sociais, incluindo a abordagem neorealista das relações internacionais (Cox, 2007: 515-516; ver também Ilya Prigogine, *The End of Certainty: Time, Chaos, and the New Laws of Nature* (New York: The Free Press, 1996).

outro lado, essas religiões têm sido capazes de remodelar mentalidades ao longo do tempo, em direção a visões mais ecumênicas e inclusivas do mundo (2007: 519-520)<sup>46</sup>.

Nesse trecho, Cox transita de uma descrição daquilo que entendemos como a metafísica da ordem, fundamentada no absolutismo lógico, para uma descrição de uma multiplicidade de forças sociais conflitantes<sup>47</sup> que se encontram em um campo de antagonismo. O objetivo de Cox é ampliar a concepção do “internacional”, indo além das interações políticas e militares entre Estados. Ele reconhece os Estados como produtos e agentes influentes das sociedades em evolução, ao mesmo tempo em que destaca que as sociedades também moldam e são moldadas pela esfera mais ampla da ordem mundial.

Segundo Cox (2007: 514), durante a Guerra Fria, houve uma simplificação de um conjunto complexo de interações humanas, concentrando-se em um segmento específico – os recursos e estratégias político-militares dos dois campos – com a suposição de que todo o restante permanecia igual e era irrelevante para o problema em análise. Essa abordagem, conhecida como neorrealismo, foi uma continuação da abordagem cartesiana da política, na qual mente e matéria seriam distintas e separadas, tendo o observador como algo independente da situação material a ser analisada. No entanto, apesar dessa abordagem ter sido utilizada pelas potências hegemônicas para analisar as estratégias da Guerra Fria, ela deixou de considerar as implicações da evolução do mundo em toda a sua complexidade, abrangendo aspectos sociais, econômicos e ecológicos, bem como a diversidade de

---

<sup>46</sup> *The ‘international’ today includes this process of conflict and transformation in mentalities. The greatest danger in this process, I suggest, lies in absolutist thinking. Absolutist thinking rejects the idea of process once and for all. It is certain about right and wrong on a universal plane and determines to impose the right. It is impatient with the idea of historical development and change. The extremes of absolutism, the virtually paranoid disposition to see an irreconcilable conflict between good and evil, is, I suggest, derived from extreme forms of monotheism. The three monotheistic religions – Judaism, Christianity and Islam, ‘the religions of the book’ – have secreted such extreme ahistorical expressions of the faith, interpreting sacred texts in a fundamentalist way that creates an irreconcilable cleavage between their followers and others. In their historical forms, by contrast, these religions have each been able to reshape mentalities through times of change towards more ecumenical, inclusive views of the world.*

<sup>47</sup> Conforme definido por Robert Cox (2007: 516), as formas de organização social, incluindo Estados, confederações, impérios, produção e/de comunidades culturais, são estruturas históricas que sofrem criação e transformação ao longo do tempo. Essas estruturas não são inatas, permanentes ou universais, mas sim produtos transitórios da auto-organização das comunidades humanas. No centro das estruturas que moldam a condição humana ao longo da história estão a linguagem e o “senso comum”, que representam a forma como as pessoas entendem o mundo e se comunicam entre si. Essa dimensão das ideias é crucial na relação triangular entre as condições materiais, as instituições e as ideias na sociedade.

mentalidades que enfrentam o desafio comum da sobrevivência mútua, sobretudo, ela não foi útil para os movimentos de descolonização e de gênero.

Em oposição a essa situação paradoxal sobre o que é o internacional que uma abordagem relacional nos permite delirar e “perfurar buracos” na linguagem. Por meio dela, enfoca-se as pressuposições compartilhadas da redução da imaginação política e a limitação de possibilidades causadas por uma metafísica subjacente da ordem. É contra essa visão que uma conceituação relacional do internacional é crucial para uma compreensão das Relações Internacionais que enfatiza seu potencial como um campo de estudo da diferença.

A diferença na política está relacionada a diferentes visões de mundo ou como habitar diferentes mundos, o que gera uma multiplicidade de perspectivas. Essas perspectivas resultam na atribuição de papéis sociais radicalmente diferentes e na criação de imagens igualmente diferentes. No entanto, quando se trata da diferença na política entre os seres humanos, onde a linguagem nem sempre é compartilhada, é necessário produzir a diferença de forma consciente. Isso significa que é preciso realizar um engajamento relacional com o internacional, conforme sugerido anteriormente, para compreender e analisar os processos pelos quais a diferença é produzida. Isso envolve examinar criticamente as dinâmicas e os mecanismos que contribuem para a criação e manutenção da diferença política.

A política do internacional parece ter duas vertentes. Ela está não apenas na produção da diferença, mas também em tornar invisível o processo pelo qual a diferença está sendo produzida. Contudo, como nos adverte Benjamin Herborth (2022: 8), ao contrário do clichê, a “diferença não deve ser celebrada”, celebrar a diferença seria criar o cenário para uma reintrodução de distinções binárias hierarquizadas, onde a ordem é a uniformidade – algo duvidoso e questionável – enquanto a diferença é plural, diversa e digna de celebração.

A diferença não pode ser simplesmente concebida como uma mera oposição ao conceito uniformizador de ordem. Ao fazer isso, incorre-se na tentação de reificar tanto a identidade quanto a diferença, tratando-as como propriedades fixas que podem ser atribuídas a pessoas ou grupos específicos, com o intuito de categorizá-los. A relacionalidade não pode ser alcançada a custos baixos, uma vez que não pode surgir de uma posição de privilégio não examinada. Em contraste, um

engajamento reflexivo com o internacional requer a consideração de uma multiplicidade simultânea e conflituosa de forças sociais. Para tal, propomos, nos próximos capítulos, mobilizar o entendimento deleuziano da diferença como algo produtivo do real, e não simplesmente como algo produzida pelo real. Buscamos, inspirados em Denise Ferreira (2019), fazer um experimento do pensamento que mostre o que pode ser contemplado quando, em vez de seguir o *entendimento*, aquilo que acontece na *atualidade*, opta-se por ser guiado pela *imaginação*, isto é, abrindo espaço para a *virtualidade*. Dessa forma, uma abordagem relacional com o internacional nos permitirá destacar como as forças sociais interagem e convergem para gerar resultados específicos. Essa mudança de perspectiva desloca o foco das entidades políticas independentes para as múltiplas forças sociais presentes no contexto internacional. Essa abordagem impede que a diferença seja essencializada dentro de estruturas identitárias fixas ou localidades específicas e estimula a compreensão das forças sociais como elementos envolvidos em uma interação contínua, que não pode ser capturada por uma narrativa predefinida de lógica política.

## 2. O problema da identidade e da diferença nas Relações Internacionais

O sujeito e o objeto oferece uma má aproximação do pensamento. Pensar não é nem um fio estendido entre um sujeito e um objeto, nem uma revolução de um em torno do outro. Pensar se faz antes na relação entre o território e a terra.  
Deleuze e Guattari, *O que é a filosofia?* 2010b: 103.

O pensamento, na cultura ocidental, tradicionalmente se constituiu privilegiando alguns modos de pensar, valorizando certas categorias, em detrimento de outros modos. Fundamos, nesses parâmetros, um estilo de pensamento ocidental moderno, no qual a nossa lógica, isto é, aquilo que governa o nosso modo de pensar, se fundamenta a partir de uma noção sobre a verdade como conceito universal e abstrato. Como vimos anteriormente no capítulo 1, ao investigarmos o conceito de “internacional”, notamos como ele está diretamente relacionado à maneira como se estabelece modos do senso comum. Ao nos voltarmos para esse problema, percebemos como a identidade desempenha um papel crucial nas práticas fundamentais de criação de uma disciplina na medida que ela acompanha um esquema lógico comum que associa a presença à identidade e a ausência à diferença.

O sistema lógico dominante estabelece a diferença enquanto uma mera oposição ao conceito uniformizador de ordem que acaba por reificar tanto a identidade quanto a diferença, tratando-as como propriedades fixas que podem ser atribuídas a pessoas ou grupos específicos, com o intuito de categorizá-los. É, pois, nesse sentido entendemos como as RI reiteradamente ocultaram a relevância sempre presente da multiplicidade. A multiplicidade não é, portanto, o ponto de chegada, mas sim o seu próprio meio, de onde parte-se. É por esse sentido que entendemos como a concepção de “raça” era onde os acadêmicos de RI de outrora situavam o significado de “internacional” no âmbito das RI.

O nosso modo lógico de pensamento ocidental moderno, em sua dicotomia entre identidade e diferença, consistentemente privilegiou a primeira em relação à segunda, visando estabelecer uma concepção estável para atribuir significado às coisas. Paralelamente, as teorias e acadêmicos de Relações Internacionais também privilegiaram uma identidade moderna, tipicamente caracterizada como branca,

masculina, centrada no Estado e no Ocidente. Como resultado dessa predileção, outras perspectivas foram sistematicamente excluídas do domínio disciplinar. Tudo que existe deve possuir um atributo, qualidade, aspecto, ou vários deles, que faça com que possamos reconhecer objetos, pessoas ou qualquer coisa ao longo de eventuais mudanças.

Em grosso modo, o nosso modo lógico que guia a pesquisa qualitativa convencional pressupõe aquilo que Deleuze (2018a) denomina como “imagem moral do pensamento”. Na história do pensamento ocidental, pensar é passar de uma multiplicidade diferencial para uma unidade. Para Deleuze, nascemos em um modo de pensar conformista, onde o pensamento encontra limitações impostas pelo que o autor entende como “senso comum”, que é a forma sob a qual a identidade foi preservada no pensamento filosófico, se perpetuando pelo convencional e pelo trivial. Como pontuado por Veiga (2020), a crítica à imagem moral se estende à crítica de Deleuze ao conceito de *fundamento*. Este último, em grande medida, configura-se como uma tautologia que governa uma distribuição. Fundar implica legitimar e distribuir. Ao se erguer um fundamento, opera-se uma distribuição. O ato de fundamentar, portanto, consiste em delimitar um campo e fornecer os critérios para sua ocupação.

A operação do fundamento é de uma circularidade tautológica, pois fundada sobre um princípio de identidade autorreferente. Fundar, em diversos momentos ao longo da história da filosofia, figura como o estabelecimento de uma delimitação identitária de onde derivam-se os critérios que, sob a forma do juízo, validam ou não o pertencimento ao espaço delimitado, avaliando a pretensão de direito à participação nele (...). A crítica do fundamento é antes de mais nada uma crítica à tautologia que refere o pensamento a uma participação de uma identidade que se justifica circularmente: *X se funda a si mesmo enquanto Identidade de X a X e tudo mais deve ser avaliado a partir da participação em X*. Trata-se de uma figura circular e ao mesmo tempo piramidal: circular pela sua autojustificação tautológica e piramidal por estabelecer critérios hierárquicos para a avaliação da participação de cada caso, a “circulação do círculo e a distribuição dos lotes” (Veiga, 2020: 105-106).

Comumente entendemos o ato de pensar como algo concebido como uma propriedade vinculada a um sujeito específico, implicando, por conseguinte, em um processo intrinsecamente associado ao reconhecimento. Neste modelo de pensamento, tanto o sujeito quanto o objeto, assim como a dinâmica de sua inter-relação, encontram-se predefinidos. Portanto, a imagem do pensamento é a imagem que o pensamento dá a si mesmo. Trata-se de uma imagem implícita que antecede e condiciona o processo de pensamento. Em termos simples, antes mesmo de iniciar

o processo de pensar, a mente já possui uma imagem preconcebida do significado desse ato. Por esse sentido que tal descrição sobre a imagem do pensamento é fundamentalmente dogmática, Deleuze associa a “imagem moral do pensamento” à *doxa* filosófica, que pensa o próprio pensamento sempre a partir da Identidade, do Mesmo e do Semelhante, resultando, por consequência, a um primado da *representação*.

Haveria, nesse sentido, um pressuposto de harmonia entre o pensamento e o verdadeiro, uma concórdia presumida como condição primeva do pensar. O império da representação seria ele mesmo tributário dessa pretensa harmonia que faz do pensamento um mero representar adequado ao representado. O procedimento da representação, então, sumariamente, seria o de refletir o objeto em sua identidade empírica, pressupondo duplamente o sujeito que representa e o objeto que é representado (Veiga, 2020: 104).

A imagem do pensamento, na visão de Deleuze, é concebida como algo anterior ao próprio ato de pensar, constituindo o pressuposto subjacente e implícito da filosofia. Essa imagem é considerada pré-filosófica, intrinsecamente natural (ou seja, dogmática) e moral, delineando o que o pensamento implica. Em outras palavras, presume-se que todos tenham uma compreensão intuitiva, alheia a qualquer conceito específico, do que implica o ato de pensar. Conforme Deleuze observa acerca desse pressuposto implícito e subjetivo:

Procuramos melhor o que é um pressuposto subjetivo ou implícito: ele tem a forma de “todo mundo sabe...”. Todo mundo sabe, antes do conceito e de um modo pré-filosófico... todo mundo sabe o que significa pensar e ser...(...) *Todo mundo sabe, ninguém pode negar* é a forma da representação e o discurso do representante (Deleuze, 2018a: 180, grifos do autor).

Ao pressupor que todos têm um entendimento inato do ato de pensar, a imagem do pensamento torna-se inevitavelmente representacional. Em termos simples, a suposição subjetiva de uma capacidade cognitiva universalmente compartilhada implica implicitamente um processo de representação dessa habilidade geral de pensar. Ao falar de forma universal, essa suposição subjetiva está, essencialmente, representando outras pessoas, ela fala por (representa) *outros*.

Deleuze (2018a) sustenta a tese de que nos envolvemos raramente em um pensamento autêntico, isto é, não representativo. Quando ocorre, é frequentemente desencadeado como resposta a algum tipo de perturbação ou choque. Para Daniel Smith (2012: 84), “o pensamento não é o resultado de uma disposição prévia, mas o resultado de forças que agem sobre o pensamento a partir do exterior, de encontros

que nos violam, que nos forcem a pensar, e o que gera o pensamento é sempre um encontro com um problema”. Dessa forma, segundo Deleuze (2018a), o pensamento autêntico não é uma habilidade inata universal, mas sim uma atividade à qual somos compelidos quando tentamos abordar o irreconhecível, quando o pensamento se depara com algo que o extrai de sua própria essência, transformando-se em algo novo. Nesse sentido, o pensamento se revela como um processo de metamorfose, uma transformação do eu por meio do outro.

O pensamento é, portanto, um processo de tornar-se-outro, o tornar-se do outro dentro do eu. Em outras palavras, o tornar-se outro é motivado pela diferença interna: Eu sou diferente de mim mesmo, e essas divergências e lacunas dentro do eu provocam o pensamento. O pensamento é esse processo contínuo de tornar-se e mudar, uma travessia infinita que tanto cria quanto produz (Hein, 2017: 656-657).

Nos fundamentos da imagem moral, Deleuze (2018a) argumenta que há uma primazia da identidade como pressuposto crucial: pensar é concebido como um exercício que, de maneira natural – ou seja, implicitamente presumida – transita do diverso e do diferente em direção à unidade idêntica, considerando esta última como um ponto de chegada necessário e essencial. Como coloca Anne Sauvagnargues:

[..] a imagem do pensamento designa a maneira pela qual o pensamento desconhece a natureza das suas operações, pois ela privilegia a unidade e a identidade de uma síntese organizando o mundo como unitário sem perceber que ele procede, na realidade, por diferença e multiplicidade (Sauvagnargues, 2009: 36).

Esse, talvez, seja o nosso ponto fundamental: como que a história da filosofia sempre foi, de certa forma, o *instrumento do poder do Estado no pensamento*. Pela crítica da imagem do pensamento, Deleuze (2018a) nos apresenta a filosofia como um aparato de poder do pensamento que lhe dá uma imagem à qual se submete. Em resumo, a história da filosofia contribuiu historicamente para a formação de uma imagem do pensamento que, ironicamente, obstruiu o próprio ato de pensar. Ela assumiu o papel de repressora, funcionando como uma espécie de instituição intimidadora. Ao aspirar a tornar-se a linguagem oficial de um Estado puro, o pensamento filosófico alinha-se com os objetivos do Estado real, as exigências da ordem estabelecida e os significados predominantes, comprometendo, assim, a autonomia do pensamento. Na obra *Diálogos* (1977, 1998), Deleuze explica a função da imagem moral do pensamento em sua relação com o Estado:

A história da filosofia sempre foi o agente de poder na filosofia, e mesmo no pensamento. Ela desempenhou o papel de repressor: como você quer pensar sem ter lido Platão, Descartes, Kant e Heidegger, e o livro de fulano ou sicrano sobre eles? Uma formidável escola de intimidação que fabrica especialistas do pensamento, mas que também faz com que aqueles que ficam fora se ajustem ainda mais a essa especialidade da qual zombam. Uma imagem do pensamento, chamada filosofia, constituiu-se historicamente e impede perfeitamente as pessoas de pensarem. A relação da filosofia com o Estado não vem somente do fato de, desde um passado recente, a maioria dos filósofos serem “professores públicos” (...). A relação vem de mais longe. É que o pensamento toma emprestado sua imagem propriamente filosófica do Estado como bela interioridade substancial ou subjetiva. Ela inventa um Estado propriamente espiritual, como um Estado absoluto, que não é de modo algum um sonho, já que funciona efetivamente no espírito. Daí a importância de noções como as de universalidade, de método, de questão e resposta, de julgamento, de reconhecimento ou de reconhecimento, de ideias justas, sempre ter ideias justas. Daí a importância de temas como os de uma república dos espíritos, de uma inquirição do entendimento, de um tribunal da razão, de um puro “direito” do pensamento, com ministros da Justiça e funcionários do pensamento puro. A filosofia está penetrada pelo projeto de tornar-se a língua oficial de um puro Estado. O exercício do pensamento se conforma, assim, com os objetivos do Estado real, com significações dominantes como com as exigências da ordem estabelecida (Deleuze, 1998: 11-12).

Na medida em que a identidade possui um papel crucial no sistema lógico sobre o internacional, parece ser adequado perguntarmos o que se ganha, analiticamente, ao rotular qualquer experiência e representação pública de qualquer vínculo, função, rede, entre outros, como uma identidade? Conforme foi pontuado por Charlotte Epstein (2011), precisamos ter como ponto de partida uma crítica ao entendimento da disciplina sobre o “eu”, que fora emprestado de forma acrítica da psicologia para se estudar a identidade. Da mesma forma que a autora, também procuramos uma abordagem que permita estudar a identidade dos Estados e outros agentes na política internacional sem ser sobrecarregada por pressupostos problemáticos sobre seus “eus”. Contudo, ao contrário de Epstein, não tomaremos o caminho de uma crítica a partir de Jacques Lacan. Não buscamos ir contra a imagem dominante do pensamento com outra imagem oposta, mas sim, como diria Deleuze, um *pensamento sem imagem*. Ao formular a teoria de um pensamento sem imagem, Deleuze concebe o pensamento como um ato criativo, não inato a um indivíduo (ou seja, o pensamento não é subjetivo). Para que essa criação ocorra, é necessário destruir a imagem dominante e dogmática do pensamento. Afinal, como o pensamento pode ser removido do modelo do Estado? Deleuze e Guattari, em *Mil Platôs* (2011a, 2011b, 2012), afirmam que por meio de contra-pensamento. Esses contra-pensamentos rejeitam a submissão ao Estado e ao pensamento predominante, chegando a dismantelar a própria imagem do pensamento. Eles

situam o pensamento em relação a forças externas, transformando-o em uma espécie de máquina de guerra.

Nesse sentido, seguindo essa linha de pensamento, primeiramente, cabe entendermos como podemos aprofundar nossa compreensão sobre a identidade nas Relações Internacionais. Assim, nas duas primeiras seções, abordaremos a complexidade do conceito de “identidade” na contemporaneidade, destacando suas múltiplas facetas e interpretações, sobretudo, o papel central do conceito de identidade nas relações internacionais, destacando sua ressurgência nas décadas de 1990, principalmente através das abordagens construtivistas e pós-estruturalistas. Iniciando com uma crítica à ambiguidade e carga reificante do termo, buscamos traçar uma evolução do seu uso desde as ciências sociais até a esfera pública, ressaltando sua centralidade nas discussões sobre permanência, unidade e diversidade. A “virada construtivista” na disciplina de Relações Internacionais trouxe uma compreensão da identidade como fundamental para compreender o comportamento dos Estados, desafiando as abordagens neorrealistas e neoliberais. O construtivismo argumenta que as identidades não são fixas, mas moldadas pela interação social, e introduziu a ideia de que as identidades estão ligadas a interesses e estruturas normativas. A necessidade de uma abordagem mais dinâmica e contextualizada da identidade é enfatizada para uma análise mais precisa nas Relações Internacionais, tendo como objetivo, assim, destacar a necessidade de ir além da identidade, desafiando suas ficções e produzindo novos sentidos.

Na terceira parte, abordaremos uma crítica ao construtivismo em Relações Internacionais, especificamente à visão coesa do “eu” proposta pelo construtivismo como sendo uma construção imaginária necessária para compensar uma falta constitutiva na identidade. A perspectiva lacaniana é então introduzida, questionando a visão do “eu” como algo fixo e essencial. Lacan argumenta que a linguagem é fundamental na constituição da identidade, destacando o significante como o precursor ontológico, e que o inconsciente é estruturado como uma linguagem. A compreensão da identidade é então ligada à capacidade de simbolização e à dualidade entre o reino imediato do desejo e o reino mediado da linguagem. O sujeito humano é concebido como simultaneamente um sujeito do

desejo e um sujeito discursivo, sendo a ordem simbólica fundamental para a criação de significado e identidade.

Na quarta seção, exploraremos as críticas pós-estruturalistas à pesquisa convencional sobre identidade em relações internacionais, destacando a inscrição de limites na constituição da identidade. A abordagem pós-estruturalista é apresentada como desafiadora para o construtivismo, questionando a ideia de um “eu” pré-social e enfatizando a dependência da ordem social na formação do eu. No entanto, destacamos como interpretações inadequadas do pós-estruturalismo em Relações Internacionais podem resultar em abordagens essencialistas, contrariando sua natureza anti-essencialista. Implicando em duas preocupações: a tendência pós-estruturalista de RI de descentralizar a agência individual em favor das condições estruturais e a possível substituição de uma metanarrativa por uma narrativa transhistórica da luta pela identidade.

Por fim, na última seção, buscando discutir a complexidade e a divisão nos estudos contemporâneos sobre identidade em Relações Internacionais, destacamos uma dicotomia ontológica no que entendemos como *substancialismo* e *correlacionismo*. A pesquisa substancialista, alinhada ao positivismo, busca identidades como entidades observáveis, enquanto a correlacionista, influenciada pelo pós-estruturalismo, enfatiza a relação entre identidade e práticas discursivas. A tensão que procuramos destacar neste capítulo reside na dicotomia entre renunciar à identidade no construtivismo e a persistência de uma concepção de identidade, mesmo quando os construtivistas afirmam não estar fazendo isso. Nesse sentido, nosso propósito neste capítulo é demonstrar como o essencialismo e o primado da identidade permanecem presentes, mesmo nos esforços construtivistas de relações internacionais de criticá-los. Diante desse impasse, propomos uma reestruturação ontológica, específica da imanência de Deleuze e Guattari, para abordar a identidade como uma agência virtual em constante devir diferencial. É importante ressaltar que a ontologia deleuziana, a ser explorada no próximo capítulo, não se alinha com o paradigma correlacional. Essa abordagem visa evitar sínteses que diluam as diferenças epistemológicas e analíticas entre perspectivas opostas.

## 2.1. Os usos da identidade

Apesar de “identidade” ser atualmente um termo chave na linguagem vernácula da política contemporânea, alguns críticos apontam para como ela é um conceito repleto de ambiguidade, permeado de significados contraditórios e sobrecarregado por conotações reificantes. Nas ciências sociais e humanas, segundo Rogers Brubaker e Frederick Cooper (2000), de forma geral, “identidade” funciona como um tópos, um lugar-comum retórico que tende a significar “excesso”, quando entendida em um sentido forte, ou “muito pouco”, quando entendida em um sentido fraco.

Dos gregos antigos até a filosofia analítica contemporânea, a procura do sentido da natureza do ser e o significado da personalidade possui uma longa teorização na história do pensamento filosófico ocidental desde Heráclito e Parmênides, Platão e Aristóteles, passando pelos Estoicos, medievalistas, até mesmo Espinoza e Nietzsche. O termo “identidade” tem sido utilizado para abordar os problemas filosóficos que lidam com a questão da permanência em meio à mudança e da unidade em meio à diversidade. O conceito entrou nas ciências sociais apenas na década de 1950, com o trabalho de Erik Erikson, e sua difusão, da psicologia para outras disciplinas como a sociologia e a antropologia, chegando no discurso público nos Estados Unidos durante a década de 1960 (Berenskoetter, 2017). Nesse período, o interesse com o “eu” (*self*) passou a se voltar cada vez mais para a noção de “identidade”. A consequente popularização da noção de identidade e a sua difusão através de fronteiras disciplinares e nacionais se daria a partir de Erving Goffman, da tradição interacionista simbólica, e Peter Berger na tradição do construcionismo social e fenomenológica. Consequentemente, “identidade” passaria a permear a linguagem da prática social e política, assim como a da análise social e política. A partir das décadas de 70 e 80, com o desenvolvimento de raça, classe e gênero no cerne da crítica literária e dos estudos culturais, teríamos o que alguns críticos apontam como uma crise de superprodução e consequente desvalorização do significado (Brubaker e Cooper, 2000: 2-3)<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup> Para se aprofundar nesse debate, ver Philip Gleason, *Identifying Identity: A Semantic History*, *Journal of American History* 69/4 (March 1983): 910-931; Anselm Strauss, *Mirrors and Masks. The*

O termo “identidade” passa a ter um uso conceitual e explicativo a partir do contexto e da tradição teórica da qual o uso em questão deriva. Brubaker e Cooper (2000) propõem uma tipologia interessante na qual destacam que a “identidade” é usualmente contrastada com o “interesse”, buscando delinear e conceituar “modos não instrumentais de ação social e política”. Isso salienta a ideia de estamos sujeitos a sermos “governados por autocompreensões particularistas em vez de interesses próprios supostamente universais”. Ainda, a “identidade” também é compreendida como um fenômeno coletivo que denota uma semelhança (*sameness*) fundamental entre os membros de um grupo ou categoria e ao longo do tempo, podendo ser entendida de forma objetiva, como uma semelhança “em si”, ou subjetiva, como uma semelhança experimentada, sentida ou percebida (Brubaker e Cooper, 2000: 7).

A “identidade” também é invocada como uma condição fundamental do ser social que procura apontar para algo supostamente profundo, básico, permanente ou fundamental. Logo, seriam aspectos ou atributos do eu que precisam ser valorizados, cultivados, reconhecidos e preservados. Simultaneamente, a “identidade” também é apresentada como um produto de ação social ou política que opera por meio de um desenvolvimento processual e interativo do tipo de autocompreensão coletiva (Brubaker e Cooper, 2000: 7).

Cabe ainda destacar o uso encontrado especialmente na literatura influenciada por Michel Foucault, Jacques Derrida, Jacques Lacan e do pós-estruturalismo no qual a “identidade” é entendida como o produto de discursos múltiplos e concorrentes, utilizada para destacar a natureza instável, múltipla, flutuante e fragmentada do “eu” contemporâneo (Brubaker e Cooper, 2000: 8). Como posto por Ashley e Walker (1990: 260), a vida moderna é caracterizada pelo entrelaçamento de “narrativas de saber e fazer que se cruzam de maneiras mutuamente desestabilizadoras”. Nesse contexto, a “contingência ameaça substituir a necessidade”, na medida que “a própria identidade do sujeito é posta em dúvida e os seres humanos vivem e labutam como exilados, privados de qualquer território

---

*Search for an Identity* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1959); Erving Goffman, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1963); Peter Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (Garden City, NY: Doubleday, 1966).

absoluto do ser para chamar de lar”. Para esses autores, não existe uma identidade soberana única e definitiva à qual se possa recorrer para fixar significados e interpretar condutas, seja no âmbito da identidade do indivíduo ou nas estruturas institucionais de um conjunto social ou comunidade. Essa visão de identidade se baseia diretamente na concepção de poder foucaultiana de que o poder não é negativo e repressivo, mas sim positivo e produtivo.

As práticas de poder não negam a autonomia dos sujeitos já presentes, mas trabalham para impor e fixar formas de saber e fazer que devem ser reconhecidas como naturais e necessárias ao ser autônomo. Elas trabalham para produzir efeitos de presença, de identidade, de uma base territorial e origem de significado. E trabalham por meio da leitura e representação discriminadas de circunstâncias ambíguas para impor diferenças entre o que pode ser considerado como a certeza da presença e o que deve ser considerado como a ausência além de seus limites (Ashley e Walker, 1990, 261)<sup>49</sup>.

É por esse sentido que a literatura pós-estruturalista em relações internacionais tende a duvidar de todas as narrativas universais e fins transcendentais. Para eles, a identidade está sempre em processo e as fronteiras territoriais da vida moderna são vistas como arbitrariamente impostas, e, por isso, que os limites criados por um ou outro ponto de vista soberano podem ser questionados e transgredidos.

Identidade/diferença, homem/história, presente/passado, presente/futuro, dentro/fora, nacional/internacional, soberania/anarquia, comunidade/guerra, masculino/feminino, realismo/idealismo, discurso/linguagem, agente/estrutura, particular/universal, cultural/material, teoria/prática, centro/periferia, Estado/sociedade, política/economia, revolução/reforma - essas e inúmeras outras dicotomias foram examinadas em seu funcionamento prático, transformadas, repensadas e expostas como construções culturais arbitrárias pelas quais, na cultura moderna, são modos impostos de subjetividade, objetividade e conduta (Ashley e Walker, 1990: 264).

Dessa forma, percebe-se como esses usos não são simplesmente heterogêneos, mas eles apontam para uma tensão conceitual multivalente e até mesmo contraditória. Percebemos uma forte antítese entre as posições conceituais entre aquelas que destacam uma semelhança fundamental ou permanente, uma “semelhança”, e as posições conceituais que rejeitam expressamente qualquer

---

<sup>49</sup> *Practices of power do not deny the autonomy of subjects already present so much as they work to impose and fix ways of knowing and doing that shall be recognized as natural and necessary to autonomous being. They work to produce effects of presence, of identity, of a territorial ground and origin of meaning. And they work by discriminantly reading and representing ambiguous circumstances to impose differences between that which maybe counted as the certainty of presence and that which must be regarded as the absence beyond its bounds.*

noção de “semelhança”. Enquanto as primeiras podem ser chamadas de concepções fortes ou duras (*strong/hard*) de identidade, as últimas podem ser chamadas de concepções fracas ou suaves (*weak/soft*).

Por concepções fortes ou duras de identidade, Brubaker e Cooper (2000: 10) identificam aquelas que se preservam como significado comum do termo, da qual possui uma ênfase na semelhança ao longo do tempo ou entre pessoas. Contudo, elas envolvem uma série de suposições discutíveis. A identidade seria algo que todas as pessoas e todos os grupos (étnico, racial ou nacional) – individual ou coletivamente – já possuem, ou deveriam possuir, ou estão à procura. A identidade também corresponderia a algo que as pessoas e os grupos possuiriam sem ser conscientes disso, isto é, seria algo a ser descoberto e do qual podemos nos iludir. Cabe ainda destacar que tais noções fortes ou duras de identidade coletivas acarretam concepções rígidas sobre limites e homogeneidade do grupo, o que produz em uma distinção axiomática em relação aos não membros, estabelecendo um limite entre o interior e o exterior.

Em contrapartida, as concepções fracas de “identidade”, que representam a perspectiva construtivista predominante sobre o conceito, são aquelas que conscientemente desconstruem os significados e as implicações cotidianas e mais “rígidas” associadas ao termo. O intuito é livrá-lo da acusação de “essencialismo”, sustentando que as identidades são construídas, fluidas e múltiplas. Entretanto, Brubaker e Cooper (2000: 11) afirmam que o construtivismo “fraco” possibilita a proliferação de “identidades” putativas, levando os autores a categorizar essas noções como “clichê construtivista”. Esses clichês são frequentemente predicados com qualificadores padrões, tais como contingentes, fragmentados, construídos, entre outros. Com isso, surge o risco do termo ser tão infinitamente elástico a ponto de ser incapaz de produzir algum trabalho analítico detalhado. Afinal, se o sentido cotidiano de “identidade” sugere alguma persistência ao longo do tempo, algo que permanece idêntico consigo mesmo, enquanto outras coisas estão mudando, qual é o sentido de usar o termo “identidade” se esse significado central for expressamente repudiado? Se a identidade é fluida, como podemos entender que as autocompreensões dos sujeitos podem se endurecer, congelar e cristalizar? Se a

identidade é construída, como podemos entender a força coercitiva exercida pelas identificações externas?

A questão aqui não é recusar a legitimidade ou a importância das reivindicações particularistas, mas sim qual a melhor forma de conceituá-las. O que é problemático não é o uso de um termo específico, mas como ele é usado, qual o seu sentido. Ao invés de moralizarmos o conceito, deveríamos avaliá-lo. Devemos evitar reproduzir ou reforçar involuntariamente a sua reificação, adotando acriticamente categorias de prática como categorias de análise. Entendemos que subsumir todas as particularidades generalizadas segundo a assinatura indiferenciada de “identidade” restringe tanto a imaginação política quanto a analítica.

Criticar o uso da “identidade” na análise social não é cegar-se para a particularidade. É, antes, conceber as reivindicações e as possibilidades que surgem de afinidades e afiliações particulares, de pontos em comum e conexões particulares, de histórias e autocompreensões particulares, de problemas e dificuldades particulares de uma maneira mais diferenciada (Brubaker e Cooper, 2000: 36).

É necessário, assim, buscar uma clareza conceitual, não em função de um universalismo imaginário, mas como algo necessário para a análise e compreensão política e social. É preciso ir além da “identidade”, sem, entretanto, abandonar o conceito e “jogar o bebê fora junto com a água do banho”. Afinal, se a imprecisão e os múltiplos significados desqualificam um conceito, então RI também deveria “banir de seu vocabulário termos como poder, interesse ou Estado” (Berenskoetter, 2017: 7). No entanto, ir além não significa abandonar o conceito, mas produzir outro sentido. O movimento deve se opor à reificação da identidade, entendendo-a não como algo simplesmente existente, e, logo, algo que teríamos e possuiríamos. Propomos um uso pragmático, ou heurístico, do conceito de identidade das identidades específicas mobilizadas em cada análise, tendo em vista que elas são produzidas concretamente no mundo enquanto “sedimentações” de processos dinâmicos e na análise teórica como ferramentas analíticas – ou, usando a expressão

de Vaihinger, como “ficções heurísticas”<sup>50</sup>. Em busca do avesso do internacional, precisamos fazer buracos na identidade. É preciso levá-la ao delírio de suas ficções.

## 2.2. Revisitando a identidade nas Relações Internacionais

Desde os anos 1990, o conceito de identidade tem recebido grande atenção de estudiosos construtivistas e pós-estruturalistas, e, de forma mais ampla, por não-fundacionalistas de RI. Em 1996, Yosef Lapid afirmava que “a cultura e a identidade estão tendo um retorno dramático na teoria e na prática social no final do século XX”. Após um longo período de negligência perante a questão da identidade enquanto uma categoria de análise, os construtivistas e pós-estruturalistas desempenharam um papel fundamental na reinserção do conceito no centro das preocupações da disciplina das relações internacionais. Tal “oscilação do pêndulo” (Lapid, 1996: 3) em direção à cultura e à identidade se torna evidente na teorização das RI no pós-Guerra Fria. Essa será uma tendência que atravessará as conhecidas divisões disciplinares e incluindo tanto as ortodoxias tradicionais quanto as vozes críticas recém-estabelecidas. A título de exemplo, a mudança para a identidade é consequência daquilo que Keohane (1988), uma voz que simboliza o campo ortodoxo, qualificou pejorativamente como virada “reflexiva” nas RI, uma vez que desafiaria a predominância intelectual da abordagem racionalista ao

---

<sup>50</sup> Desde Kant, reconhecemos a falta de acesso direto ao mundo objetivo. O êxito do pensamento não depende da coincidência com a realidade, mas sim da capacidade de calcular, por meio de produtos lógicos, eventos externos para provocar efeitos desejados na ação. Segundo Gustavo Bernardo (2002), comentando as ideias de Vaihinger (2011), a ficção, uma produção lógica, permite prever e organizar fenômenos de um objeto, mas não corresponde diretamente ao objeto real. Em vez disso, a ficção contradiz ou é autocontraditória em relação a esse objeto. Apesar de calcular o real, a ficção não descreve necessariamente corretamente o real. Em termos epistemológicos, o mundo das representações não possui valor; seu valor é principalmente prático. Vaihinger (2011) propõe que da mesma maneira que a metáfora perde sua vitalidade com o tempo, transformando-se em mera catacrese, as ficções originais e essenciais tanto da ciência, quanto da política, assim como outros, também se desgastam ao longo do tempo, tornando-se dogmas congelados e improdutivos. Muitas vezes, essas ficções passam a servir a propósitos diametralmente opostos aos que estavam presentes no início do raciocínio. Vaihinger (2011) procura, então, desfazer a reificação do conhecimento, considerando-o como um produto constantemente provisório de um processo denominado ficção. Pela sua lógica, a ciência seria mais eficaz ao se reconhecer como uma ficção necessária para se aproximar do real, em vez de afirmar ser um retrato objetivo do real. Dentre as classificações das ficções feitas pelo filósofo alemão, as ficções heurísticas propõem hipóteses de trabalho que, independentemente de serem verdadeiras ou falsas, são temporariamente adotadas como princípios orientadores na investigação dos fatos. De certa forma, elas pressupõem a resposta ou a conclusão no início do raciocínio, em vez de aguardar até o final do processo (Bernardo, 2002). Um agradecimento especial ao querido orientador Adamo da Veiga pela sugestão.

ênfatisar o impacto da subjetividade humana. Em sentido semelhante, Epstein (2011), entre as vozes críticas, chamaria tal foco no papel da identidade no projeto construtivista como a “virada psicológica” nas RI.

As Relações Internacionais começaram a abrir espaço para a identidade como uma categoria analítica e teórica a partir do desenvolvimento teórico da perspectiva (meta-) teórica construtivista no final da década de 1980 e início da década de 1990, introduzida nas RI pela primeira vez por Nicholas Onuf, em 1989 com seu livro *World of our Making*. A “virada construtivista” em RI estava ligada à profunda mudança estrutural na política mundial com o fim da Guerra Fria. Como posto por Checkel (1998: 324), a crítica aos neorealistas e neoliberais diz respeito ao que eles estariam ignorando, isto é, o conteúdo e as fontes dos interesses estatais e o tecido social da política mundial. Diante da inaptidão do pensamento realista-racionalista em Relações Internacionais (o conhecido debate neorealista-neoliberal) para prever o término da Guerra Fria, muitos acadêmicos começaram a buscar uma abordagem alternativa para analisar os atributos sociais e ideacionais, em contraste com os aspectos materiais, que formam as estruturas sociais e catalisam suas transformações. Stephen M. Walt afirmaria, em 1998, que o construtivismo teria substituído o marxismo como o principal rival paradigmático do realismo e do liberalismo. Já para Ronen Palan (2000: 576), o construtivismo ou “construtivismo social” é um movimento amplo que abrange, sobretudo, escolas de pensamento como a sociologia interpretativa weberiana, o interacionismo simbólico, as variantes do marxismo, o institucionalismo vebleniano<sup>51</sup>, o(s) pós-estruturalismo(s) e a hermenêutica.

Palan (2000) aponta para a distinção comum entre as versões “branda” (*soft*) e “dura” (*hard*) do construtivismo em RI. Por um lado, teríamos os construtivistas rígidos, como Onuf, Koslowski e Kratochwil, que acreditam que as instituições e estruturas sociais não passam de instituições criadas pelo homem e que mantêm tanto o sistema internacional quanto o Estado em termos de práticas normativamente constituídas. Por outro lado, teríamos os construtivistas brandos. Estes seriam um grupo eclético, composto por praticamente qualquer pessoa com

---

<sup>51</sup> Thorstein Veblen é um dos fundadores do pensamento heterodoxo da Economia Institucional Original.

interesse em cultura, identidade e normas, e aceitam a noção de que os interesses dos atores não seriam fixos, pois estes podem mudar, ou surgir, a partir de um contexto social.

No início de seu desenvolvimento como um conceito analítico explícito, a identidade foi invocada na literatura para abordar várias questões políticas internacionais em diversas áreas. Isso inclui a compreensão das relações causais entre as identidades dos Estados e suas preferências e ações de política externa (Berger, 1996), bem como a problematização da noção convencional de soberania do Estado ou do sistema de Westfália (Bartelson, 1995). Conforme salientado por Y.-S. Eun (2023), de forma geral, a pesquisa sobre identidade do início e meados da década de 1990 fez contribuições substanciais, abrangendo desde o nexo da identidade nacional, a política externa, as causas da guerra e as condições da intervenção militar até os mecanismos de integração regional, a evolução da segurança comum e o futuro da ordem internacional, fornecendo às RI alternativas às suposições e teorias racionalistas e materialistas ortodoxas.

A introdução do conceito de identidade permitiu romper com a dicotomia poder-interesse que fundamenta o princípio epistêmico das análises racionalistas sobre o comportamento dos agentes, como os Estados, presentes nas abordagens neorrealistas e neoliberais em Relações Internacionais. A partir desse entendimento, o comportamento do Estado não é mais simplificado para sua posição na distribuição de poder ou para a maximização de seus interesses no sistema internacional. O que se deriva disso é a demarcação que os Estados, como atores auto-interessados, possuem um “eu” (*self*); sendo que esse “eu” condicionava suas interações com outros Estados; e que essas interações entre os “eus” dos Estados, por sua vez, moldavam algumas das estruturas nas quais as interações posteriores ocorriam (Wendt, 1999). Logo, emerge a visão de que “as identidades são a base dos interesses” (Wendt, 1992: 398) e que “a identidade é uma dimensão inescapável do ser” (Campbell, 1992: 9).

Ao desafiar a suposição racionalista de que as identidades dos atores são dadas antes e independentemente da interação, compreende-se de forma mais ampla que as identidades não estão apenas situadas no núcleo dos interesses nacionais e transnacionais, mas estão continuamente sujeitas a mudanças a partir de suas

interações (Bucher e Jasper, 2017). Contra o princípio inerente relacionado às leituras racionalistas, o construtivismo defende que o mundo em que vivemos é “criado por nós”/“da nossa criação” (*of our making*) (Onuf, 1989). Até mesmo o conceito de anarquia, o que para muitos racionalistas é a característica estruturante que define o sistema internacional, não seria uma estrutura segregada à qual os Estados apenas reagem a ela, mas sim uma instituição criada pelos Estados por meio de suas interações. Ideia essa que ficaria famosa na elaboração feita por Alexander Wendt (1992) de que “a anarquia é o que os Estados fazem dela”.

Tomando como inspiração na teoria do conhecimento sintético de Immanuel Kant, Palan (2000) aponta que a epistemologia construtivista sustenta que o que é conhecido não é o resultado de uma recepção passiva, mas sim o produto da atividade de um sujeito ativo. Em outras palavras, não podemos apreender o mundo externo “como ele é”, mas são as nossas propriedades biológicas e psíquicas que determinam nosso conhecimento sobre o mundo. Os construtivistas, portanto, não recusam a ideia da realidade como algo externo ou objetivo, mas sim, eles negam a suposição ortodoxa de uma conexão natural entre palavra e coisa (Palan, 2000: 579). Segundo Epstein (2011: 329), os construtivistas desenvolveram modos alternativos de análise em que se reconhece que o que distingue o mundo social do mundo natural são as profundas imbricações entre os fatos sociais. Tais imbricações são enfatizadas como parte da própria explicação sobre as ações dos agentes, ao invés de explicações que busquem fatores causais e uma sequência explícita de variáveis dependentes e independentes. Para a autora, o construtivismo se expressa por uma ontologia dual, isto é, por um lado ele emprega uma lógica constitutiva que torna visíveis os próprios processos pelos quais os “dados”, ou sejam, as premissas do sistema internacional foram inicialmente constituídos; por outro, eles nos permitem considerar os sentidos, os conjuntos de significados presentes nessas interações, como algo central para a agência social, isto é, as ideias, as culturas e os padrões de regras e normas que regulam suas trocas (simbólicas ou não) como determinantes para entender as agências (Epstein, 2011: 329).

De forma simples, o construtivismo em Relações Internacionais fundamenta-se na teoria social<sup>52</sup> para argumentar que um modo mais adequado sobre como os sujeitos interagem com o mundo e entre si, destacando as limitações da teoria convencional de RI. Dessa forma, o construtivismo oferece uma nova perspectiva para se pensar sobre identidade no campo. Assim, o construtivismo introduz a ideia de que as identidades não podem ser avaliadas isoladamente das estruturas sociais que as constituem. Por construtivismo aqui, trata-se de uma compreensão ampla que entende que não viemos ao mundo como indivíduos formados e completos, mas que somos construídos a partir da interação entre nossa composição genética individual e as várias estruturas sociais nas quais nos desenvolvemos. Por essa razão, as pessoas buscam manter essas estruturas para a contínua reificação de suas identidades. Percebemos, assim, como ao longo do tempo consolidou-se o valor analítico do estudo dos sentidos do “eu” (*self*) em Relações Internacionais, e a literatura mais comum parece concordar que ter uma identidade significa ter um senso de “eu” (*self*) (Berenskoetter, 2017: 7).

Tais estudos sobre identidade solidificaram no campo a percepção de que as preferências, os interesses e as estruturas normativas estão indissociavelmente ligados às identidades dos atores. Ligação essa que é crucial para explicar a ação do Estado e a dinâmica da segurança internacional. Atualmente, o conceito de identidade é imprescindível para agendas de pesquisa que procuram ir além das suposições racionalistas e materialistas da ação do Estado. Apenas nos estudos críticos de segurança, os construtivistas fizeram significativas intervenções, oferecendo importantes reexaminações do significado e do estudo da segurança<sup>53</sup>. Para Ken Booth, essa é uma observação básica para uma sociologia da segurança.

---

<sup>52</sup> Cabe destacar que o construtivismo não é uma abordagem sociológica bem definida, e ele é usado com frequência em diferentes ramos da ciência social. Ainda, como pontuado por Palan (2000: 578 e 580), a vertente do construtivismo que mais impactou nas RI baseia-se, principalmente, na fenomenologia e nas abordagens sociológicas, como o Interacionismo Simbólico e as metodologias etnográficas que se concentram no comportamento humano e na interação social.

<sup>53</sup> Ver Pinar Bilgin (2016). *The International in Security, Security in the International*. London: Routledge, Katzenstein, P.J. (ed.) (1996) *The Culture of National Security: Norms and Identity in World Politics*. New York: Columbia University Press, Krause, K., and Williams, M.C. (eds.) (1997) *Critical Security Studies: Concepts and Cases*. Minneapolis: University of Minnesota Press, Adler, E., and Barnett, M. (eds.) (1998) *Security Communities*. Cambridge: Cambridge University Press, McSweeney, B. (1999) *Security, Identity and Interests: A Sociology of International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press, Farrell, T. (2002) *Constructivist Security Studies: Portrait of a Research Program*. *International Studies Review* 4 (1): 49–72.

De acordo com o autor “a questão da identidade – quem *eu* realmente acho que *sou*, quem *alguém* realmente acredita que é, quem *eles* acham que são, o que *nos* faz acreditar que somos iguais e *eles* diferentes – é inseparável da segurança” (1997: 88, grifos do autor).

Posteriormente, os construtivistas passam também a estudar os mecanismos pelos quais as identidades mudam ao longo do tempo e o que isso implica para os interesses e as ações. Bucher e Jasper (2017: 394) distinguem duas vertentes de conceitualização da identidade na pesquisa construtivista. Enquanto a primeira versa sobre os construtivistas “focados em normas” que enfatizam como as identidades “se desenvolvem por meio da contestação e da alternância, e da dissociação ou adesão às normas vigentes”, a segunda versa sobre os construtivistas com inclinação mais relacional e que enfatizam o papel formativo dos outros nos processos de formação da identidade.

Ao final dos anos 1990 e início dos anos 2000, o construtivismo e a pesquisa de identidade passaram por uma dicotomia epistemológica/metodológica entre o positivismo e o pós-positivismo. Ted Hopf (1998: 17), por exemplo, descrevia o construtivismo como estando dividido em dois campos rotulados como “convencional” (as abordagens convencionais/modernas/moderadas) e “crítico” (os autoproclamados “dissidentes” pós-modernos e pós-estruturalistas, ver Ashley e Walker, 1990) fazendo com que os estudos contemporâneos sobre identidade permanecessem divididos e incoerentes<sup>54</sup>, o que leva a dificuldades na conversão das teorias sociológicas centradas em teorias sobre o “eu” para as RI. Da mesma forma, Katzenstein *et al.* (1998: 649) destacam tal dicotomia entre os construtivistas convencionais/modernos e os críticos pós-modernos, na qual “apresentaram perspectivas sociológicas que enfatizavam normas e valores compartilhados, mas que, em termos epistemológicos, eram nitidamente diferentes do pós-modernismo”. Consequentemente, o problema com tal divisão está diretamente ligado à visão de cada campo sobre o status ontológico da identidade.

---

<sup>54</sup> A incoerência aqui pode ser destacada a partir do exemplo de que construtivistas de RI se baseiam em várias teorias sociais diferentes e, muitas vezes, incompatíveis. Por exemplo, enquanto Wendt reconhece sua dívida com o Interacionismo Simbólico, Onuf, por outro lado, se baseia sobretudo em Wittgenstein, cujas teorias evoluíram, em grande medida, como repúdio ao Interacionismo Simbólico.

De todo modo, o pensamento construtivista era, portanto, avaliado como um meio-termo entre os racionalistas e os reflexivistas. Se de um lado, ele era a promessa de resolução da cegueira dos racionalistas em relação aos modos pelos quais o “eu” é constituído por meio das estruturas sociais; por outro lado, ele indicava resgatar a exploração da identidade dos pós-modernistas dentro dos estudos reflexivos (Epstein, 2011: 330). Entretanto, apesar do destaque conceitual dado às identidades para entender a dinâmica das relações internacionais, retornamos ao problema já apresentado anteriormente com Brubaker e Cooper (2000). Dentro da perspectiva reflexiva, o construtivismo tem sido criticado pelo modo como ele consolidou um entendimento fixo e essencializado da identidade nas RI<sup>55</sup>, ou como posto por Roxanne Doty (2000: 137) “não existe um centro definitivo dentro da disciplina, exceto o forte desejo de manter a ilusão dos primeiros princípios e da natureza essencial das coisas”<sup>56</sup>.

Trata-se de uma problemática que envolve a essencialização da identidade e o tratamento da identidade como algo que precede e explica a ação em um nível ontológico básico. Isso ocorre porque as identidades socialmente construídas não podem ser utilizadas como fundamentos estáticos para a teorização ou como primitivos analíticos que explicam a ação social. Conseqüentemente, tais “concepções ahistóricas e individualistas de identidade” (Bucher e Jasper, 2017: 394) produzem pesquisas empírica que são incapazes de compreender a relação constitutiva entre as identidades dos atores e os arranjos sociais nos quais elas surgem.

### **2.3. A centralidade da falta na constituição do sujeito**

A figura bem delimitada e coesa do eu que Alexander Wendt (1999) utilizava, por vezes de forma acrítica, para estabelecer as bases de sua teoria social, foi

---

<sup>55</sup> Diversos autores se debruçaram nessa crítica, ver Campbell D (1998) *Writing Security: United States Foreign Policy and The Politics of Identity*. Minneapolis: University of Minnesota Press; Hansen L (2006) *Security As Practice: Discourse Analysis and the Bosnian War*. London and New York: Routledge; Lynn Doty R (2000) *Desire all the way down*. Review of International Studies 26: 137–139; Smith S (2000) *Wendt's world*. Review of International Studies 26: 151–163; Zehfuss M (2001) *Constructivism and identity: A dangerous liaison*. European Journal of International Relations 7(3): 315–348.

<sup>56</sup> *There is no such ultimate centre within the discipline except the powerful desire to maintain the illusion of first principles and the essential nature of things.*

recentemente submetida a um exame mais crítico e fundamentalmente questionado por uma série de perspectivas teóricas. Um ponto contundente que surge a partir desse movimento é que o construtivismo em RI teria ignorado a existência de ontologias alternativas sobre identidades. Nas palavras de Epstein “esse eu unificado é (...) nada mais do que uma construção imaginária na qual o indivíduo precisa acreditar para compensar uma falta constitutiva que está no centro da sua identidade”. E completa “o que está subjacente ao conceito de identidade é, na verdade, um processo dinâmico de *identificação* pelo qual o indivíduo compensa essa falta e, ao fazer isso, cria seu eu (*self*)” (2011: 334, grifo da autora).

A noção tradicional de segurança na teoria das Relações Internacionais parte do pressuposto de que os Estados-nação têm um único objetivo de motivação em suas relações com outros Estados: a própria sobrevivência. Portanto, a abordagem tradicional sugere que os Estados devem calcular suas decisões de política externa considerando exclusivamente esse objetivo. Contudo, segundo a abordagem conhecida como *segurança ontológica* (Mitzen, 2006, Steele, 2007, Kinnvall, 2016), desenvolvida a partir da teoria da estruturação do sociólogo Anthony Giddens e na psiquiatria clínica de R. D. Laing (1973), procura esclarecer as ações buscadas nesses casos por outros termos. Para Steele (2007: 2), os Estados procuram satisfazer suas necessidades por meio de ações sociais, “não para impressionar uma sociedade externa, mas para satisfazer suas necessidades internas de autoidentidade”. Desse modo, segundo o autor, embora a segurança física seja, evidentemente, importante para os Estados, a segurança ontológica é considerada mais crucial, pois sua realização afirma a autoidentidade de um Estado. Isso não se limita apenas à afirmação de sua existência física, mas principalmente à maneira como um Estado se percebe e, secundariamente, como deseja ser percebido por outros. Os Estados-nação buscam a sua segurança ontológica para manter um autoconceito consistente, e a construção do “eu” dos Estados ocorre por meio de uma narrativa que dá significado às ações cotidianas de política externa (Steele, 2007: 2-3).

Nesse sentido, por outro lado, como pontuado por Kinnvall (2016: 164), a concepção de Lacan sobre a falta pode ser vista como o outro lado da insegurança ontológica. A partir da aceitação da falta de uma identidade essencializada e

abrangente, segundo a autora, “pode abrir espaço para que os sujeitos se envolvam criativamente com seu desejo de viver de novas maneiras, em vez de se identificarem irrefletidamente com uma narrativa hegemônica dominante”. Por meio da perspectiva lacaniana sobre a noção do eu, conseguimos entender como a visão construtivista do eu serve para uma função essencial na dinâmica da criação de identidade. De acordo com Epstein (2011: 334), devemos compreender esse eu como uma ficção que não deve ser colocada como o local “real” para a avaliação da identidade, ele, antes, aponta “para uma falta, não para um lugar que possa conter qualquer identidade essencial”. Nesse sentido, aquilo que a literatura construtivista considera acriticamente como o principal mecanismo de difusão de normas, isto é, a socialização, acaba por presumir uma suposta harmonia entre o eu e o ambiente social. Já o ponto de partida para uma crítica lacaniana para o estudo da subjetividade é o contrário. A posição construtivista da psicanálise freudiana-lacaniana retrata a socialização como um drama humano, isto é, um processo doloroso de inserção no imaginário e no simbólico. Parte-se, assim, sempre de uma “mal adaptação” inerente de um eu que nunca poderá ser totalmente socializado. O principal problema segundo a visão da crítica lacaniana se daria pela noção de um eu coeso, no que este eu está, de fato, fundamentalmente *dividido*. Epstein sugere uma mudança de análise para um conceito completamente diferente, no caso, o sujeito. Segundo a autora:

O que o sujeito melhor coloca em primeiro plano é a centralidade do *desejo* e da *linguagem*, os constituintes gêmeos da identidade para Lacan. Eles também apontam para a dualidade fundamental subjacente à sua ontologia. O desejo pertence à dimensão bruta e imediata (como não mediada) do ser, o nível ontológico básico do Ser-no-mundo ou *dasein* fenomenológico (Epstein, 2011: 335, grifos nosso)<sup>57</sup>.

Dois pontos fundamentais podem ser destacados, a partir dessa citação, que nos serão cruciais daqui para a frente: a *linguagem* e o *desejo*. O primeiro desses termos, a linguagem, possui uma destacada importância para a terminologia lacaniana. Ela é, simplesmente, a característica definidora da vida social para a

---

<sup>57</sup> *What the subject betters foregrounds is the centrality of desire and language, the twin constituents of identity for Lacan. These also point to the fundamental duality underlying his ontology. Desire pertains to the raw, immediate (as inun-mediated) dimension of being, the basic ontological level of being-in-the-world or phenomenological dasein.*

psicanálise lacaniana. Foi no trabalho do linguista Ferdinand de Saussure (2015)<sup>58</sup>, o fundador da ciência da linguística e do método estruturalista, que Lacan recorreu para retrabalhar as teses freudianas sobre o inconsciente.

Na obra freudiana, há uma reflexão interessante que procura lidar sobre o alcance do conceito de inconsciente em relação a própria emergência do sujeito humano. Freud sugeria que o inconsciente seria o intermediário entre o somático e o psíquico. Ele descrevia o inconsciente em termos de sistema, um lugar ou uma qualidade psíquica que contém coisas, ou a representação da coisa. O inconsciente é o lugar onde se dão as relações (de condensação e de deslocamento) e onde se encontram os impulsos humanos (*Id*) não domesticados pelo eu, isto é, as pulsões (Jorge, 2005). Por sua vez, Lacan realiza duas inversões importantes que lhe permitem operar um limite metodológico que lhe possibilitou destacar a estrutura da linguagem em sua relação com o inconsciente. A primeira inversão se dá, como divergência de Lacan à visão vigente à época sobre o inconsciente como uma reserva das pulsões, quando ele passa a afirmá-lo como parte de uma *estrutura*. A segunda inversão ocorre com o enquadramento desta estrutura no campo definido da linguagem. Assim, a partir da investigação sobre a função que a língua exerce no sujeito, se inaugura a sua construção teórica a partir do *significante*.

Posto de forma simples, como, diria Lacan (2006), “o homem habita a linguagem”, uma vez que o objetivo é dar destaque ao lugar central ocupado pela fala e pela linguagem na experiência psicanalítica. Para Lacan e a teoria lacaniana, o mundo humano é o mundo da linguagem. Não há nada aquém ou além da linguagem. O significante, portanto, corresponde aquilo que precede a própria existência. Ele detém um precedente ontológico aos demais elementos. A linguagem existe, antes mesmo do homem ser. Por isso que ao longo de sua obra, Jacques Lacan (1998) afirma que o “o inconsciente é estruturado como uma linguagem”, ou seja, ele é efeito da linguagem. Ao afirmar isso, Lacan diz tratar-se

---

<sup>58</sup> Em seu *Curso de linguística geral*, Saussure considerava o signo (*sêmeion*) como uma entidade constituída pela relação entre o significante (*sêmeionon*) e o significado (*sêmanoimenon*). O primeiro era definido como sensível (*aisthêton*) e o segundo como inteligível (*noêton*). Saussure introduz sua noção de *signo linguístico* como uma unidade indissociável entre o significante (imagem acústica) e o significado (conceito), não sendo possível falar do significante independentemente do significado, ou o contrário (Jorge, 2005).

de “restituir a verdadeira função a tudo o que se estrutura sob a égide freudiana, e isso já nos permite vislumbrar a um passo. É porque na linguagem, como todos podem perceber, é que há verdade” (1998: 38).

Quando alguém fala, é porque toda uma estrutura leva esse sujeito a articular palavras e significantes específicos, em meio a todos os demais possíveis. Lacan, dessa forma, cria uma lógica do significante que lhe permite reformular, aquilo que era o inconsciente freudiano, para o que Lacan passa a chamar de tripartição estrutural real-simbólico-imaginário (Jorge, 2005: 9-13). Portanto, se no inconsciente freudiano encontramos condensação, deslocamento e representantes; no inconsciente lacaniano achamos metáforas, metonímias, significados, significantes e signos.

O inconsciente não se encontra num suposto mais-além da linguagem, nem em qualquer profundidade abissal ou oculta, ele se acha nas palavras, apenas nas palavras e é nas palavras enunciadas pelo sujeito que ele pode ser escutado. Estruturado como uma linguagem, é nela que o inconsciente se acha profundamente enraizado (Jorge, 2005: 80).

Para Lacan (2006), o homem nasce na/pela linguagem assim como nasce no mundo, uma vez que o homem é constituído por ela. Ele é invadido por ela. Nesse sentido, Lacan inaugura sua construção teórica sobre o significante a partir da primazia deste (Bezerra, 2018). “Se para Saussure o sentido provém do valor oposicional entre os diversos signos, para Lacan, trata-se, no advento do sentido, da inclusão do sujeito representado entre significantes” (Jorge, 2005: 80).

Para Lacan, então, a linguagem corresponde ao domínio mediado de significados e valores compartilhados intersubjetivamente, ou seja, ela aponta para o mundo social, para a ordem simbólica. A identidade se torna então possível através da inscrição do indivíduo na ordem simbólica. Este é o processo pelo qual ele se torna um sujeito discursivo, uma instância que diz “eu”. Com isso é possível se compreender o surgimento do indivíduo. É, nesse sentido, que Lacan (2011) estaria mais interessado em “uma psicanálise do eu do que em uma psicanálise do inconsciente”. Inicialmente, o corpo está localizado apenas na dimensão do desejo, antes de ser então inscrito com o significado. A partir daí, entende-se que o indivíduo pertence a essas duas ordens, ele é simultaneamente um *sujeito de desejo* e um *sujeito discursivo*. Em outras palavras, por meio de um significante, se opera

a passagem da ordem biológica para a social. Este é “o momento constitutivo da identidade, aquele que torna possível todas as identidades posteriores, todas as narrações futuras do eu. A ordem simbólica é, portanto, onde o indivíduo se faz falando, dando significado” (Epstein, 2011: 335-336).

Dessa forma, o indivíduo é tanto um *sujeito do desejo*, quanto um *sujeito discursivo*. Enquanto para Lacan o desejo seria o locus da agência humana, pois é aquilo que é específico do indivíduo, a principal característica da identidade estaria vinculada a condição de criar significado ou de “simbolizar”, isto é, a capacidade de falar. De acordo com Epstein (2011: 335), o sujeito humano se encontra entre esses dois reinos, “o reino imediato e pré-verbal do desejo, por um lado, e o reino intersubjetivo e mediado da linguagem, onde o desejo encontra expressão e o eu é criado, por outro”.

#### **2.4. O pós-estruturalismo das RI e a ordem social ou simbólica**

A literatura de inspiração pós-estruturalista/pós-moderna procura interrogar as deficiências da pesquisa convencional sobre identidade social-construtivista a partir de um nível teórico mais profundo. Com o intuito de evitar simplificações excessivas, a pesquisa pós-estruturalista procura afirmar, conforme delineado por David Campbell (1998: 9), que a “constituição da identidade é obtida por meio da inscrição de limites que servem para demarcar um ‘interior’ de um ‘exterior’, um ‘eu’ de um ‘outro’, um ‘nacional’ de um ‘estrangeiro’”. Entretanto, como observado por Ronen Palan (2000), poucas disciplinas nas ciências sociais demonstram o mesmo fascínio pelas controvérsias filosóficas como as Relações Internacionais. No entanto, quando se trata da sensibilidade metodológica, as adaptações teóricas para o campo nem sempre foram muito satisfatórias.

Tomemos como exemplo a década de 1930, quando E.H. Carr categorizou como “idealista” um grupo de pensadores que refletiam sobre os fundamentos de um sistema internacional cooperativo, mesmo que Carr soubesse que os idealistas das RI não tinham muito em comum com a tradição filosófica idealista de Hegel e outros, o rótulo permaneceu. Similarmente, Hans Morgenthau foi apelidado como realista, desconsiderando o fato de que sua própria teoria de “realismo político” era uma tradução muito próxima da “*realpolitik*” de Heinrich von Treitschke,

apresentando mais afinidades com a filosofia idealista do que os assim chamados idealistas das Relações Internacionais<sup>59</sup>. Podemos ainda citar, da mesma forma, como o “estruturalismo” de Kenneth Waltz possui pouca semelhança com o “estruturalismo” de Levi-Strauss (Palan, 2000: 575)<sup>60</sup>. Nesse sentido, entendemos como desafiador discernir até que ponto o que comumente é descrito como “pós-estruturalismo” nas Relações Internacionais representa verdadeiramente uma ruptura com a tradição de pensamento que remonta à linguística de Ferdinand de Saussure e, novamente, ao estruturalismo de Levi-Strauss. Surge, portanto, a questão sobre a forte afinidade tanto do pós-estruturalismo quanto do construtivismo nas RI com a “virada linguística” na filosofia. A centralidade da linguagem, da formação da linguagem e da cognição está no centro dessas abordagens, no qual, não à toa, a circunscrição da identidade em RI muito se dará a partir do estruturalismo lacaniano.

Como vimos, o que torna a identidade possível a partir da teoria lacaniana é a inscrição do indivíduo na ordem simbólica, processo este que faz do indivíduo um sujeito discursivo que pode dizer “eu”. Na análise lacaniana do mundo social, a ordem simbólica é o lugar onde o indivíduo se faz ao falar, pois, como vimos, a ordem simbólica é o elemento central constitutivo da identidade. Tal ênfase na simbolização como o processo central de criação de identidade é o que torna as teorias lacanianas particularmente pertinentes aos estudos pós-estruturalistas que enfatizam o papel do discurso na política internacional<sup>61</sup>. Foi Derrida que justamente identificou que o estruturalismo contém uma suposição silenciosa sobre

---

<sup>59</sup> Ver Heinrich von Treitschke (1916), *Politics*. London: Constable.

<sup>60</sup> Conforme aponta Safatle (2020: 45), o estruturalismo fundamenta-se no propósito de demonstrar que o verdadeiro objeto das ciências humanas não é mais o homem como centro intencional da ação e produtor de sentido, mas sim as estruturas sociais que o determinam. Sobre o estruturalismo, ler Gilles Deleuze, “Em que se pode reconhecer o estruturalismo?”, em François Châtelet (Org.), *História da filosofia: ideias, doutrinas* (Rio de Janeiro: Zahar, 1974, v. 8).

<sup>61</sup> Sobre isso, ver Campbell D (1998) *Writing Security: United States Foreign Policy and The Politics of Identity*. Minneapolis: University of Minnesota Press; Der Derian J, Shapiro M (1989) *International/Intertextual: Postmodern readings of World Politics*. Lexington: Lexington Books; Epstein C (2008) *The Power of Words in International Relations: Birth of an Anti-whaling Discourse*. Cambridge, MA: MIT Press; Hansen L (2006) *Security As Practice: Discourse Analysis and the Bosnian War*. London and New York: Routledge; Lynn Doty R (2000) *Desire all the way down*. *Review of International Studies* 26: 137–139; Weber C (1996) *Simulating Sovereignty: Intervention, the State and Symbolic Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press; Weldes J, Laffey M, Duvall R, et al. (1999) *Cultures of Insecurity: States, Communities and Danger*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

algum significado original, aquilo que ele chamaria de “metafísica logocêntrica” (Palan, 2000).

Apesar de divergências teóricas, podemos dizer que é possível identificar no pensamento classificado sob a rubrica de pós-estruturalista uma teoria distinta do “eu”. Ao invés de conceituar a identidade como uma entidade unitária que precede ontologicamente as ações, ela é entendida de forma performativa, ou seja, como uma “série contínua e sempre incompleta de efeitos de um processo de reiteração” (Bucher e Jasper, 2017: 395). Logo, dado a função simbólica e o papel do significante (ou significado) na dinâmica das identidades, ela exclui a possibilidade de visualizar a identidade em termos de um eu essencializado ou pré-social. O “eu” seria um ego construído historicamente (Palan, 2000). Por essas razões que, na perspectiva lacaniana, a identidade é entendida não como uma presença positiva, mas como uma *falta* constitutiva. Na medida que a ordem simbólica é estranha ao indivíduo, a alienação passa a ser uma condição básica para a formação da subjetividade e da agência. A ordem simbólica é a ordem do Outro para o sujeito do desejo (Epstein, 2011: 336).

As palavras que o bebê tem de adquirir pertencem, literalmente, a um mundo estrangeiro, uma ordem que pré-existe a ele e na qual essas palavras já têm significados determinados. Para se expressar e, assim, desenvolver tanto sua agência quanto sua subjetividade, ele precisa entrar nessa ordem estranha (Epstein, 2011: 336).

A partir de Lacan, e nas teorias pós-estruturalistas em RI, vemos a necessidade de projetar um eu estável como referente, articulado na linguagem, no campo de relações internacionais. Não existe um “eu” totalmente formado e convincente ao qual o termo identidade se refere. O eu nunca encontra o outro apenas quando está totalmente formado, mas sim a relação eu-outro é o elemento central constitutivo da identidade, visto que a criação do eu é uma tentativa perpétua de compensar uma falta original (Epstein, 2011: 336-337). O estruturalismo lacaniano desenvolve uma compreensão da psique humana não fundamentada em alguma busca pela verdadeira essência ou natureza humana. Mas ele oferece uma compreensão da psique humana como uma estrutura dinâmica e simbólica. Lacan, dessa forma, se afasta do individualismo metodológico que caracteriza a maioria das tentativas das teorias sociais que têm como premissa a possibilidade de um eu

coeso e pré-social, como é o caso da teorização de Alexander Wendt (1999)<sup>62</sup>. Epstein (2011: 338) destaca como a análise ontológica lacaniana abala a abordagem social-construtivista. Enquanto o construtivismo ainda pressupõe a imagem de “eus” que constroem, o ponto crucial é que até mesmo os “eus” são construídos. O estruturalismo lacaniano, por sua vez, elimina a noção de um eu pré-social e revela como a dependência do Outro, ou seja, da ordem social ou simbólica, é fundamental para a formação do eu. Isso possibilita a revalidação das análises pós-estruturalistas que destacam a identidade de forma central, sem abrigar suposições essencialistas.

Entretanto, dois aspectos importantes precisam ser destacados a partir dessa abordagem. A primeira adversidade diz respeito ao foco pós-estruturalista de RI em estruturas discursivas, o que está, em grosso modo, ligado à noção de falta constitutiva descrita anteriormente e a incompletude necessária da identidade estrutural o que leva à ausência evidente de agência, economia política e classe na descrição da política internacional. Com o descentramento do sujeito de sua análise, as leituras pós-estruturalistas em Relações Internacionais tendem a descartar a ação individual. O que faz com que a agência e as consequências não intencionais contingentes dos agentes que agem no mundo sejam frequentemente eclipsadas da análise, fazendo com que o sujeito se constitua apenas como o local que uma decisão se estabelece sobre ele. Essa questão se desdobra de duas formas. Enquanto em um nível macro o eclipse da agência permite se concentrar nas condições de possibilidade, nas condições estruturais para a ação e nas relações de poder predominantes, isso pode vir a ser um problema se a intenção for entender como as articulações na tomada de decisões estão ligadas a desenvolvimentos individuais e sociais (Bucher e Jasper, 2017).

O segundo aspecto diz respeito às dimensões retóricas e às limitações impostas por suas próprias estratégias discursivas. Trata-se sobre como alguns estudos pós-estruturalistas sobre identidade nas RI acabam por substituir uma metanarrativa (realista) de lutas perpétuas pelo poder por uma luta igualmente compulsiva e transhistórica para garantir a sua identidade (Campbell, 1998; Hansen, 2006). Aquilo que Campbell (1998: 12) coloca como o “impulso para fixar

---

<sup>62</sup> O estruturalismo, de forma geral, é um pensamento anti-essencialista, ou pelo menos, começa como um movimento anti-essencialista, mas que será radicalizado com o pós-estruturalismo.

a identidade do Estado e conter os desafios à representação do Estado” acaba por tomar o lugar de uma nova narrativa mestre. A produção de identidade seria um imperativo transhistórico da própria modernidade. Como posto por Gearóid Ó Tuathail:

As políticas externas, as guerras frias e as estratégias de contenção tornam-se dramas transhistóricos de identidade e diferença. Portanto, quando uma guerra fria termina, outra inevitavelmente começa. Quando a União Soviética desaparece como o Outro da política externa dos EUA, novas guerras frias se desenvolvem na forma da “guerra às drogas” ou de discursos geoeconômicos que identificam o “Japão” como uma ameaça. A inscrição da identidade e da estrangeiridade é a metanarrativa secreta que torna a história dos EUA e a condução da política externa dos EUA inteligíveis (1996: 650).

Assim, a história é reduzida a “‘momentos’ singulares de formação e reformulação de identidade” (Tuathail, 1996: 650) na qual a heterogeneidade da sociedade civil é homogeneizada para se adequar à (meta)narrativa presentista de identidade/diferença. Bucher e Jasper (2017: 395) apontam que o foco principal nos discursos domésticos sobre identidade nacional que “geram” a política externa corre o risco de reproduzir a identidade como algo que é anterior à ação, se assemelhando, assim, a abordagens essencialistas. O que faria com que as leituras pós-estruturalistas em Relações Internacionais acabariam por tratar a identidade como uma causa da ação. Portanto, o que observamos é que o pós-estruturalismo, quando interpretado de maneira inadequada, pode ser distorcido em uma espécie de defesa das identidades. No entanto, o cerne da questão é precisamente o oposto: demonstrar como as identidades não existem em si mesmas, não são essenciais, mas sim produções contingentes. Em outras palavras, o pós-estruturalismo é fundamentalmente anti-essencialista. Os filósofos pós-estruturalistas, como Deleuze, Foucault e Derrida, não estão envolvidos nessa defesa da identidade como motor da história, pois para eles essa ideia carece de sentido.

Portanto, apesar das contínuas tentativas de ultrapassar a teoria racionalista e materialista, muito do que se observa é a persistência de modos de pensamentos essencialistas na pesquisa sobre identidade. A identidade, então, continua presa a um modo de conceituação que a enxerga como uma propriedade unificada e substantivista da entidade social individual. Até mesmo os estudos pós-estruturalistas em RI que reconhecem que as identidades mudam e se alteram, ou mesmo que os atores podem ter várias identidades ao mesmo tempo, acabam por

reduzir a identidade a um substrato que molda a ação, enquanto em pós-estruturalistas como Deleuze e Butler, a identidade é concebida como uma propriedade emergente da ação iterada. Portanto, apesar de parecer um debate distante e esotérico entre diferentes abordagens da epistemologia, da linguística e da psicanálise, acreditamos que este é um debate que possui uma influência direta sobre o tipo e a forma da teorização das relações internacionais.

## 2.5. Repensando ontologicamente a identidade nos estudos internacionais

Ao discutirmos brevemente a história intelectual dos estudos sobre identidade, durante nossa investigação sobre os fundamentos das variedades de pesquisa em identidade na disciplina, notamos que tais estudos permanecem divididos e incoerentes, pois haveria um uso paradoxal do conceito de identidade. Percebemos como o mesmo termo “identidade” é usado para dar sentido a realidades contraditórias. O mesmo conceito é utilizado para descrever tanto a relação entre “semelhança” (*sameness*) e “diferença” (*difference*), quanto para produzir coerência lógica para realidades contraditórias que designam tanto um elemento fundacional e essencial da ação humana quanto um eu (*self*) fragmentado e flutuante (Eun, 2023). Estaríamos, assim, diante de um problema intrincado que está profundamente enraizado nos estudos contemporâneos sobre identidade em RI. As orientações analíticas, teóricas e epistemológicas desses estudos se articulam em torno de dois entendimentos distintos em relação ao *ser (being)*, isto é, os estudos se dividem entre duas linhas ontológicas: o *substancialismo* e o *correlacionismo*<sup>63</sup>.

Apesar de não ser explicitamente declarado, encontramos tal divisão nos estudos construtivistas de RI, respectivamente, nos campos “convencional” e “crítico”. Em filosofia, o substancialismo, em linhas gerais, se opõe ao

---

<sup>63</sup> Tal afirmação, de que a pesquisa construtivista de RI sobre identidade está dividida em dois campos, não é uma revelação nova. Para mais informações, ver Dessler, D. (1999). Constructivism within a positivist social science. *Review of International Studies*, 25 (1), 123–137; Hopf, T., & Allan, B. B. (2016). *Making identity count: Building a national identity database*. Oxford University Press; Katzenstein, P. J., Keohane, R. O., & Krasner, S. D. (1998). International organization and the study of world politics. *International Organization*, 52 (4), 645–685; Pouliot, V. (2007). ‘Subjectivism’: Toward a constructivist methodology. *International Studies Quarterly*, 51 (2), 359–384; Ruggie, J. G. (1997). The past as prologue?: Interests, identity, and American foreign policy. *International Security*, 21(4), 89–125; Wendt, A. (1994). Collective identity formation and the international state. *American Political Science Review*, 88 (2), 384–396.

construtivismo, uma vez que a noção de substância/acidente visa tratar precisamente de uma realidade fixa e imutável (embora haja variações nessa concepção). Dessa perspectiva, o que parece emergir é que os construtivistas em Relações Internacionais tentaram afastar-se do substancialismo, mas, de acordo com a interpretação aqui apresentada, não conseguiram efetivamente se desvencilhar e, de certa forma, permanecem ancorados nessa perspectiva substancialista. Dessa forma, nas Relações Internacionais, enquanto o substancialismo corresponde à base ontológica que sustenta a abordagem analítica do construtivismo convencional, o correlacionismo está na base das variantes críticas do construtivismo. À medida que a identidade para o substancialismo é lida como uma variável causal ou explicativa no estudo da política externa/internacional, para o correlacionismo a identidade não pode ser interpretada como uma categoria analítica limitada, ou mesmo um fator funcional.

Por *substancialismo* nas RI, ontologicamente falando, corresponde às pesquisas sobre identidades realizadas dentro do guarda-chuva do pensamento construtivista positivista (ou seja, convencional/moderado/moderno). Abordagens estas que ocupam o centro dos estudos sobre identidade desde que os estudos sobre identidade se dividiram em dois campos opostos no final da década de 1990. A identidade, aqui, é entendida como a descrição de uma entidade ou coisa substancial composta de propriedades fixas ou estáveis. A pesquisa sobre identidade de Alexander Wendt, por exemplo, se fundamenta a partir da ideia de uma identidade estatal “estável” no nível do sistema internacional, resultando naquilo que ele chama de uma abordagem construtivista “fraca ou essencialista” da política internacional (Wendt, 1994: 385). Segundo Y.-S. Eun (2023: 14), a premissa básica dessa perspectiva se baseia na existência de uma entidade que pode ser observada e identificada, e, assim, analisada como uma “variável independente”. Tomando como exemplo a identidade europeia, a suposição implícita é a da existência de que propriedades/qualidades “europeias” existam, permaneçam estáveis e sejam claramente distinguíveis de outras propriedades socio-ideacionais. Resumidamente, a lógica subjacente ao conceito de identidade europeia na pesquisa construtivista convencional exige a aceitação geral do substancialismo pois:

Ontologicamente, supõe-se a priori que a identidade seja um contêiner ou, mais precisamente, uma coisa que contém essas propriedades limitadas. Como se acredita que a identidade é uma entidade composta de propriedades que essencialmente representam e manifestam a Europa, nós, como analistas, podemos distinguir a identidade europeia de outras identidades (por exemplo, asiática ou africana) (Eun, 2023: 15).<sup>64</sup>

Os estudos de identidade baseados nessas suposições ontológicas substancialistas são naturalmente compatíveis com a epistemologia positivista pois, sobretudo, privilegia-se, por meio dele, o desenvolvimento de explicações generalizáveis e uma teorização baseada em variáveis, pois tais pressupostos ontológicos substancialistas sobre identidade servem de fundamento para suas análises e explicações. Por isso o termo substancialista, pois esse tipo de pesquisa de identidade postula o status ontológico da identidade como uma entidade, seja ela uma identidade europeia, uma identidade chinesa ou uma identidade social cosmopolita. Por essa razão que Y.-S. Eun (2023) chama esse tipo de pesquisa de *identidade-como-entidade*. Logo, a identidade passa a ser sinônimo de “um conjunto de propriedades, qualidades e características externamente reificadas e, portanto, observáveis de uma substância; esse é um entendimento substancialista típico do ser” (Eun, 2023: 18-19). A identidade, portanto, é vista como algo que permanece ontologicamente postulada, congelada em um determinado momento, cabendo aos analistas que, supostamente, existem independentemente do objeto, e poderiam, assim, usá-la como um fator em suas explicações.

Por outro lado, assim como ocorre com a pesquisa construtivista convencional, há também um fio que conecta a base ontológica que fundamenta a lógica e as análises das variantes críticas construtivistas. Em perfeito contraste ao substancialismo e a *identidade-como-entidade*, o *correlacionismo* (Meillassoux, 2008) é o pensamento que não considera a identidade como uma entidade estável composta de propriedades essencializadas, pois a premissa básica desse pensamento é que não há coisas ou entidades independentes da ação e observação humana. Ao invés disso, os construtivistas críticos, por serem simpáticos ao pós-estruturalismo, sobretudo a “virada linguística” na filosofia, entendem que as

---

<sup>64</sup> *Ontologically, identity is a priori assumed to be a container or, more to the point, a thing that contains these bounded properties. Because identity is believed to be an entity composed of properties that essentially represent and manifest Europe, we, as analysts, can distinguish European identity from other (e.g., Asian or African) identities.*

entidades sociais apenas passam a existir estando dentro e por meio de práticas discursivas e linguísticas nas relações sociais (conforme vimos em relação à *ordem social ou simbólica*). Como consequência, se posicionam contrários à epistemologia positivista que vê a linguagem como um mero reflexo da realidade “lá fora”, e postulam que tudo o que existe está sempre em um estado instável sujeito a contínuas interações sociopolíticas (Ashley e Walker, 1990; Campbell, 1998; Walker, 2013).

Nesse sentido, enquanto o *substancialismo* presume uma ideia de uma externalidade do ser (por exemplo, o dualismo cartesiano) e passa a conceder status ontológico a propriedades reificadas independentes ou externas ao conhecedor, o *correlacionismo* afirma que essa linha de raciocínio não se sustenta logicamente. Ao contrário da externalidade, presume-se uma internalidade do ser visto que “conhecer é ser e, portanto, o que existe está sempre sujeito às interpretações e representações subjetivas dos observadores, que por sua vez existem nas relações sociais” (Eun, 2023: 22).

Para esclarecimento desse ponto, podemos retroceder naquilo que seria a diferença entre uma representação objetiva (o sol que aquece uma pedra) de uma representação “meramente subjetiva” (a sala parece quente para mim). Entretanto, como Quentin Meillassoux (2008) nos sugere, teríamos aqui uma função da diferença entre dois tipos de representação subjetiva: aquelas que podem ser universalizadas, pois podem ser experimentadas por todos e, portanto, são consideradas “científicas”, e aquelas que não pertencem ao discurso científico precisamente por não poderem ser universalizadas. A partir desse ponto, Meillassoux destaca que o consenso de uma comunidade, isto é, a intersubjetividade, passa a se constituir como o verdadeiro critério de objetividade, e por consequência, da objetividade científica. Conforme dito pelo autor, “a verdade científica não é mais o que se conforma a uma coisa em si supostamente indiferente ao modo como é dada ao sujeito, mas sim o que é suscetível de ser dado como compartilhado por uma comunidade científica” (Meillassoux, 2008: 13)<sup>65</sup>.

---

<sup>65</sup> *Scientific truth is no longer what conforms to an in itself supposedly indifferent to the way in which it is given to the subject, but rather what is susceptible of being given as shared by a scientific community.*

Meillassoux defende que a “correlação” tem sido a noção central da filosofia desde Immanuel Kant<sup>66</sup>. Por meio dela temos a ideia de que teríamos apenas acesso à correlação entre pensar e ser, jamais a qualquer um dos termos avaliados separadamente do outro. Meillassoux, portanto, chama de *correlacionismo* toda corrente de pensamento que mantenha o caráter insuperável da correlação assim definida, pois falar de um objeto é sempre falar do sujeito que se refere a esse objeto (Bryant, 2014).

Por meio do *correlacionismo*, desqualifica-se a possibilidade de considerar os domínios da subjetividade e da objetividade independentemente um do outro, visto que nunca apreendemos um objeto em si mesmo, sendo ele isolado de sua relação com o sujeito, mas também porque não conseguimos apreender um sujeito que não esteja sempre relacionado a um objeto. O *correlacionismo* é, portanto, a tese de que apenas podemos conhecer as coisas como elas aparecem para nós, não como elas são em si mesmas. Em outras palavras, enquanto perspectiva anti-ontológica, visto que nega a possibilidade de conhecer o ser em si mesmo, o *correlacionismo* é uma posição metafísica que considera ingênuo pensar no sujeito e no objeto como duas entidades que subsistem separadamente, da qual a relação só passa a existir posteriormente. Ao contrário, a relação é sempre primária, o ser não pode ser pensado à parte de um sujeito, linguagem ou poder (Bryant, 2014), visto que “o mundo só é mundo na medida em que me aparece como mundo, e o eu só é eu na medida em que está face a face com o mundo, aquele para quem o mundo se revela” (Meillassoux, 2008: 14)<sup>67</sup>.

Segundo esse pensamento ontológico correlacionista, a identidade (mas também qualquer construção social) nunca pode ser uma entidade independente e estável, pois apenas podemos ter acesso à relação antropológica entre a identidade

---

<sup>66</sup> Até Kant, um dos principais problemas da filosofia era pensar a substância, ao passo que, desde Kant, ela tem consistido em tentar pensar a correlação. Segundo Kant, enquanto para as formas tradicionais de epistemologia a mente era concebida como um espelho que reflete o Ser como ele é em si mesmo, independente de nós, Kant argumenta que a mente não apenas reflete a realidade, mas estrutura ativamente a realidade, mas também que nunca podemos conhecer a realidade como ela é em si mesma, independentemente de nós, mas apenas como ela aparece para nós. Isso ocorre porque não podemos adotar uma perspectiva de terceira pessoa que nos permitiria comparar as coisas como elas aparecem para nós e as coisas como elas são em si mesmas (Bryant, 2014).

<sup>67</sup> *The world is only world insofar as it appears to me as world, and the self is only self insofar as it is face to face with the world, that for whom the world discloses itself.*

e os sujeitos que a consideram, e nunca à identidade em si. Por essa razão que Y.-S. Eun (2023: 23) aponta que os teóricos de RI pós-modernos e pós-estruturalistas, que usualmente recorrem a Husserl, Derrida e Foucault na definição e discussão da identidade, sustentam que a identidade só existe em processos contínuos e sempre incompletos das representações discursivas do eu e do outro. Em outras palavras, entre as negociações e contestações dos sujeitos humanos, presume-se que a identidade seja filtrada pela estrutura da linguagem (discurso) que estrutura a forma como apreendemos o eu em relação ao outro (Eun, 2023: 23), ou como posto por Onuf (2015; 1989), ontologicamente, é a “linguagem” que “nos faz ser quem somos”.

Portanto, como vimos, a pesquisa construtivista crítica implica que a identidade é “virtualmente um conceito vazio” (Bucher e Jasper, 2017: 406), em que a “falta” (Epstein, 2010: 336), que corresponde a perda ou alienação fundamental, está no centro da identidade, e por isso seria desprovido de propriedades fixas externas à observação, comparação ou operacionalização dos analistas. Ao contrário, a partir de uma perspectiva correlacionista, a identidade está constantemente variando, dependendo de como os sujeitos humanos atribuem realidade absoluta a uma coisa relativa por meio de seus sinais e discursos sociais que são políticos e dinâmicos, culminando na fluidez e na instabilidade como características fundamentais da identidade. Como posto por Veiga (2020: 27-28), em Meillassoux, “a *finitude* do conhecimento o torna incapaz do absoluto ao mesmo tempo que direciona a filosofia à análise dessa finitude como seu único objeto”<sup>68</sup>.

---

<sup>68</sup> Apesar de ser produtivo empregarmos Meillassoux para analisar tanto o construtivismo quanto o pós-estruturalismo em Relações Internacionais, contudo, é crucial destacar que o propósito central de Meillassoux é dismantlar o correlacionismo. O correlacionismo é comumente associado ao construtivismo de matriz discursiva, principalmente porque Meillassoux procura criticar a redução do conhecido à manifestação a um sujeito, seja através da linguagem ou das ideias/percepções. No entanto, o construtivismo materialista, representado por pensadores como Latour e Stengers, encontra-se em conflito com o realismo de Meillassoux, já que afirmam não ser construtivistas, enquanto os defensores de Meillassoux argumentam o contrário. Nesse contexto, surge o problema da identidade – Kant, o progenitor moderno da centralidade da identidade no pensamento filosófico/científico, também é o pai do correlacionismo. Segundo Kant, tudo só existe quando se manifesta para o sujeito, que é uma função sintética de unificação do dado sensível. É relevante notar que Meillassoux está engajado em retomar a ontologia contra o correlacionismo, o qual havia abandonado a ontologia ao supor que não era possível conhecer o ser, apenas sua manifestação para um sujeito. Esse movimento de Meillassoux busca superar as limitações percebidas do

Para o correlacionista, tudo que há, só é na medida em que é *para nós*; se há um em si, ele é de todo incognoscível, uma vez que pensá-lo já é correlacionar o *ser em si* com o pensamento. Não se pode ter acesso ao real para além do pensamento, pois ao fazê-lo ele mesmo se torna pensamento. Esse argumento, Meillassoux denomina “ciclo correlacional”. (...) O correlacionismo, assim, se estrutura sobre a impossibilidade de se conhecer um mundo independente do pensamento, reflexão, da ação, manifestação ou percepção, utilizando-se do argumento do ciclo, em suas várias manifestações históricas, como álibi teórico para essa interdição (Veiga, 2020: 28).

Feita essa discussão, podemos, enfim, retomar ao ponto apresentado antes, de que ao passo que a palavra “identidade” em abordagens substancialistas é tomada para indicar “semelhança”, em uma abordagem correlacionista é utilizada para significar diferença, o que serve para descrever uma “identidade múltipla, instável, contingente, fragmentada e negociada” (Brubaker e Cooper, 2000: 11).

Temos assim uma bifurcação. A identidade como aparece em RI é entendida enquanto uma prática discursiva em interações sociais, isto é, elas são uma manifestação (política) de práticas de identificação múltiplas e instáveis de distinções entre eu e outro. A partir deste ponto, a posição analítica envolve rastrear as fontes de identificações e autoidentificações, para assim revelar como ocorre os múltiplos atos manifestados, por meio do qual as fronteiras entre o interior e o exterior (*inside-outside*) ou entre o eu e o outro (*self-other*) são traçadas e as práticas discursivas de alteridade são realizadas. De outro lado, os construtivistas convencionais e modernos já não encarariam essa natureza transitória da identidade em seus estudos sobre identidade. Conforme a crítica correlacionista aponta, a identidade segundo eles seria entendida como uma entidade composta de qualidades e propriedades fixas ou estáveis. Pois haveria a atribuição de uma posição ontológica ou poderes causais à identidade<sup>69</sup> (Eun, 2023: 24-25). O ponto aqui seria, portanto, não apenas se opor ao que estão dizendo, mas sim radicalizar suas ideias, levando-as a um nível mais profundo.

Por essas razões que, em contraste com a pesquisa de *identidade-como-entidade*, Y.-S. Eun (2023) propõe chamar essa literatura correlacionista como

---

correlacionismo, reintroduzindo a ontologia como uma dimensão fundamental do pensamento filosófico.

<sup>69</sup> Podemos citar, como exemplo, a literatura construtivista sobre “segurança ontológica”, mencionada anteriormente, em que um senso de identidade (*sense of self*) claramente delineado, isto é, uma (auto)identidade estável (*stable (self)identity*) é a questão central de preocupação para explicação e teorização.

*identidade-como-fluxo*. Segundo o autor, a pesquisa de *identidade-como-fluxo* tem como pressuposto uma ontologia correlacionista enraizada no não-fundacionalismo e no não-essencialismo. Logo, ela considera a “continuidade, a incompletude e o vazio como as principais características da identidade”, procurando destacar os “processos políticos e performativos da identificação em seus estudos de identidade” (Eun, 2023: 26). Para além dos contrastes em relação a posições ontológicas, em termos epistemológicos os dois tipos de pesquisa sobre identidade também se diferenciam. Enquanto a *identidade-como-entidade* está intimamente ligada a uma epistemologia positivista, a *identidade-como-fluxo* remete a uma epistemologia reflexivista da qual os modos de afirmações sobre verdades generalizadas e essencializadas são imediatamente rejeitadas e submetidas à desconstrução discursiva ou linguística.

Dessa forma, podemos afirmar que o cerne subjacente ao problema da divisão dos estudos sobre identidade em Relações Internacionais é, precisamente, a questão da ontologia. Essa divisão surge em virtude de suposições e proposições específicas sobre a existência da identidade, sendo, portanto, delineada pelo substancialismo e pelo correlacionismo. A partir dessas bases, emergem orientações analíticas, teóricas e epistemológicas particulares, as quais se fragmentam ao longo dessas linhas ontológicas distintas. É nesse sentido que, acompanhando Y.-S. Eun (2023), afirmamos que precisamos de um repensar ontológico, e não simplesmente epistemológico ou metodológico, visto que metodologias mistas e os meios-termos epistemológicos não resolvem as divergências ontológicas. Se nosso objetivo for abordar tanto a dissociação nos estudos atuais sobre identidade nas RI, quanto os pressupostos mais amplos do próprio pensamento da disciplina, não podemos esperar que tal divisão ontológica desapareça apenas pelo fato de as divisões metodológicas e epistemológicas terem sido reduzidas ou reconciliadas. Como afirma Robert Cox (1996: 144) “há sempre um ponto de partida ontológico”, pois:

A ontologia está no início de qualquer investigação. Não podemos definir um problema na política global sem pressupor uma determinada estrutura básica que consiste nos tipos significativos de entidades envolvidas e na forma de relacionamentos significativos entre elas. Pensamos, por exemplo, em um sistema cujas entidades básicas são os Estados e em um mecanismo hipotético chamado equilíbrio de poder, por meio do qual suas relações podem ser entendidas como constituindo um certo tipo de ordem mundial. A partir desse início

ontológico, foram criadas teorias complexas e casos específicos - relações interestatais específicas - podem ser examinados (Cox, 1996: 144).

Conseqüentemente, a ausência de uma abordagem do binário em um nível ontológico sugere que a questão dos estudos sobre identidade permanecerá sem solução, mesmo diante de ampliações nos domínios epistemológico e metodológico. Por essa razão que nosso objetivo no próximo capítulo é reestruturar a identidade em uma nova ontologia, especificamente numa ontologia da imanência<sup>70</sup>, conforme foi proposta por Deleuze e Guattari, donde sugerimos pensar a identidade de forma *maquínica* que tem uma agência virtual/imanente em um estado de devir diferencial. Tal proposta orientada pela ontologia procura abordar a questão da dissociação nos estudos sobre identidade sem recorrer a uma síntese positivista ou pós-positivista entre as duas abordagens sobre identidade encontradas nas abordagens convencionais/modernas e nas abordagens críticas/pós-modernas. Como bem pontuado por Y.-S. Eun (2021), ao reestruturar a identidade em uma ontologia de imanência, seria possível criar um campo melhor para a pesquisa sobre identidade sem cair em nenhuma forma de síntese ou convergência (um “meio-termo” metodológico ou epistemológico) que atenua as diferenças epistemológicas ou analíticas existentes dos campos opostos, nem descartando o conceito de identidade sem causar violações lógicas no alinhamento.

---

<sup>70</sup> De grosso modo, a imanência se refere a um estado do ser interno ou de permanecer dentro, livre de condicionamentos externos, enquanto a transcendência diz respeito àquilo que condiciona de cima, além ou fora. Para Deleuze, a tarefa filosófica da imanência trata-se de derrubar o platonismo que introduz a transcendência na filosofia, e conseqüentemente, no pensamento político.

### 3. A ontologia de Gilles Deleuze: uma metafísica relacional

A minha alucinação é suportar o dia a dia.  
E meu delírio é a experiência com coisas reais.  
Belchior, *Alucinação*, 1976

A loucura não é necessariamente um desabamento (*breakdown*);  
[ela] pode ser também uma abertura de saídas (*breakthrough*)  
Deleuze e Guattari, *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*, 2010a: 177-178.

A proposta de considerar não apenas os sujeitos, mas também as relações como anteriores aos seus termos, instiga-nos a contemplar não apenas as dinâmicas sociais ou intersubjetivas que moldam os indivíduos, mas a ponderar sobre as relações em si mesmas. Esta abordagem transcende a concepção convencional que enxerga o indivíduo meramente como a soma de suas interações, buscando uma reflexão mais profunda sobre a “relacionalidade” que perdura independentemente dos indivíduos conectados por essas relações, escapando à atribuição direta aos próprios sujeitos. Tais relações demonstram autonomia em relação a processos de individuação simplificados e lineares. Seria necessário, portanto, se desvencilhar de uma ontologia ou de uma *metafísica clássica da substância*, centrada no indivíduo e em seus estados, em direção de uma ontologia da relação. Isso implica abandonar o registro do sujeito e permitir, conforme indicado por Simondon<sup>71</sup> (como será abordado posteriormente), processos de individuação transindividual. Esses processos não se resumem ao “eu”, nem ao “nós”, mas indicam um movimento de coindividuação entre o “eu” e o “nós”, resultando na produção do social. Ao contrário da *metafísica clássica da substância*, que atribui as relações a um

---

<sup>71</sup> Segundo Deleuze: “Gilbert Simondon mostrou (...) que a individuação supõe, antes de tudo, um estado metaestável, isto é, a existência de uma “disparação” como duas ordens de grandeza ou duas escalas de realidade heterogêneas, pelo menos, entre as quais os potenciais se repartem. Esse estado pré-individual não carece, todavia, de singularidades: os pontos notáveis ou singulares são definidos pela existência e pela repartição dos potenciais. Aparece, assim, um campo “problemático” objetivo, determinado pela distância entre ordens heterogêneas. A individuação surge como o ato de solução de um tal problema ou, o que dá na mesma, como a atualização do potencial e a comunicação dos disparates. O ato de individuação não consiste em suprimir o problema, mas em integrar os elementos da disparação num estado de acoplamento que lhe assegura a ressonância interna. O indivíduo encontra-se, pois, reunido há uma metade pré-individual, que não é o impessoal, mas antes o reservatório de suas singularidades.” (2018a: 326-327).

indivíduo, uma *ontologia da relação* reconhece que as relações possuem uma primazia ontológica sobre os indivíduos que as atravessam. Dito de outra forma, é preciso pensar a relação de maneira primeira, por ela mesma, para romper com o movimento vertical que nos leva do particular ao geral. Esse deslocamento demanda uma ontogênese orientada para o devir, preocupada em compreender o próprio movimento da individuação em si mesmo.

O termo “ontologia” refere-se ao estudo filosófico das categorias fundamentais de existência ou realidade. Essa “ciência do ser” aborda conceitos como identidade e diferença, sujeito e objeto, essência e aparência, substância, quantidade, qualidade, espaço e tempo, bem como as relações entre esses conceitos. Contudo, ao longo do século XX, a metafísica e a ontologia foram duramente criticadas. Como nos conta Ádamo da Veiga:

Durante o último século, a filosofia se viu tomada por uma série de posições, por vezes bastante distintas, mas que em comum cantavam o mesmo canto fúnebre: a metafísica está morta. A metafísica e a ontologia, antes coração e alma da filosofia, agora tinham se tornado fósseis a serem abandonados ou relegados ao museu para estudo dos historiadores e arqueólogos. Resquício morto de um tempo ingênuo e também violento: afinal, quem hoje teria a pretensão de pensar sobre o ser? Quem seria tão ingênuo a ponto de retomar esse projeto falho, que em dois milênios não logrou êxito? Mais ainda, para além dessa acusação de ingenuidade pré-crítica, vê-se na metafísica e na ontologia um perigo e uma violência. Como se na metafísica nos deparássemos necessariamente com o império da identidade a distribuir violências por toda parte, ratificando sempre no ser o ideal normativo do mundo ocidental, cujo legado maior foi a generalização genocida ao redor do globo (Veiga, 2020: 22).

Ao longo do século XX, dentro da filosofia duas posições hegemônicas se destacam. A primeira, inserida na tradição kantiana, inclui a fenomenologia, com Martin Heidegger frequentemente assumindo papel de destaque dentro desse grupo. Essa abordagem se concentra na necessária subordinação do mundo ao acesso que temos a ele. Heidegger, em particular, costuma apontar para a ingenuidade ou até mesmo loucura inerentes a abordagens metafísicas, o que confere a essa visão uma essência essencialmente anti-metafísica. Por outro lado, no segundo, teríamos a desconstrução, uma posição pós-metafísica que se opõe a qualquer tentativa metafísica que ouse reivindicar o trono desprovido de rei do verdadeiro e do real, tomando qualquer tentativa enquanto violência (Veiga, 2020: 22). Como destacado por Bryant *et al* (2011: 4), as filosofias dominantes no último século se caracterizaram por “uma aversão à ciência, foco na linguagem, cultura e

subjetividade em detrimento dos fatores materiais, uma posição antropocêntrica em relação à natureza, uma renúncia à procura por absolutos, e uma aquiescência às específicas condições do nosso estar-lançado (*thrownness*) histórico”.

Contudo, conforme sugerido por Widder (2012) e Veiga (2020), atualmente, podemos dizer que houve uma mudança de foco na teoria política após a emergência de novos modos de teorizar sobre ontologia. Essa mudança não se limita mais à ciência do ser em si, mas inclui também a reflexão sobre nosso ser enquanto ser humano. Diante da crise ecológica, dos avanços na neurociência, das interpretações divergentes sobre física básica e da crescente dissolução da distinção entre homem e máquina, há uma percepção crescente de que as filosofias anteriores podem não ser adequadas para lidar com esses desafios. Essa reorientação possibilitou a exploração de aspectos fundamentais da existência humana, como o papel da morte, do inconsciente e das relações com os outros na constituição do eu. Ao contrário do enfoque repetitivo em textos, discursos, práticas sociais e finitude humana, uma nova geração de pensadores começou a especular novamente sobre a natureza da realidade, independentemente do pensamento e da humanidade em geral. Bryant *et al* (2011: 3) denominam esse movimento como “a virada especulativa”. Como sugere Veiga (2023), a filosofia contemporânea inclinou-se ao pensamento sobre o mundo para além da circunscrição ao sujeito, à história, à consciência, no que se convencionou chamar de “virada especulativa”. Nesse sentido, a especulação busca algo “além” das viradas críticas e linguísticas. Ela recupera o sentido pré-crítico de “especulação” como uma preocupação com o Absoluto, ao mesmo tempo em que reconhece os avanços inegáveis proporcionados pelo trabalho crítico.

A recente guinada em direção ao realismo e ao materialismo na filosofia continental surge após um extenso período caracterizado por algo semelhante a um idealismo etéreo. Mesmo abandonando a posição idealista tradicional que afirma que tudo o que existe é alguma variação da mente ou do espírito, a filosofia continental encontrou-se em uma posição igualmente antirrealista (Bryant *et al*, 2011: 4), expressa no que Meillassoux (2008) denomina de “correlacionismo”, como vimos no capítulo anterior. Essa perspectiva sustenta implicitamente que podemos orientar nossos pensamentos em direção ao ser, existir como seres no

mundo ou ter uma experiência fenomenal do mundo, mas nunca podemos falar de maneira consistente sobre um reino independente do pensamento ou da linguagem. Para Meillassoux (2008) dessa postura correlacionista, emerge uma forma sutil de idealismo que, no entanto, se revela praticamente onipresente.

Em contraposição a essa redução da filosofia a uma análise de textos ou da estrutura da consciência, observa-se uma recente onda de interesse em questões estritamente ontológicas. Deleuze foi um precursor nesse campo, especialmente em suas colaborações com Félix Guattari. Deleuze e Guattari construíram uma visão ontológica positiva a partir das ruínas das ontologias tradicionais. Nos textos seminiais das décadas de 1970 e 1980, Deleuze e Guattari estabeleceram uma visão ontológica de um reino assubjetivo do devir, considerando o sujeito e o pensamento como meros produtos finais e residuais desses movimentos ontológicos primários. Assim, é crucial enfatizar que a virada ontológica abordada aqui se opõe tanto ao correlacionismo quanto à virada linguística.

Nesse contexto, a categoria de identidade assume particular destaque durante essa “virada ontológica” da filosofia. Como discutido no capítulo anterior, a identidade de uma coisa, isto é, os traços ou características essenciais que a coisa mantém ao longo do tempo, costuma frequentemente definir o que essa coisa é, *a natureza dessa coisa*. Ao explorar as implicações políticas dessa virada ontológica, torna-se evidente que a reflexão sobre a identidade desempenha um papel crucial na compreensão de quem somos como seres humanos e como nos relacionamos com o mundo ao nosso redor.

Entretanto, dentro da teoria política, diferentemente da filosofia, a questão sobre a ontologia parecia caminhar mais lentamente. Precisamos antes situar o pano de fundo em que uma tradição liberal possui mais destaque. Frequentemente, essa tradição liberal simplifica o sujeito político a um agente exclusivamente racional, desconsiderando os marcadores da experiência particular e de identidade social. Essa abordagem tem como consequência a redução da política a meras questões de distribuição, procedimentos justos e estruturas institucionais. Como enfatizado por Widder:

As formas dominantes do pensamento político liberal do pós-guerra frequentemente conceberam o ser humano em termos minimalistas, muitas vezes justificando esse

movimento com base no fato de que ele evita especulações controversas, infundadas e, em última análise, metafísicas sobre a natureza humana ou a boa vida (2012: 2).

Em decorrência disso, durante um longo período, as correntes mais proeminentes da teoria política contemporânea, especialmente ligadas ao pensamento liberal de John Rawls, evitaram a ontologia e rejeitaram abordar questões ontológicas. Contudo, essa esquivia acarreta consequências problemáticas, uma vez que a ontologia é frequentemente associada e confundida com a metafísica, que se ocupa do domínio que transcende o mundo físico. Nathan Widder (2012: 2-7) destaca duas estratégias resultantes dessa tentativa de evitar questões ontológicas relacionadas ao ser humano. Por um lado, observamos a adoção de uma concepção minimalista do eu, buscando uma visão desprovida de compromissos metafísicos substanciais. Por outro lado, a segunda estratégia consiste em deslocar a questão ontológica para uma “posição estrutural original”, a partir da qual são feitas afirmações sobre pontos de partida geralmente aceitos para responder a problemas exclusivamente políticos. Em resumo, a recusa constante em abordar questões percebidas como metafísicas acaba por definir o horizonte do espaço concedido à política por muitos autores. Essa abordagem restritiva pode limitar a compreensão mais profunda das bases ontológicas subjacentes às dinâmicas políticas, negligenciando aspectos essenciais da condição humana e, conseqüentemente, restringindo o escopo da análise política.

As mudanças ontológicas na teoria política, que antecedeu a atual virada especulativa da filosofia, bebeu muito da fenomenologia, da desconstrução e da “virada linguística”. Segundo Widder (2012), esse movimento procurou explorar precisamente estratos da vida política e social que demandavam diferentes abordagens analíticas e formas de envolvimento, expandindo e revisando, durante esse processo, os termos do pensamento político. Iniciando-se no início da década de 1980, a partir das influências de Jacques Derrida e Michel Foucault, tendo como início o final da década de 1970, essa crítica visava desvincular a ontologia de uma tradição metafísica ainda ligada a Platão, Aristóteles e Hegel, à qual a ontologia é frequentemente reduzida. A ruptura com a então tradição metafísica permitiu uma ampliação das lentes analíticas, facultando uma compreensão mais profunda de aspectos antes negligenciados da realidade política, procurando desenvolver

concepções pluralistas sobre o ser. Muitas delas fundamentaram-se ontologicamente em uma crítica ao pensamento dialético hegeliano. É por essa razão que diversos debates se concentraram em questões sobre a diferença e no seu papel na constituição da linguagem, do eu e de estruturas sociais e políticas mais complexas.

Esses novos debates sobre ontologia sustentam que a ideia de um sujeito desvinculado do social é incoerente, uma vez que um sujeito é constituído em seus traços ou propriedades assinaláveis, os quais são necessariamente relacionais e diferenciais, permitindo-nos compreender o que esse sujeito é. Por exemplo, afirmar que algo é “verde” implica uma relação com outros sujeitos, uma vez que essa cor é percebida em relação a outros que reconhecem essa qualidade, assim como em relação a outras coisas que possuem a mesma cor, uma cor diferente ou mesmo nenhuma cor. Em outras palavras, essa perspectiva destaca a interconexão intrínseca entre os sujeitos e seu contexto social, desafiando a ideia de um sujeito isolado e autônomo, uma vez que os sujeitos são definidos em relação aos traços que definem os outros (Widder, 2012).

A partir desse ponto, podemos distinguir dois tipos ou ordens de diferença constitutiva. O primeiro tipo, associado à tradição hegeliana, pode ser denominado como uma diferença opositiva ou dialética. Essa forma de diferença representa uma relação de negatividade ou contradição, com o propósito de assegurar a identidade. A identidade de um sujeito é compreendida em relação a outros sujeitos que ele não é e que negam sua própria identidade. Essa negação e determinação acabam sendo recíprocas entre os sujeitos envolvidos. Por exemplo, assim como em Kant, a identidade do termo “preto” é estabelecida pela sua relação com o termo “branco” que nega ou contradiz sua existência. Como resultado, a identidade é deslocada, uma vez que depende da diferença para sua definição. Cada termo nessa relação de oposições permanece separado, mas esses termos retornam, por meio de um processo de síntese, para formar uma unidade superior. Em outras palavras, o resultado é um retorno à identidade, estabelecida por meio dessas diferenças negativas e contraditórias. A diferença, ao mesmo tempo que contradiz e nega, é crucial para a construção e transformação das identidades.

Em contrapartida, a segunda forma de diferença constitutiva relaciona o sujeito não mais a outros sujeitos que, por sua vez, também são identificados por meio da relação, mas sim por meio de uma diferença de segunda ordem, denominada Outridade (*Otherness*), que é contingente e ininteligível. Isso resulta na impossibilidade dessa diferença servir como um ponto de ancoragem, através de uma contradição ontológica, para a definição da identidade do sujeito. Enquanto a lógica hegeliana parte do pressuposto de que as contradições ou opostos polares, na forma de X e não-X, possuem a maior distância e diferença entre si, a lógica desse Outro não é definida pelo oposto, um não-X, mas é mais bem compreendida como nem X nem não-X. Seria algo que não se insere no “espaço” de termos opostos. Portanto, a Outridade estaria fora da ordem da representação, o que nos permite questionar os modos de organização das diferenças por graduações, oscilando entre a similaridade e a oposição polar (Widder, 2012: 12).

Temos assim a ideia de uma diferença que não se define em relação a um oposto, uma vez que desafia a lógica dicotômica da oposição polar, permanecendo fora do espaço de termos opostos, o que oferece uma perspectiva alternativa na compreensão da diferença e da alteridade. Conseqüentemente, o deslocamento conceitual do sujeito, como desfecho dessa outra relação com a Outridade, que não pode ser devidamente fixada ou mesmo identificada devido à sua ininteligibilidade, resulta no questionamento sobre a estabilidade da identidade de um sujeito. Dessa forma, o debate neste capítulo parte dessa distinção crucial sobre o entendimento da Outridade, com duas posições divergentes: entre as teorias que pensam a Outridade a partir da falta (*lack*), como veremos a partir da influência de Jacques Lacan, e aquelas que a pensam a partir da abundância (*abundance*), especialmente associadas à filosofia de Gilles Deleuze e Félix Guattari.

Na primeira seção, iremos propor uma análise que permita discutir sobre a Outridade e sua representação, explorando a falta constitutiva na formação da identidade segundo Lacan. O objetivo com isso é destacar a ambigüidade inerente ao desejo e à autoridade na busca por completude, revelando um paradoxo que necessita de negociação para construir subjetividades temporárias. Com essa análise lacaniana, pretendemos oferecer uma compreensão aprofundada da dinâmica da falta na constituição da identidade. Em seguida, passaremos a

considerar uma perspectiva deleuziana, que rejeita a ideia de desejo baseado na falta, propondo uma metafísica relacional. Esta abordagem busca repensar a “relacionalidade” por meio de uma ontologia do devir que rompe com a centralização da política na formação identitária. Ao explorar essa visão deleuziana, pretendemos ampliar o debate e oferecer uma compreensão mais abrangente das dinâmicas políticas que transcendem as limitações impostas pela falta na concepção tradicional do desejo.

Na segunda seção, começamos com o método de divisão e a subversão do platonismo. Inicialmente, abordaremos a influência da subjetividade na construção do conhecimento desde Descartes, destacando a busca pela verdade universal e identidade na filosofia moderna. A partir daí, analisaremos a dicotomia entre a verticalidade do platonismo, centrada na essência, na Ideia e no método de *fazer a diferença*, contra a horizontalidade dos seus críticos que encontram a verdade na superfície dos acontecimentos. A discussão se estende à proposta de Deleuze, retirada de Nietzsche, sobre um “*platonismo invertido*”, que defende uma teoria imanente das Ideias baseada na *diferença pura*. O objetivo com isso é tecer uma crítica ao primado da identidade e da representação, opondo os simulacros às essências/ideia no pensamento moderno, desafiando, com isso, a tradição platônica. Em seguida, na terceira seção, abordaremos a teoria das ideias imanentes a partir de Kant, buscando, assim, apresentar como Deleuze redefine a filosofia ao destacar a dinâmica da diferença como transcendental, desafiando o paradigma kantiano. A ideia é desenvolver como ele posiciona a diferença como um *a-fundamento*, atuando como condição para a produção de sentido. Com isso, pretendemos conceituar a sua crítica como sendo uma filosofia especulativa que visa criar um novo campo de experiência e ampliar a compreensão da realidade, concebendo a estrutura como uma máquina de produção de sentido incorporal.

Na quarta seção, abordaremos o que seria uma ontologia do sentido para Deleuze. No exame da filosofia deleuziana, destacaremos a diferença interna, desafiando a tradição filosófica ao rejeitar a superioridade da transcendência. Veremos como sua ontologia é caracterizada pela *univocidade* e *imanência*, abordando a diferença como central e o sentido como uma rede imanente de relações. Mais adiante, na quinta seção, exploramos a ontologia do *desejo* e as

*linhas imanentes* como elementos fundamentais de uma “*teoria generalizada dos fluxos*”. Veremos como Deleuze propõe uma abordagem *microsociológica* que transcende as estruturas tradicionais, destacando três tipos de linhas – *duras, flexíveis e de fuga* – para analisar tanto o indivíduo quanto a sociedade. Essa perspectiva *cartográfica* reconhece a multiplicidade e fluidez das interações sociais, enfatizando a produção contínua e interconectada de fluxos como essência da vida social.

Por fim, na última seção, abordaremos como a teoria dos fluxos de Deleuze redefine elementos como economia, linguagem e ideologia como fluxos de desejo, destacando a concepção do social como um campo de forças heterogêneo e contínuo. No centro disso, destacaremos como o desejo é visto como *processo de produção*, conectando a *economia libidinal à política e economia*, e assim, como a *esquizoanálise* busca analisar os *investimentos libidinais* em um nível *molecular*.

### **3.1. A Outridade como falta**

Pensar sobre a Outridade por meio da falta constitutiva é um modo de pensar, como vimos anteriormente, profundamente enraizada no pensamento de Jacques Lacan, particularmente em relação à tese de que o sujeito psicanalítico é constituído “no terreno do Outro”. Conforme destacado antes, para Lacan, o sujeito é impelido por um desejo de totalidade em direção a uma tarefa intrinsecamente impossível de ser realizada. Para Lacan e a psicanálise, os processos perceptivos e cognitivos não são, de forma alguma, “neutros”; eles dependem do sistema de interesses que mantemos em relação ao mundo. O que implica admitir que o “desejo é a função intencional determinante na interação do sujeito com seu meio ambiente” (Safatle, 2020: 35). Esse ponto é o que leva a Lacan (1986) a afirmar que “nada separa o eu de suas formas ideais” que foram absorvidos no seio da vida social, uma vez que “o eu é um objeto feito como uma cebola, podemos descascá-lo e encontraremos as identificações sucessivas que o constituíram”.

Esse sujeito busca eternamente preencher um vazio que o nega para além de qualquer oposição dialética. Em Hegel, para quem a primeira manifestação da subjetividade é uma pura negatividade que surge inicialmente como desejo, estabelece-se uma ligação com uma longa tradição que remonta a Platão,

compreendendo o desejo como uma manifestação da falta. Contudo, em Hegel, essa falta não é a ausência de um objeto específico; na verdade, a falta aqui é a de um modo de ser do sujeito. Essa perspectiva será posteriormente articulada por Lacan (1985: 261) a falar do desejo como uma “falta-a-ser”, uma indeterminação fundamental do sujeito moderno (Safatle, 2020: 38). O sujeito, assim, persegue um objeto de desejo inexplicável (o objeto a) em busca da realização desejada.

Para Lacan, o sujeito é reflexo da articulação significante:

O sujeito, tenho tentado introduzi-lo para vocês (...) O sujeito seria, em suma, reconhecível naquilo que se revela, no pensamento matemático, estreitamente ligado ao conceito de falta, a este conceito cujo número é zero. É impressionante a analogia deste conceito com o que tenho tentado formular para vocês sobre a posição do sujeito enquanto que aparecendo e desaparecendo em uma pulsação sempre repetida, como efeito, efeito do significante, efeito sempre evanescente e renascente [sujeito à enunciação onde ele se situa] (Lacan, 2006: 184).

Por essa razão, a identidade de um suposto sujeito pode ser concebida em Lacan como uma região negativa, um poço vazio, um zero, um falta-a-ser. Isso porque a materialidade na identidade reside no devir da articulação significante. Na teoria lacaniana, a formação do eu ocorre a partir da imagem do outro, orientando o desejo e a relação do sujeito com o mundo social. No entanto, esse mesmo objeto de desejo é proibido por uma autoridade igualmente desconhecida, referida como a lei paterna (Widder, 2012). Segundo Safatle (2020: 37), Lacan cria “uma dualidade entre *moi* (o eu produzido pela imagem do corpo) e *Je* (o sujeito do desejo)”. Na questão acerca do sujeito e sua função na linguagem, temos uma função dupla, uma vez que há um sujeito que é o sujeito do enunciado e o sujeito da enunciação, Lacan (2006) sinaliza:

Eu [*Je*] quer dizer aquele que está falando agora no momento em que digo *eu*. Mas o sujeito nem sempre é o sujeito do enunciado, pois nem todos os enunciados contêm *eu*. Mesmo quando não existe eu, mesmo quando vocês dizem ‘está chovendo’, há um sujeito da enunciação, há um sujeito mesmo que não seja perceptível na frase. Tudo isso permite representar muitas coisas. O sujeito que nos interessa – sujeito não na medida em que faz o discurso, mas em que é feito por ele, e inclusive feito como um rato – é o sujeito da enunciação. (...) é uma definição do que é designado como ‘elemento’ na linguagem. Isso sempre foi designado como “elemento”, mesmo em grego. Os estóicos chamaram-no de ‘significante’ (2006: 45).

A partir dessa “discordância primordial entre Eu (*moi*) e o ser (do sujeito)” Lacan (1998: 188) irá compreender que o sujeito seria irremediavelmente *descentrado*, uma vez que nunca se confunde com um Eu identificado, pois é

subordinado a uma falta constitutiva. Ele sempre terá uma identidade incompleta, pois se define precisamente por essa falta.

A formação da personalidade, segundo Lacan, implica a análise de dinâmicas de socialização voltadas para a individuação. A personalidade é formada através da socialização do indivíduo no interior de núcleos de interação, como a família, as instituições sociais e o Estado. Esse processo de socialização implica uma gênese social específica da personalidade, isto é, a forma como Lacan estabelece uma teoria das identificações. Identificar se, de forma simples, significa agir a partir de tipos ideais que servem de modelo e de polo de orientação para os modos de desejar, julgar e agir. Por isso que a internalização é intrinsecamente conflituosa. Como destaca Safatle (2020: 23, grifo do autor), “internalizar um tipo ideal encarnado na figura de um outro, significa *conformar-se* a partir de um outro que serve de referência para o desenvolvimento do Eu”. Dito de outro modo, trata-se de “*alienar-se*, já que significa ter sua essência fora de si, ter seu modo de desejar e de pensar, mudado por um outro” (Safatle, 2020: 23, grifo do autor).

Dessa forma, a Outridade irrepresentável se manifesta aqui na forma de uma falta ou interrupção/proibição dentro de uma estrutura que estabelece o significado e a identidade por meio da relação de oposição do sujeito com esta Outridade, da qual ele inevitavelmente falhará. Dentro dessa perspectiva teórica, a falta é compreendida como ontológica, permitindo fundamentar que o sujeito sofre de uma falta de ser, que jamais será alcançada. Esse é o ponto fundamental que ancora essa ontologia por meio da falta constitutiva:

Os sujeitos individuais e coletivos asseguram suas identidades e, assim, alcançam o ser por meio da oposição, mas somente na medida em que a Outridade possa ser excluída ou reprimida, muitas vezes por tentativas sempre inadequadas de substituí-la por outras fixas e identificáveis, de modo que o sujeito se defina como um ser que deseja esse objeto, proibido a ele por essa autoridade, em vez de tentar se fixar em relação a algo indefinido (Widder, 2012: 13).<sup>72</sup>

Assim, surge um paradoxo. Segundo Widder (2012: 14) temos o objeto de desejo que supostamente completaria a identidade do sujeito e a autoridade que

---

<sup>72</sup> *Individual and collective subjects secure their identities and thus attain being through opposition, but only to the extent that Otherness can be excluded or repressed, often by always inadequate attempts to substitute for it fixed and identifiable others, so that the subject defines itself as a being that desires this object, forbidden to it by that authority, rather than by trying to fix itself in relation to something indefinite.*

procura negá-la. Ambos devem permanecer em uma relação de ambiguidade na qual a Outridade jamais será eliminada, deixando o desejo de completude e identidade para sempre insatisfeitos. Esse paradoxo precisa ser negociado para se obter construções temporárias de subjetividade. Para se constituir uma identidade significativa, é necessário consolidar algumas exclusões constitutivas por meio de um conjunto estável de oposições. A estabilidade da identidade depende, assim, do estabelecimento de um centro ontológico que assegure a integridade de qualquer identidade social, porém está sempre comprometida, pois trata esse ser como perpetuamente ausente. Em um exemplo simples, em um contexto político, essas exclusões assumem uma distinção antagônica entre amigo e inimigo, na medida em que a Outridade é definida como uma ameaça absoluta a esse coletivo (Widder, 2012: 14).

Contudo, uma vez que a Outridade implica a incompletude das estruturas de identidade, ela também envolve sua excessividade em relação a essas estruturas. Isto é, dado que a Outridade é “grande demais” para ser completamente capturada pela linguagem da representação e do significado, uma vez que sempre há uma falta em relação a ela, sua indefinição implica também em sua infinitude e sua transcendência. Não é à toa que os teóricos da falta costumam considerar que a Outridade não corresponde apenas à falta, mas também à abundância, a um excesso (Widder, 2012: 14).

De todo modo, no debate sobre abundância e falta, Deleuze certamente se posiciona ao lado do primeiro. Contudo, com ressalvas. Deleuze entende que a diferença não deve ser vista como negação, rejeitando assim a ideia de que o desejo é definido pela falta, e oferece, portanto, uma ontologia do devir. Essa abordagem lhe permite romper com a tendência de alguns teóricos de ambos os lados do debate, precisamente daqueles que continuam a centralizar o pensamento político na formação da identidade e da subjetividade<sup>73</sup>. Em *Diferença e Repetição* (2018a), Deleuze dirá que a diferença e a repetição tomam o lugar da identidade e da contradição, visto que a diferença se resume a estes termos apenas quando ela se subordina ao idêntico. De acordo com Deleuze, no mundo moderno, “todas as

---

<sup>73</sup> Isso é evidente em autores como Antonio Negri e Michael Hardt, que, ao lado da abundância, propõem que a multidão se torne um sujeito político coletivo.

identidades são apenas simuladas, produzidas como um ‘efeito’ ótico por um jogo mais profundo, que é o da diferença e da repetição”. Por essa razão, ele afirma que seu projeto é “pensar a diferença em si mesma e a relação do diferente com o diferente, independente das formas da representação que as conduzem ao Mesmo e as fazem passar pelo negativo” (Deleuze, 2018a: 13). O ser, enquanto tradicionalmente é tratado pela filosofia como fundado na identidade, em Deleuze, ele passa a ser relacionado com a diferença. Assim, a diferença passa a ser fundacional, enquanto a identidade como algo arranjada, produzida, engendrada. Cabe, portanto, a pergunta crucial: *qual o sentido de uma teoria deleuziana?*

### **3.2. Fazendo a diferença: o método de divisão e a subversão do platonismo**

Definimos a modernidade pela potência do simulacro.  
Cabe à filosofia não ser moderna a qualquer preço.  
Deleuze, *Lógica do Sentido*, 2015: 270.

Desde Descartes, a subjetividade tem sido construída e tomada como referência central para o conhecimento e a verdade. Tanto os racionalistas quanto os empiristas afirmam que a verdade reside na consciência. Nesse contexto, a representação se torna o locus da verdade, com o dilema central de determinar se alcançamos essa verdade por meio da razão ou por meio da experiência. É nesse sentido que a filosofia moderna construiu uma subjetividade-representação em seu interior, mantendo as mesmas exigências e objetivos presentes no discurso e episteme platônica, ou seja, a busca pelo reino da verdade, da universalidade, da identidade.

Se os *eide* platônicos foram substituídos pelos conceitos da ciência moderna, isso em nada alterou a crença na universalidade da verdade. Sem dúvida, algumas modificações foram feitas, e à primeira vista parecem bastante grandes. O mundo das Ideias foi substituído pela Subjetividade, o *Cogito* substituiu o *Topos Uranos*, mas em ambos os casos trata-se de determinar o lugar onde as cópias encontram seus modelos e de onde os simulacros devem ser expulsos. O objetivo é um só: reduzir a horizontalidade dos acontecimentos a verticalidade do conhecimento. E isso é feito independentemente de um credo racionalista ou empirista. Por maiores que sejam as diferenças entre Descartes e Freud ou entre Locke e Hegel, todos são platônicos (Garcia-Roza, 1985: 10, grifo do autor).

Devemos lembrar que todo nosso treinamento e prática metodológicos são moldados a partir do projeto iluminista da ciência moderna/colonial, do qual herdamos nossas noções de método com suas divisões binárias de forma/substância. Conhecemos o quão crucial foram os modos de identificações impostos por governos coloniais, que sempre procuraram recortar os fluxos populacionais, as distintas tribos e grupos. Contudo, como nos sugere Gilles Deleuze (2015), algo a mais pode ser apontado em relação ao pensamento ocidental. Seria possível traçar não apenas uma história, mas também uma geografia do pensamento, uma vez que o pensamento pressupõe eixos e orientações pelas quais se desenvolveu.

Podemos pensar em função de dois grandes eixos: o da verticalidade do conhecimento e o da horizontalidade dos acontecimentos. No eixo vertical, que valoriza a altura, situamos o platonismo. Nele, o objetivo do filósofo é atingir as alturas da Ideia, da essência, do inteligível, do modelo. Inversamente, no polo oposto vertical, encontramos outra imagem do filósofo representada pelos pré-socráticos. Aqui, o objetivo é a *arché*, a substância. Por fim, contrastando com a verticalidade, temos o eixo da horizontalidade da superfície, o domínio dos estoicos, cínicos e sofistas. Para estes, a verdade não reside no céu platônico nem nas profundezas pré-socráticas, mas sim no acontecimento, na superfície (Garcia-Roza, 1985).

A característica fundamental do pensamento platônico reside na diferenciação entre cópias e simulacros. O simulacro seria uma perversão da cópia. Seria uma imagem que não guarda semelhança com o modelo pois eles não se igualam<sup>74</sup>. Ao privilegiar a verticalidade do pensamento e, conseqüentemente, a relação modelo-cópia, o platonismo, segundo Deleuze (2015: 264), teria estabelecido “todo o domínio que a filosofia reconhecerá como seu: o domínio da representação”. Dessa forma, o significado que o platonismo atribui a esse domínio implica que toda pretensão bem fundamentada neste mundo é necessariamente uma re-apresentação, uma vez que, devido à sua subordinação ao fundamento, mesmo aquilo que for a primeira em sua ordem de pretensão já é, a segunda em si mesma. O platonismo,

---

<sup>74</sup> A distinção platônica essencial se move entre dois tipos de reivindicadores ou “imagens”, o que Platão chama de *eidolon*. De um lado, as “cópias” (*eikones*) são requerentes bem fundamentados pois possuem semelhança interna com o modelo ideal, por outro lado, os “simulacros” (*phantasmata*) seriam os falsos requerentes. São uma perversão ou desvio essencial da Ideia.

portanto, reduz a natureza a uma pura aparência e a julga em relação a uma Ideia moral que a transcende.

Segundo Deleuze, a singularidade de Platão reside na operação de classificação ou seleção que precede a descoberta da Ideia, utilizada como critério para seus procedimentos seletivos sobre o mundo das essências. A motivação inicial da teoria das Ideias está na vontade de selecionar, classificar, de *fazer a diferença* (“*faire la différence*”) entre imagens verdadeiras e falsas. “Distinguir a ‘coisa’ mesma e suas imagens, o original e a cópia, o modelo e o simulacro” (Deleuze, 2015: 259). Para realizar essa tarefa, Platão recorre ao método da divisão. Este método, entretanto, não é simplesmente uma dialética de contradição (*antiphrasis*), uma determinação de espécies, mas sim uma dialética de rivais e pretendentes (*amphisbetesis*) (Smith, 2012) – um método de seleção de pretendentes. O método de divisão platônico consiste em selecionar linhagens, uma linha pura de um material impuro e indiferenciado, distinguindo o autêntico e o inautêntico, o bom e o mau de dentro de uma multiplicidade indefinida. Por isso seria “fazer a diferença”, não entre espécies, mas no domínio sensível. “O único problema que atravessa toda a filosofia de Platão, que preside sua classificação das ciências ou das artes, é sempre o de avaliar os rivais, de selecionar os pretendentes, de distinguir *a coisa e seus simulacros*” (Deleuze, 2015: 91)<sup>75</sup>.

Contudo, como se estabelece o critério de seleção? Como o conceito de Ideia realiza essa seleção entre os candidatos rivais? Como se faz a diferença? Nesse sentido, Deleuze nos sugere que o método de divisão de Platão ocorre pela intervenção do mito. Nos diálogos platônicos, o mito atua principalmente como uma narrativa de *fundação*, construindo um modelo de circulação pelo qual os diferentes pretendentes podem ser julgados. Por meio do mito, estabelece-se uma base capaz de classificar as diferenças e selecionar os verdadeiros pretendentes (Smith, 2012). No *Fedro*, por exemplo, Platão (2016) descreve a circulação das almas antes de sua encarnação e a memória que elas carregam consigo das Ideias, fornecendo a Platão seu critério seletivo que permitirá determinar o valor e a ordem dos diferentes tipos de loucura, por exemplo.

---

<sup>75</sup> Sobre o método da divisão em Platão, ver nota 6 a seguir.

Dessa forma, Platão cria, com o conceito de Ideia, algo puro, uma qualidade pura. A Ideia, enquanto fundamento, permite que sua posse seja compartilhada pelo seu reivindicador (o possuidor de segunda mão). Isso resulta na criação de uma hierarquia (a “cadeia do ser”) que distingue diferentes graus e ordens de participação, dependendo da distância ou da proximidade do princípio fundamental. O fundamento como essência é definido pela identidade ou semelhança (*sameness*) original e superior da Ideia. De acordo com Deleuze (2018a), é por esse motivo que o platonismo permite pensar as diferenças apenas subordinando-as ao princípio do Mesmo e à condição de Semelhança. Portanto, o método platônico consiste na seleção da diferença pela instituição de um círculo mítico, no estabelecimento de uma fundação e na criação do conceito da Ideia.

Muito poderia ser discutido em relação a como o platonismo emerge como resposta às relações agonísticas de poder no mundo grego<sup>76</sup>, como tal acontecimento procurou construir seu fundamento a partir da operação do *logos*, entendido aqui como a classificação das diferenças entre as várias pretensões ou reivindicações. O importante é destacar como Platão criaria a Ideia enquanto um conceito filosófico, que ofereceria um critério para a classificação de rivais, possibilitando o julgamento de sua fundamentação e de suas reivindicações. Ao estabelecer a autenticidade entre os reivindicadores legítimos e rejeitando as falsificações, distingue-se, assim, o verdadeiro do falso, o puro do impuro. “No *Fedro* trata-se de definir o delírio e precisamente de distinguir o delírio bem fundado ou o verdadeiro amor” (Deleuze, 2015: 260).

---

<sup>76</sup> O problema que preocupava Platão era o problema agonístico da rivalidade inventado pela democracia ateniense em que os “cidadãos livres” (leia-se aqui apenas homens) exerciam o poder e reivindicações uns sobre os outros. Esse tipo novo de relação humana (agonística) permeava todo a *assemblage* grega, tanto entre e dentro das cidades, nas relações familiares e individuais, mas também na relação consigo mesmo. Consequentemente, essas relações agonísticas de rivalidade problematizaram a imagem do pensador. Enquanto os impérios tinham seus sacerdotes, os gregos agora tinham o filósofo, *philo-sophos*, o amigo ou amante da sabedoria (Smith, 2012). Para Deleuze, essa mudança é decisiva. Com os gregos, o amigo se torna uma presença interna ao pensamento, ele está relacionado a uma Essência, uma Ideia, que constitui o objeto de seu desejo (Eros). Por isso que não se tem apenas um desejo amoroso de sabedoria, mas também uma desconfiança ciumenta em relação aos pretendentes rivais. A partir disso chegamos nos procedimentos de divisão. O que Platão criticava na democracia ateniense era que qualquer um podia reivindicar qualquer coisa e vencer pela força da retórica. Por isso a questão: como é possível separar o verdadeiro reivindicador do falso reivindicador?

Em Platão, encontraremos a afirmação de que a ciência (*episteme*) consiste na fruição da verdade, identificada como a própria revelação do ser. Porém, conforme destacado por Garcia-Roza (1985: 11), “essa definição da ciência coincide com a definição de razão (*logos*)”. Dado que *logos* abrange tanto razão quanto discurso, isso implica em admitir a definição platônica de ciência como a *revelação e a expressão do ser pelo discurso*. Aqui, estabelece-se um paralelismo. Se a ciência é a revelação do ser pelo discurso, ocorre uma correspondência necessária entre o ser e o pensamento (ou discurso), e é nesse alinhamento que reside a Verdade. Em outras palavras, a proposta platônica sugere que esse discurso universal, cujo estatuto de universalidade é fundado no princípio de não manifestar nenhum desejo particular, possa assumir o papel de juiz para todos os demais discursos. Garcia-Roza (1985: 12) afirma que “o objetivo final do platonismo é (...) a produção do Discurso Universal, que coincidirá com a realização plena da Razão e a revelação do Ser em sua totalidade”.

A relação entre a concepção platônica e o cristianismo, assim como sua influência na formação da base cultural do Ocidente, emerge como um ponto crucial a ser destacado. O processo de instauração do projeto moral do homem ocidental ganha destaque na obra nietzscheana, onde Nietzsche (2016) identifica a moral cristã como o coroamento dos ideais do platonismo, considerando o homem moderno como o mais perfeito acabamento dessa moral. Nietzsche (2005, 2017) compreende a filosofia platônica como o ponto inaugural da dissolução da cultura ocidental, diagnosticando-a como um processo regido pela negatividade que sinaliza o enfraquecimento da cultura no Ocidente, caracterizado pelo que ele denomina como “platonismo para o povo” (Nietzsche, 2005). O filósofo aprofunda sua análise ao considerar o homem imerso nessa moral cristã como alcançando um completo enfraquecimento. Tal moral, derivada do legado platônico, manifesta-se em um movimento que busca afirmar sua condição de vontade de poder, ao mesmo tempo em que nega toda alteridade (Nietzsche, 2005).

Sempre se quis “melhorar” os homens: sobretudo a isso chamava-se moral. Mas sob a mesma palavra se escondem as tendências mais diversas. Tanto o *amansamento* da besta-homem como o *cultivo* de uma determinada espécie de homem foram chamados de “melhora”: somente esses termos zoológicos exprimem realidades (...). Chamar a domesticação de um animal sua “melhora” é, a nossos ouvidos, quase uma piada. (...). Ela é enfraquecida, tornada

menos nociva; mediante o depressivo afeto do medo, mediante dor, fome, feridas, ela se torna uma besta *doentia* (Nietzsche, 2017: 40-41).

Nietzsche argumenta que a moral do cristianismo, ao interpretar seus valores como absolutos, impede qualquer possibilidade de interpretação alternativa para o homem que adota essa moral. A ênfase na absolutidade desses valores limita a capacidade da “alma” humana em exercer seu poder criativo, resultando na transformação do homem em um ser dócil, inofensivo e, segundo o autor, enfermo. A moral cristã, ao se apresentar como a única capaz de satisfazer a mais elevada aspiração à felicidade do homem, coloca-o em um estado de entorpecimento diante da vida.

Esse interesse da moral cristã se liga ao interesse da moral socrático-platônica na medida em que ambas têm como princípio regulador do seu ideal a vontade de verdade cujo encantamento ou entorpecimento e narcose se dão num processo de “interiorização” ou autoconhecimento. No socratismo-platonismo essa vontade de verdade se traduz em um esforço do homem por compreender sua limitação no horizonte do vir-a-ser e, a partir daí, buscar incansavelmente um estado de perfeição que lhe permita ser feliz. O alcance desse estado de perfeição só se torna possível quando o indivíduo, tendo chegado ao conhecimento de si, por um processo de reflexão interior, pretende contemplar a verdadeira realidade. Com o objetivo de que todos os homens devam se direcionar para a verdadeira realidade, o socratismo-platonismo se caracteriza pelo esforço em tornar o homem melhor fazendo-o tomar consciência dos valores que levam à perfeição (Meireles, 2004: 5).

No contexto do cristianismo, a moral cristã direciona o homem para uma introspecção profunda, ampliando sua consciência (*Gewissen*) em relação às condições do mundo em constante transformação. Este processo culmina na criação de uma realidade imaginária que é percebida como a ideal, um mundo perfeito onde a felicidade é alcançável. Assim como no platonismo, a intenção subjacente é fazer do homem um ser “melhor”, alimentada por uma incessante busca pelo Ser, pela Eternidade e pela Perfeição. A busca por uma realidade alternativa, capaz de justificar a existência e redimir o homem de sua condição efêmera, representa, no âmbito moral, a vontade de verdade como um traço compartilhado entre o platonismo e o cristianismo (Meireles, 2004: 8). O esforço da moral cristã em conformar todos os homens a um mesmo padrão dócil e inofensivo, juntamente com sua pretensão de que seus valores são universais, é categorizado por Nietzsche (2009) como a “moral de rebanho”. Este termo denota a tendência da moral cristã em homogeneizar a diversidade humana, impondo uma uniformidade que, para

Nietzsche, resulta em um tipo específico de individualidade enferma e desprovida de vitalidade.

Assim, podemos contemplar a relação entre o projeto de formação cultural do platonismo e sua associação a um projeto metafísico. A finalidade buscada e internalizada pelo homem situa a metafísica como uma extensão e princípio orientador do ideal de verdade, delineando um modo abrangente de compreender o mundo. Aos olhos de Nietzsche (2005), o platonismo se configura como o projeto civilizatório dual do homem ocidental, entrelaçando aspectos morais e metafísicos, e constituindo o terreno a partir do qual se desdobram os ideais do cristianismo.

As considerações que o homem formado pela tradição socrático-platônica tem sobre o mundo material e sobre os seus próprios sentidos e que se repetirão na moral cristã são sempre considerações que tendem a desvalorizar (*entwerten*) a dimensão plural da existência em função de algo que considera melhor e de valor inestimável: a sua vontade de verdade. Essa perspectiva está enraizada, em última instância, naquilo que se formou no homem ocidental e que o mesmo passou a considerar como natural, é uma vontade incondicional de verdade (Meireles, 2004: 13).

Nesse contexto, em contraposição às proposições de Leung (2022) e Rengger (1995, 1996), que sugerem a pertinência de se adotar uma concepção metafísica platônica para questionar os pressupostos pós-metafísicos subjacentes à teoria contemporânea de RI em sua “ontologia emprestada” da ciência social moderna, surge uma divergência em consonância com Kamal Pasha (2017). Pasha destaca uma aceitação tácita da secularidade como condição ontológica de diferenciação, evidenciada pelo amplo reconhecimento da ascendência do racismo científico e pelo deslocamento da religiosidade. Segundo Mustapha Kamal Pasha (2017b), a prática internacional evidencia cada vez mais a convergência entre religião e raça, destacando a dificuldade de separar ambas na explicação dos processos de diferenciação e exclusão. A ausência de um reconhecimento apropriado da dimensão religiosa nas críticas ao eurocentrismo, aliada à falta de uma apreciação suficiente da raça na teorização pós-secular, sugere que esses dois quadros analíticos podem permanecer distintos. Ao contrário, considerando a prevalência do platonismo metafísico no pensamento ocidental moderno/colonial e a sua relação

com a moral cristã, propõe-se, conforme sugerido por Deleuze (2015), uma “reversão do platonismo”<sup>77</sup>.

A reversão do platonismo, de acordo com Deleuze, se daria pela recusa ao apelo platônico à transcendência, representando a recusa do “primado de um original sobre a cópia, de um modelo sobre a imagem” (2015: 96). Essa recusa, aplicada tanto ao pensamento sobre o internacional quanto à disciplina das Relações Internacionais, tem como objetivo formular uma teoria imanente das Ideias, agora reconcebida a partir da perspectiva do simulacro<sup>78</sup>. Enquanto o modelo de identidade de uma semelhança ideal fundamenta a semelhança da cópia, a disparidade do simulacro se origina em um modelo de diferença, do qual a diferença internalizada do simulacro deriva seu poder. Por um platonismo invertido, Deleuze procura afirmar a própria diferença como um princípio “sub-representativo”, explicando assim a disparidade constitutiva do simulacro. Os simulacros, assim, exigem uma nova concepção de Ideias que seja imanente a eles, ao invés de transcendentais, baseada em um conceito de diferença pura, e não mais no de identidade (Smith, 2012: 16-17).

A questão central reside no modo como o simulacro expressa o acontecimento como constitutivo de cada coisa. Para Deleuze, os acontecimentos são processos que ocorrem em relações que antecedem os próprios termos, e a resultante relacional desses eventos é o que configura as entidades e os estados de coisas. Essa abordagem inverte o platonismo e a tradição ocidental clássica, que concebem a individuação a partir da participação em um gênero, espécie ou Ideia. Contrariamente, Deleuze e seus contemporâneos, inspirados por Nietzsche, entendem que a diferença, enquanto processo relacional, gera aquilo que empiricamente se manifestará como similar ou idêntico. Desse modo, critica-se a perspectiva de Kant ao falar do “decalque do empírico no transcendental”. Aqui, a

---

<sup>77</sup> A princípio, derrubar o platonismo parece implicar uma inversão da relação padrão que opõe a essência à aparência, o original à imagem, o sol da verdade às sombras da caverna. Porém, na interpretação de Deleuze, seria preciso ir atrás da motivação que levou Platão a distinguir entre essência e aparência em primeiro lugar. Com o conceito de Ideia, Platão inventou um tipo de transcendência que era capaz de ser exercida e situada dentro do campo da própria imanência. Imanente a algo transcendente, a uma idealidade.

<sup>78</sup> O simulacro desempenha um papel duplo na leitura que Deleuze faz do platonismo. Por um lado, ele afirma como Platão fracassou em sua tentativa de “fazer a diferença”, por outro, ele procura recuperar o projeto platônico através de uma nova perspectiva.

identidade é considerada como mera aparência, enquanto o devir é reconhecido como o ser. Isso contrasta com o platonismo, em que o ser é identificado com a identidade, enquanto o devir é entendido como mera aparência.

No platonismo invertido de Deleuze, a diferença entre a coisa e seu simulacro se dissolve, tornando-se indiscernível; eles se tornam, agora, indistintos: o Mesmo. Em suas palavras, “[a] diferença não está entre a coisa e os simulacros. Entre o modelo e as cópias. A coisa é o próprio simulacro; o simulacro é a forma superior, e o difícil para toda a coisa é atingir seu próprio simulacro” (Deleuze, 2015: 97). Nesse contexto, a diferença não reside mais na comparação entre as coisas e os simulacros; a semelhança entre eles é agora externalizada. A diferença passa a ser internalizada na própria natureza da coisa, que agora são reconhecidas como simulacros. Essa redefinição conceitual sublinha a transformação radical proposta por Deleuze, desviando-se da abordagem platônica tradicional. Se o conceito de Ideia com Platão era de uma qualidade pura, a Ideia imanente deleuziana deixa de ter essa qualidade, e passa a ser “a razão por trás das qualidades” (2015: 97).

A análise de Deleuze sobre o simulacro implica não apenas uma leitura do platonismo. Ao resumir esses contrastes entre a cópia e o simulacro, entre o platonismo convencional e sua inversão, Deleuze também aborda um dos problemas fundamentais do pensamento contemporâneo: a sua crítica ao primado da identidade e do mundo da representação.

O primado da identidade, seja qual for a maneira pela qual esta é concebida, define o mundo da representação. Mas o pensamento moderno nasce da falência da representação, assim como da perda das identidades e da descoberta de todas as forças que agem sob a representação do idêntico. O mundo moderno é o 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. Queremos pensar a diferença em si mesma e a relação do diferente com o diferente, independentemente das formas da representação que as conduzem ao Mesmo e as fazem passar pelo negativo (Deleuze, 2015: 13).

Como veremos mais adiante neste capítulo, após a publicação de *Diferença e Repetição* (2015), Deleuze, ao criar sua própria terminologia ontológica, junto a Guattari, substitui o conceito de simulacro pelos conceitos de *agenciamento* [*agencement* / *assemblage*] e *produção desejante*. O processo de individuação é então mais precisamente caracterizado como o processo de atualização. Dessa

forma, veremos como as coisas não mais “simulam” algo, mas sim “atualizam” Ideias imanentes que são intrinsecamente reais, embora virtualmente concebidas.

### 3.3. O *a-fundamento*: Deleuze, Kant e a teoria das ideias imanentes

A filosofia se confunde com a ontologia, mas a ontologia se confunde com a univocidade do ser. A univocidade do ser não significa que haja um só, e mesmo ser: ao contrário, os existentes são múltiplos e diferentes, sempre produzidos por uma síntese disjuntiva, eles próprios juntos e divergente  
Deleuze, *Lógica do Sentido*, 2015: 185.

Grande parte do trabalho de Deleuze antes de 1969 pode ser entendida como uma tentativa de lidar com a questão do estruturalismo. No ensaio de 1967 intitulado *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*, Deleuze apresenta a linguística, a partir de Ferdinand de Saussure, como a origem do movimento estruturalista<sup>79</sup>. Contudo, é crucial notar que Deleuze mantinha uma postura crítica em relação aos princípios centrais do estruturalismo. Sua crítica principal ao estruturalismo pode ser resumida na demanda de que, sempre que nos deparamos com uma entidade real representada, cujas relações aparentam ser determinadas estruturalmente, a tarefa filosófica consiste em fornecer uma narrativa *genética* que explique como essa entidade atual adquiriu sua estrutura específica. Em outras palavras, mesmo que possamos dizer que uma entidade encarna uma determinada estrutura, o propósito do relato genético de Deleuze é elucidar como essas estruturas se manifestam em termos concretos e atuais. Essa abordagem ressalta a importância que Deleuze atribuía à compreensão do processo evolutivo pelo qual as estruturas emergem e se materializam na realidade. Ao insistir na necessidade de um relato genético, Deleuze instiga uma análise mais profunda das condições e eventos que levam à encarnação das estruturas, fornecendo assim uma perspectiva mais abrangente e dinâmica do pensamento filosófico em relação ao estruturalismo.

Em *Diferença e Repetição* (2015), como vimos na seção anterior, Deleuze direciona sua atenção para a formulação de uma nova teoria das Ideias, concebendo-

---

<sup>79</sup> Tanto em *Diferença e Repetição* quanto em *Lógica do Sentido*, Deleuze se baseia no estruturalismo linguístico saussureano que era predominante em sua época, além das versões sociais, econômicas e psicanalíticas do estruturalismo populares entre figuras como Louis Althusser e Jacques Lacan.

as como imanentes e diferenciais. Este enfoque não apenas representa uma revisão do conceito original de Ideias proposto por Platão, mas também uma crítica à sua subsequente modificação feita por Hegel, para quem as ideias adquiriram dimensões tanto ontológicas quanto epistemológicas. Nessa seção, nos concentraremos na relação específica com a filosofia de Kant, uma vez que Deleuze procura primariamente associar sua teoria das Ideias à abordagem kantiana.

Existem duas razões fundamentais para essa abordagem por parte de Deleuze. A primeira reside na função propedêutica da crítica deleuziana à teoria das Ideias de Platão, que, em linhas gerais, serve como uma proposta para sua leitura da filosofia de Kant. Como destacado anteriormente, Deleuze sugere que Platão introduziu o conceito de Ideia como um critério de distinção ou “seleção” entre as coisas e seus simulacros. A crítica de Deleuze à Platão concentra-se na atribuição de um status *transcendente* às Ideias, defendendo, em contrapartida, que as Ideias devem ser *imanentes* e, conseqüentemente, *diferenciadas*.

O segundo motivo está relacionado ao fato de que, se Platão funcionou como um precursor de Kant com relação à teoria das Ideias, Hegel funcionará como um sucessor rival. Conforme argumenta Smith (2012), apesar da reputação de Deleuze como alguém “contra a dialética”, sua objeção se volta especificamente à concepção hegeliana da dialética. Deleuze, assim, ao invés de adotar a abordagem hegeliana baseada em contradição e negação, ele substitui esses elementos por um apelo à diferença e à afirmação<sup>80</sup>. Nesse sentido, a teoria diferencial e imanente de Deleuze sobre as Ideias, representada pelo próprio plano de imanência, pode ser entendida como um “rizoma” que reúne, mas não totaliza, as diversas vertentes do projeto filosófico do próprio autor (Smith, 2012).

Na *Crítica da Razão Pura*, Kant estabelece uma distinção entre três tipos de conceitos: os conceitos empíricos, as categorias a priori e as Ideias. Em *grosso*

---

<sup>80</sup> Segundo Smith (2012: 107), “o que se encontra na filosofia de Deleuze não é uma rejeição da dialética, mas sim um novo conceito de dialética que rompe com as concepções anteriores. (...) A dialética em geral, portanto, diz respeito à natureza dos problemas, e seu conceito muda com a noção da problemática que está associada a ela. (...) As dialéticas socrática e platônica têm sua origem em um tipo específico de problema ou forma de pergunta: a pergunta ‘O que é ...?’. O próprio Kant, por sua vez, definiria mais tarde as ideias dialéticas como ‘problemas sem solução’. Mas o que faltou nessas caracterizações anteriores da dialética, argumenta Deleuze, foi o caráter interno ou imanente do problema como tal”.

*modo*, os conceitos empíricos, como “branco” e “lírio”, fornecem conhecimento genuíno ao referir-se a objetos específicos da experiência. Por sua vez, as categorias são conceitos que não se limitam a objetos empíricos particulares, como mesas e rosas, mas aplicam-se a todos os objetos de experiência possível. Porém, o conceito de “Ideias” em Kant reflete uma influência platônica modificada. Uma Ideia, no sentido kantiano, seria o conceito de um objeto que transcende qualquer experiência possível. Por exemplo, ao falar de algo “puro” ou “absoluto”, estamos lidando com Ideias. Entretanto, Kant ressalta que, apesar de podermos conceber tais objetos, nunca poderemos conhecê-los. Isso se deve ao fato de que o conhecimento implica a aplicação de um conceito às intuições, algo que é impossível realizar com objetos pertencentes às Ideias (Smith, 2012: 108). Essa limitação epistemológica delineada por Kant destaca a barreira fundamental entre a capacidade de conceber ideias transcendentais e a incapacidade de conhecê-las empiricamente. Essa distinção essencial contribui para a elaboração da teoria kantiana do conhecimento, na qual a aplicação das categorias é crucial para a construção do entendimento, mas encontra seus limites quando se trata das Ideias que ultrapassam os confins da experiência possível.

A objetividade é explicada pela força do vínculo entre as categorias do entendimento e as formas a priori da experiência da intuição e deixa de existir no ponto em que um objeto escapa às condições de aparecimento de todos os objetos, ou seja, a espaço-temporalidade (Bergen, 2009: 7-8)<sup>81</sup>.

A observação de Véronique Bergen destaca o papel fundamental que Kant desempenhou ao estabelecer as condições de possibilidade do conhecimento como um “baluarte contra a ontologia”. Ao demandar a delimitação das zonas de validade do conhecimento a partir de suas condições de possibilidade, a direção transcendental de Kant, de acordo com Bergen, transformou o horizonte crítico em um obstáculo para qualquer empreendimento em direção ao Ser (Bergen, 2009: 7). Essa interpretação sugere que, ao enquadrar o conhecimento dentro de limites estritos estabelecidos pelas condições transcendentais, Kant pode ter inadvertidamente dificultado ou até mesmo bloqueado a exploração ontológica. Ao

---

<sup>81</sup> *Objectivity is accounted for on the strength of the bond between the categories of the understanding and the a priori forms of intuition experience and ceases to exist any longer at the point where an object escapes the conditions of appearance of all objects, that is, spatio-temporality.*

tornar o conhecimento dependente da aplicação das categorias a priori, que se referem apenas a objetos de experiência possível, a filosofia kantiana pode ser vista como restringindo o alcance do pensamento em direção ao Ser, à essência fundamental da realidade.

A análise de Kant sobre as Ideias da Razão destaca três grandes pontos cardeais da metafísica: a alma, o mundo e Deus. Segundo sua perspectiva, nenhum objeto pode verdadeiramente corresponder a essas Ideias, uma vez que elas ultrapassam qualquer experiência possível. A alma, o mundo e Deus, por sua natureza transcendental, permanecem além do alcance da percepção empírica. Ao construir conceitos dessas Ideias, como o conceito do mundo, Kant destaca que não podemos ter uma percepção direta ou intuição correspondente a esses conceitos. Assim, o mundo, por exemplo, não é um objeto de nossa experiência direta; em vez disso, conhecemos apenas a problemática da causalidade, uma série de relações causais que podemos estender indefinidamente. (Smith, 2012: 109).

Entretanto, apesar de reconhecer a importância da descoberta kantiana do transcendental, Deleuze argumenta que ainda não alcançamos uma concepção puramente imanente das Ideias. A crítica de Deleuze a Kant reside no fato de que Kant não levou a crítica até o seu termo final. Se em Kant o transcendental é concebido a partir da preservação da identidade como o fio condutor, Deleuze propõe que apenas um princípio de diferença pode verdadeiramente determinar o transcendental. A leitura de Deleuze da teoria das Ideias na *Crítica da Razão Pura* de Kant resulta em um programa autônomo. Essa posição representa uma ruptura significativa com a tradição filosófica estabelecida e destaca a busca de Deleuze por uma filosofia que vá além dos limites identitários, visando uma compreensão mais profunda e radical da imanência.

Em oposição ao truque de mágica e ao círculo vicioso que ele atribui à derivação kantiana do transcendental a partir das formas empíricas do sujeito que fundamenta o objeto, Deleuze propõe um campo transcendental puro, ele próprio animado por diferenças intensivas (Bergen, 2009: 8).<sup>82</sup>

---

<sup>82</sup> *In opposition to the conjuring trick and the vicious circle that he attributes to the Kantian derivation of the transcendental from the empirical forms of the subject grounding the object, Deleuze posits a pure transcendental field, itself animated by intensive differences.*

O objetivo de Deleuze é avançar em direção ao desenvolvimento de uma teoria puramente imanente das Ideias. Em contraste com as Ideias kantianas, que são concebidas como unificadoras, totalizantes e condicionantes, exercendo uma função transcendente ao submeter a multiplicidade à identidade, Deleuze propõe uma abordagem diferente. Ele busca transformar as Ideias em multiplicidade, diferenciais e genéticas, tornando-as imanentes ao invés de transcendentais. Enquanto para Kant, as Ideias e o sujeito (unidade originária da apercepção), os conceitos puros de entendimento, representam uma identidade superior pressuposta como condição crítica para a concepção dos fenômenos, Deleuze desafia essa visão ao considerar a identidade como um fator meramente empírico. Nessa perspectiva, Deleuze sugere que o transcendental kantiano é, na verdade, um “decalque do empírico no transcendental”. Ele busca desvincular as Ideias da função totalizadora e unificadora, propondo uma compreensão que as torna imanentes, intrinsecamente ligadas à multiplicidade, à diferença e à gênese (Veiga, 2023; Smith, 2012).

No nível do transcendental, a filosofia kantiana haveria elevado este princípio a um novo estatuto: as categorias operariam uma unificação do múltiplo sobre a forma da identidade, o que, para Deleuze, consiste justamente no decalque do transcendental sobre o empírico. Se o empírico é da ordem da identidade e da reconhecimento, as categorias e a unidade originária da apercepção, por sua vez, nada mais fariam do que reproduzir este primado identitário no nível transcendental (Veiga, 2023: 593-594).

O projeto crítico de Deleuze, ao identificar a manutenção da identidade como um horizonte limitador, propõe a aposta inversa, isto é, começar a crítica pela *diferença*. Deleuze argumenta que Kant, apesar de buscar uma crítica do pensamento dogmático, ainda manteve a *imagem* da “reconhecimento como princípio, a identidade como fim” (Veiga, 2023: 594). Essa crítica indica que Kant, de certa forma, preservou a estrutura que ele mesmo procurava questionar, por isso a proposta deleuziana é de inverter o movimento kantiano. Ao invés de pensar a determinação dos fenômenos a partir de um movimento sintético de unificação centrado na identidade, Deleuze sugere que consideremos esse processo a partir de um movimento imanente à diferença. Essa inversão representa uma mudança fundamental na abordagem filosófica, afastando-se da ênfase kantiana na identidade como princípio organizador. A análise de Bergen destaca que, “no fracasso da concordância ôntica e na síntese disjuntiva dos seres, Deleuze encontra

o outro lado de uma possível harmonia no nível ontológico” (2009: 8). Deleuze propõe, assim, que sigamos a diferença até o limite do nosso próprio pensamento. Essa persistência na questão ontológica permeia toda a obra de Deleuze, marcando a “definição do plano de consistência como aquilo que deveria ser pensado e, no entanto, não pode ser pensado” (Bergen, 2009: 21), pois desafia os limites do pensamento. A definição da Ideia em *Diferença e Repetição* (2018a) traz consigo o “surgimento de um problema ontológico e de um não-pensado, que é ao mesmo tempo a coisa mais íntima do pensamento e também seu exterior absoluto” (Bergen, 2009: 21).

Nesse contexto, Deleuze busca estabelecer uma teoria puramente imanente das Ideias, abrindo espaço para a reflexão sobre o não-pensado que desafia as fronteiras do pensamento tradicional. Deleuze, ao confrontar a incapacidade da identidade em proporcionar a generalidade necessária para a operação do fundamento, propõe uma abordagem radical: *pensar a insuficiência em si mesma como fundamento*, um *a-fundamento* (Deleuze, 2015). Essa perspectiva sugere que, ao invés de buscar um fundamento que efetivamente funda, reconhece-se a própria insuficiência como o princípio básico.

Dessa forma, a diferença, ao permanecer inatingível pela redução à essência, substância ou conceito, assume o papel tradicional do fundamento. Como sugere Veiga (2023: 596) “o conceito de diferença não pode esgotar o ser da diferença, dado que ela é, por si mesma, excessiva em relação a toda identidade, mesmo a do conceito de diferença”. Essa abordagem defende, assim, a ideia de que a diferença é intrinsecamente ligada à imanência, não podendo ser totalmente capturada ou esgotada por nenhum conceito ou categoria. Essa nova imagem do pensamento de Deleuze, situada sob o signo da imanência, seria uma resposta à “intrusão de um exterior que, apesar da crise da relação intencional no nível ôntico, é inserido no Ser” (Bergen, 2009: 9). Essa resposta implica em aceitar a diferença como fundamento e reconhecer que o Ser não pode ser completamente contido dentro dos limites da identidade ou de qualquer conceito determinado. É uma afirmação da imanência como um princípio orientador que transcende as noções tradicionais de identidade e exterioridade.

As diferenças intensivas e variações sensíveis afetam a forma como Deleuze nomeia as categorias do Ser – duração, evento, univocidade, plano de imanência, virtual, vida – e indicam que o Ser permanece como o impensado, obrigando o pensamento a se converter no que é pensável (Bergen, 2009). Nesse sentido, podemos dizer que a filosofia da diferença de Deleuze deve ser entendida como especulativa, pois vai *além do cognoscível, no domínio do pensável*. É uma abertura por meio de arrombamentos, ou mesmo por delírios, que instaura um novo campo de experiência.

Veiga (2023: 590-591) destaca que, segundo Deleuze, “a diferença não pode ser conhecida, mas apenas pensada e mesmo no pensamento ela jamais se deixa apreender de forma translúcida e imediata”. O conceito de diferença em Deleuze se distancia da matriz kantiana, estabelecendo uma distinção entre o pensável e o cognoscível. Deleuze posiciona a diferença no lugar das Ideias especulativas de Kant, revertendo a crítica em um movimento que parte do pensável para o cognoscível. Nessa perspectiva, a diferença passa a ser entendida como transcendental, ocupando o lugar do sujeito na filosofia kantiana como condição da manifestação dos fenômenos. Portanto, se o estruturalismo é tradicionalmente concebido como a busca por padrões regulares e fixos de relações em um determinado campo, Deleuze, ao longo de *Diferença e Repetição e Lógica do Sentido*, busca desenvolver uma forma de estruturalismo dinâmico que introduza novidade e contingência, permitindo explicar sua própria gênese.

Nessa articulação do estruturalismo, Deleuze afirma que: “[a] estrutura é verdadeiramente uma máquina de produção de sentido incorporal” (2015: 74). Essa abordagem revela a ênfase de Deleuze na dinâmica da diferença como um princípio fundamental que não pode ser plenamente apreendido de maneira transparente, mas que é vital para a compreensão da gênese e da produção de sentido. A noção de diferença como transcendental implica uma reconfiguração do papel da diferença no pensamento filosófico, transcendendo os limites tradicionais da cognição e introduzindo uma dimensão mais ampla e fluida na busca pela compreensão da realidade.

### 3.4. Deleuze e a questão da ontologia: uma ontologia do sentido

É preciso que cada ponto de vista seja ele mesmo a coisa ou que a coisa pertença ao ponto de vista. É preciso, pois, que a coisa nada seja de idêntico, mas que seja esquartejada numa diferença em que se desvanece tanto a identidade do objeto visto quanto a do sujeito que vê.  
Gilles Deleuze, *Diferença e Repetição*, 2018a: 63.

Na análise sobre a filosofia deleuziana até o momento, observamos como seu pensamento vai em direção ao problema da diferença. Em contraste com a tradição filosófica, a abordagem de Deleuze não resume a diferença em relação à identidade, entendendo a diferença não como algo degradado ou corrompido, mas em si mesma. O pensamento deleuziano estabelece um confronto significativo contra a tradição filosófica do pensamento ocidental, particularmente no que refere ao problema da relação entre o Uno e o Múltiplo. Deleuze desafia essa hierarquia estabelecida em relação à visão tradicional que atribui uma superioridade da transcendência contra a imanência, como exemplificado na dialética, referente à superação dos contrários em uma unidade totalizante, que teoriza sobre o que está além do campo da experiência, utilizando termos como Uno, Deus, Sujeito, Ego, Outridade, etc.

Uma interpretação conhecida sobre o pensamento de Deleuze é a tese proposta por François Zourabichvili (2016) de que não haveria uma “ontologia de Deleuze”, nem no sentido do discurso metafísico sobre o que seria a realidade em última instância, ou no sentido de um primado do ser sobre o conhecimento. Zourabichvili argumenta que a filosofia de Deleuze se orienta pela “extinção do nome ‘ser’ e, portanto, da ontologia” (2016: 27). Essa interpretação levanta uma questão crucial para qualquer leitor de Deleuze: como esse pensador pode conciliar dois modos aparentemente incompatíveis de abordagem, o transcendental e o ontológico? Entretanto, apesar de pertinente, nos parece que a visão de Zourabichvili associa Deleuze a uma rejeição da metafísica e da ontologia, definindo-o como uma ruptura central com a temática ontológica. Inversamente, compartilhamos da posição de Bergen (2009) ao sugerir que não há conflito ou tensão irreconciliável entre esses dois modos “incompatíveis”. O argumento de

Zourabichvili parece procurar associar Deleuze a uma rejeição da metafísica e da ontologia como prova de um afastamento central em relação à temática ontológica. Contudo, conforme sugerido por Veiga (2023) e em consonância com Bergen (2009), é possível interpretar a abordagem de Deleuze de uma maneira que se evite a dicotomia artificial entre transcendental e ontológico:

Deleuze se posiciona contra a metafísica e contra a ontologia, mas não contra *ontologia por si mesma, e sim contra a ontologia como inscrita na tradição filosófica*. Deleuze critica o conteúdo antes do que a forma, certas “ontologias” antes do que a ontologia. Identificar ser e devir, ser e diferença, é o movimento de criação de uma nova ontologia que não cai naquilo que, ao longo do século passado, foi colocado contra a sua possibilidade e desejabilidade (Veiga, 2023: 605, grifo do autor).

Por isso que em Deleuze não temos uma dualidade dos mundos. A aproximação feita ao campo transcendental da experiência serve para compreender o “Ser como Evento” (Bergen, 2009). A abordagem deleuziana não se presta a definir “o que é a realidade em última instância”, como coloca Zourabichvili, mas, sim a oferecer um *modelo especulativo de descrição geral da realidade* (Veiga, 2023). Tal aparente contradição entre o transcendental e o ontológico, se resolve no âmbito de um pensamento de uma ontologia especulativa. Para Deleuze, o limite deixa de ser uma fronteira intransponível para se transformar em um limiar constantemente sujeito a ser transcendido, liberando-se em prol de uma variação contínua que o torce para além de si mesmo. Nesse sentido, como salienta Véronique Bergen:

Deleuze liga as linhas de fuga kantianas (forma pura do tempo e sublime) a traços extraídos de Spinoza e Nietzsche (enxertar o pensamento no ser unívoco e na ontologia do devir, um sendo fecundado pelo outro). Nesse quadro de aliança paradoxal, outra imagem do pensamento - e, portanto, do Ser - encontra sua consistência: ela aloja o pensamento exatamente onde o acordo fenomenológico do sujeito e do objeto se rompe, permitindo que o poder seja instalado nas profundezas do ser. Ao ser reduzido à passividade, graças à intrusão de um paradoxo, o pensamento é sempre capaz de elevar seus limites e vir a residir nas profundezas do ser (Bergen, 2009: 11)<sup>83</sup>

---

<sup>83</sup> *Deleuze links Kantian lines of flight (pure form of time and sublime) to traits drawn from Spinoza and Nietzsche (grafting thought onto the univocal being and ontology of becoming, the one being fecundated by the other). In this frame of paradoxical alliance another image of thought-and therefore of Being-finds its consistency: it lodges thought precisely where the phenomenological agreement of the subject and the object becomes unhinged, enabling power to be installed in the depths of being. With being reduced to passivity, thanks to the intrusion of a paradox, thought is always capable of lifting its limits and coming to reside in the depths of being.*

Deleuze desafia as convenções ao abordar a diferença não apenas a partir da perspectiva da transcendência, mas ao teorizar a transcendência dentro do imanente. Isso estabelece uma ontologia tecida em torno da univocidade e da imanência. Ao colocar a transcendência dentro da imanência, Deleuze proclama o esgotamento da transcendência metafísica, abrindo espaço para a possibilidade de repensar a metafísica a partir da perspectiva da imanência. Logo, enquanto na metafísica da transcendência a diferença estava subordinada à identidade, agora, a metafísica passa a ser reconsiderada sob a perspectiva da imanência, o que se abre para uma nova abordagem da diferença.

Nos livros *Lógica do Sentido e Diferença e Repetição*, Deleuze expõe a tese da univocidade do ser, baseando-se nela para sustentar que a diferença é intrinsecamente o próprio ser. Essa perspectiva conduz a uma leitura sobre a ontologia de Deleuze associada a uma *ontologia da diferença*, na qual a diferença é considerada como o alicerce fundacional, enquanto a identidade e as categorias do ser tradicionalmente vinculadas a ela emergem como decorrências inerentes da própria diferença. Porém, é válido questionar a aplicação desse rótulo, pois ele poderia ser considerado excessivamente genérico. Outros pensadores contemporâneos de Deleuze, como Heidegger, Lacan, Derrida, Lyotard e até mesmo Foucault, mesmo que não necessariamente da *ontologia da diferença*, estes autores podem ser colocados como pensadores da *filosofia da diferença*. Isso levanta a possibilidade de uma leitura alternativa sobre a ontologia de Deleuze. Gostaríamos, assim, de suscitar que a ontologia deleuziana não seria apenas uma ontologia da diferença, mas poderia ser concebida enquanto uma *ontologia do sentido*. A ênfase recai não apenas na diferença como entidade primordial, mas também na dinâmica do sentido que permeia a multiplicidade das diferenças.

Em 1954, em um dos seus primeiros textos publicados, uma resenha de *Lógica e existência*, escrita por seu professor hegeliano Jean Hyppolite, Deleuze afirma que a investigação de Hyppolite sobre o pensamento de Hegel se baseia em um ponto crucial: “[a] filosofia deve ser ontologia, não pode ser outra coisa; mas não há ontologia da essência, só há ontologia do sentido” (2006: 23)<sup>84</sup>. Essa ênfase

---

<sup>84</sup> Essa declaração acaba por ecoar ao longo dos escritos posteriores de Deleuze, evidenciando sua convicção de que a filosofia deve se configurar como uma ontologia do sentido. Essa perspectiva

na ontologia do sentido, em contraposição a uma ontologia da essência, sugere uma abordagem que prioriza não apenas a substância e a identidade, mas a dinâmica e a multiplicidade que caracterizam o sentido. Para Deleuze, o termo “sentido” possui uma significância muito mais ampla do que “significação”. Ao distinguir entre sentido e significação, Deleuze busca explorar as condições efetivas de uma gênese intrínseca ao sentido. Nosso intuito é destacar como que, para compreender o perspectivismo da ontologia deleuziana, é essencial reconhecer que a sua ontologia do sentido (*sens*) se opõe a uma ontologia essencialista (*essence*).

O pensamento tradicional ocidental frequentemente associa a essência à definição pelos atributos fundamentais de uma substância que se mantém ao longo do tempo, manifestando-se em diversas formas ou aparências. Essa abordagem, ligada à transcendência da identidade, interpreta a diferença como uma relação com algo de fora, uma diferença exterior que define o ser. Esse conceito é especialmente evidente na filosofia platônica, onde essa relação exterior assume a forma de finalidade transmitida pelas Ideias, resultando em uma hierarquia das Ideias. Essa perspectiva se enquadra no que podemos entender como uma ontologia de essência, ou seja, uma ontologia da identidade. Como vimos a partir da questão do simulacro, nessa ontologia de essência, o ser permanece estático e distintivo em relação ao devir, aos eventos e às aparências mutáveis. No entanto, a ontologia do sentido, ao contrário, não postula o ser das aparências em oposição ao das essências. Em vez disso, ela questiona a distinção rígida entre essência e aparência, sugerindo que a aparência não pressupõe uma essência oculta por trás dela. Ao invés disso, a aparência é considerada como uma expressão genuína do sentido, rejeitando a necessidade de uma essência subjacente (Widder, 2012).

Uma ontologia do sentido, por sua vez, rejeita conceder a essa divisão qualquer estatuto fundacional. Em seu lugar, essa ontologia sustenta que as aparências apenas apresentam a ilusão de essências ocultas, quando, de fato, não há nada escondido. Isso não implica que apenas a aparência permanece ou tem existência, tampouco significa que a noção de essência seja totalmente invalidada.

---

está intrinsecamente ligada aos conceitos fundamentais de univocidade, diferença e vitalismo, que têm sido foco de diversas interpretações sobre seu pensamento. David Lapoujade destaca que o texto sobre Hyppolite é o primeiro no qual Deleuze formula explicitamente a hipótese de uma “ontologia da pura diferença” (2006: 23).

Em vez disso, trata-se agora do sentido predominante, entre muitos possíveis, que uma coisa pode expressar, sendo essa predominância que precisamos entender enquanto uma *função do poder*. Ao contrário da ontologia da essência, que favorece um determinado sujeito transcendental-objeto específico, a ontologia do sentido não separa o discurso do objeto do discurso. Nesse contexto, não há um sujeito reflexivo de um lado e um objeto dado do outro. A essência, a aparência e a identidade, entre outras categorias, não aparecem como formas apropriadas apenas para o observador humano, conhecedor e ator no mundo. Em vez disso, surge uma ontologia em que discurso e objeto do discurso estão entrelaçados (Widder, 2012).

Na ontologia do sentido, a diferença é abordada de maneira distinta. Ela não é concebida como a oposição de contrários, como proposto por Hegel ao entender a diferença como uma relação exterior (Negru, 2013). Pelo contrário, uma ontologia do sentido recusa essa divisão porque ela se concentra na diferença constitutiva e excessiva que gera e entrelaça diferentes manifestações. Dessa forma, a diferença não é mais encarada como uma contradição que afeta todas as coisas, mas como um princípio dinâmico que permeia e conecta as multiplicidades.

Deleuze, assim, posiciona-se contra uma ontologia essencialista, argumentando que o ser não se resume nem à essência nem à aparência, mas sim ao sentido. Em contraposição ao conceito de diferença como exterioridade, Deleuze discorda ao adotar a perspectiva da diferença como diferença interna, conforme teorizada por Bergson. A diferença deixa de ser percebida como a contradição externa entre coisas ou qualidades opostas. Em vez disso, ela é compreendida como o resultado da dinâmica interna do ser. Essa abordagem não se concentra na diferença entre pontos distintos, mas sim numa diferença intrínseca ao próprio ponto singular. Essa diferença não se contenta com as conformações empíricas e fenomenológicas de seus objetos de estudo. Ao invés disso, a abordagem vai além das distinções tradicionais entre sujeito e objeto, pois não há uma formação rígida de sujeito e objeto.

O sentido, para Deleuze, não se limita àquilo que é expresso por meio da aparência do mundo, nem à maneira como essa aparência parece esconder outro mundo essencial. Essa abordagem contrasta com a proposta da “fenomenologia” como a ciência dos fenômenos ou aparências. Na *Fenomenologia do Espírito*,

Hegel inicia com uma análise dialética das aparências tal como são percebidas por uma consciência individual. Ele examina essas aparências para determinar as condições que conferem verdade a elas. Segundo a perspectiva hegeliana, para que um objeto seja o que é, ele deve negar outros objetos por não ser esses outros, o que torna sua identidade dependente dos demais. Nesse contexto dialético, a oposição implica a síntese em uma identidade superior.

Hegel mostra que a condição para a verdade de uma experiência imediata é que as coisas que aparecem para a consciência sejam percebidas como objetos cujas identidades são constituídas por uma dinâmica de forças de relações negativas e recíprocas, com o sujeito consciente sendo absorvido por essas relações. Por outro lado, a rede de relações de força revelada por essa progressão dialética, ao fornecer o elo mediador para essas aparências e constituir as identidades do sujeito e do objeto, permite que a experiência “faça sentido”(Widder, 2012: 37).

O fundamento da ontologia do sentido de Deleuze repousa na concepção de que as aparências engendram a ilusão de uma essência subjacente, quando, na realidade, nada além da diferença está presente. As relações de força que sustentam o sentido dessas diferenças não são explicitamente perceptíveis na experiência sensorial direta. Como aponta Widder (2012: 37), essas relações de força são “pressupostas pelas identidades e diferenças vivenciadas como a condição imanente de seu significado”. Portanto, é preciso explorar o domínio ontológico mais profundo: o que é o sentido enquanto acontecimento? Como ele é constituído? Do que ele é feito? Explorar o sentido como acontecimento na ontologia de Deleuze implica ir além da superfície perceptível das coisas e adentrar o âmago da multiplicidade, da variação e da diferença que constituem a tessitura do ser. É um convite para compreender o sentido não como uma realidade estática e fixa, mas como um fenômeno em constante processo, moldado pelas dinâmicas internas e pelas relações de força que permeiam o tecido do real.

Deleuze identifica esse substrato ontológico como o virtual, uma rede imanente de relações que constitui o sentido da experiência real. Esse virtual consiste em uma multiplicidade de relações que ele descreve como “moleculares”. É importante ressaltar que essas relações não são dialéticas ou opositivas; ao contrário, são disjuntivas, revelando um excesso imanente. São relações virtuais que conectam diferenças heterogêneas por meio de uma “diferença em si” ou um diferenciador. O termo Outridade entra em cena como uma força não representável,

mas funcional, que atua como um condutor pelo qual as diferenças ressoam (Widder, 2012). Essa Outridade serve, assim, como um princípio que reúne as diferenças e as mantém conectadas, criando uma multiplicidade de relações. É por meio da Outridade que as diferenças mantêm sua autonomia e singularidade, contribuindo para a constituição do sentido como uma rede complexa e dinâmica de relações imanentes.

Em Deleuze, a distinção entre o virtual e o atual desempenha um papel central em toda a sua filosofia da diferença. Para Deleuze, o virtual não se opõe ao real, mas sim ao atual, ao possível. Basicamente, o virtual e o atual referem-se ao mesmo ente – sujeito ou objeto –, mas sob pontos de vista distintos, sem comprometer a sua unidade. O virtual é o processo de individuação, enquanto o atual é o indivíduo formado por esse processo, e os dois coexistem de maneira inseparável. Embora muitas vezes se inicie a reflexão sobre a oposição entre o real e o virtual, Deleuze propõe que esse antagonismo é um engano. Como aponta Lévy (2011: 15), na linguagem cotidiana, a palavra “virtual” é frequentemente empregada para significar a simples ausência de existência, enquanto a “realidade” é associada à efetuação tangível do material.

No pensamento de Deleuze, o virtual possui uma condição intrínseca que o leva a se atualizar, mesmo que não alcance uma concretização efetiva ou formal. Em termos filosóficos, o virtual não se contrapõe ao real, mas sim ao atual, como Lévy (2011: 15) destaca que virtualidade e atualidade são duas metades do mesmo objeto; por um lado processo genético virtual (condição transcendental imanente) por outro o resultado atual deste projeto em um ente assinalável. Em *Diferença e Repetição*, Deleuze (2018a: 276) afirma que “o virtual possui uma plena realidade como virtual”. Segundo Lévy (2011: 15), se o possível é estático e constituído, o virtual seria “o complexo problemático, o nó de tendências ou de forças que acompanha uma situação, um acontecimento, um objeto ou uma entidade qualquer, e que chama um processo de resolução: a atualização”. Portanto, a atualização seria a solução de um problema, sendo a “criação, invenção de uma forma a partir de uma configuração dinâmica de forças e de finalidades”. Ela é uma “produção de qualidades novas, uma transformação das ideias, um verdadeiro devir que alimenta

de volta o virtual” (Lévy 2011: 16-17)<sup>85</sup>. Esse entendimento enfatiza a natureza dinâmica e processual do virtual, que não é meramente potencial, mas ativo na medida em que se atualiza, constantemente transformando-se e gerando novas possibilidades.

Nesse contexto, o real e o virtual estão relacionados por meio de um processo de atualização, uma síntese disjuntiva onde os dois domínios da diferença nunca correspondem ou se assemelham um ao outro. Em *Lógica do sentido* (2015), Deleuze atribui ao sentido uma *capacidade sintética* definitiva ao descrevê-lo como uma superfície que separa e constitui domínios. Essa abordagem contrasta com uma filosofia essencialista que necessariamente separa e coloca em oposição. O sentido, entretanto, excede esses domínios e articula a diferença entre eles.

Mas, já que o sentido não é nunca apenas um dos dois termos de uma dualidade que opõe as coisas e as proposições, os substantivos e os verbos, as designações e as expressões, já que é também a fronteira, o corte ou a articulação da diferença entre os dois, já que dispõe de uma impenetrabilidade que lhe é própria e na qual se reflete, ele deve se desenvolver numa nova série de paradoxos, desta vez interiores (Deleuze, 2015: 31).

Natham Widder corrobora à essa visão do sentido em Deleuze como um *conceito sintético*. Ele destaca que o sentido “constitui e reúne domínios que as filosofias essencialistas mantêm em oposição, como o material e o conceitual, o particular e o universal, o externo e o interno” (2012: 23). O sentido, portanto, é comparado à tensão superficial na superfície do oceano, comportando-se como uma membrana elástica que separa a água e o ar. Essa caracterização sugere uma síntese disjuntiva que ocorre sobre diferenças unidas numa dobra, de modo que não se opõem, diferentemente de uma síntese conjuntiva, que seria uma conclusão ou assimilação. Dessa forma, uma ontologia do sentido propõe que o ser não seja nem diferente nem anterior à sua expressão, nem limitado à expressão humana<sup>86</sup>.

---

<sup>85</sup> Segundo Veiga (2020: 204), “o virtual, então, se ainda se encarna ao seu modo na sua atualização, se constitui apenas nesse mesmo movimento, não preexistindo ao que se atualiza, seja como uma forma determinada idêntica a si mesma, seja como uma forma transcendente moldando a matéria”. Entretanto, apesar de Deleuze aparentar ter uma espécie de elogio do virtual, de fato, não seria possível distinguir ontologicamente virtual e atual; por isso é importante destacar que a distinção é apenas heurística.

<sup>86</sup> Deleuze, ao abordar essa ideia, retoma a ideia de substância infinita de Spinoza, que se expressa por meio de infinitos atributos. Para Spinoza, a substância mantém-se imanente a seus atributos e modos, onde seguem-se infinitas coisas em caminhos infinitos. Por esse “sentido”, entende-se como a substância é imanente e unívoca, donde seu sentido expressa uma única voz através de seus devires engendrados. Daí temos a noção de Deus para Spinoza. Deus é assim entendido enquanto uma

Na ontologia do sentido de Deleuze, a ênfase recai sobre uma diferença excessiva e constitutiva, expressa por uma Outridade que engendra e entrelaça diferenças e identidades empíricas. Ao contrário da abordagem hegeliana fenomenológica, no sentido deleuziano a diferença produz a identidade e as oposições empíricas entre identidades. A diferença maior para Hegel é que este processo, para Deleuze, não tem fim, é uma dialética sem síntese, um Hegel sem Absoluto. O sentido não constitui uma síntese de conexão ou conjunção, mas sim de disjunção. Isso significa que o sentido corresponde à dobra das diferenças de modo que elas não sejam simplesmente correspondentes ou contrapostas umas às outras. Esses processos constituem o ser enquanto uma multiplicidade dinâmica e estabelece a direção de seus múltiplos e dispersos devires, as suas diferenças.

A diferença é entendida como constitutiva, e o que ela constitui é a identidade. É o processo de diferenciação que atualiza o virtual em linhas divergentes, criando a multiplicidade de seres vivos e não vivos no mundo. A diferenciação é uma força imanente que não provém de um objeto externo, mas é a ação que produz linhas de atualização dentro da mesma totalidade que é a vida. Essa é a mudança do entendimento do ser, que passa de uma concepção de unidade para uma visão de multiplicidade. A multiplicidade é concebida como algo livre de qualquer organização que a conduza a formar uma totalidade predefinida. Nesse sentido, concordamos com Bergen quando ela afirma que “não há nenhuma disjunção entre a ontologia e os devires porque a fibra do devir é feita de um fio virtual e de um fio atual, e não há razão para substituir essa dualidade” (2009: 21)<sup>87</sup>. Aqui, a dualidade entre o virtual e o atual é considerada fundamental para a compreensão dos processos de diferenciação e multiplicidade na ontologia deleuziana.

Disso temos a distinção entre *diferença e diversidade*. Para Deleuze, enquanto a diversidade corresponde aos fenômenos empíricos, a diferença em si mesma, em contrapartida, é mais profunda. Esta última não corresponde aos entes diversos em sua figuração empírica e atual, mas sim a condição subjacente à própria

---

imanente energia viva (*natura naturans*), enquanto o mundo é dele disposto (*natura naturata*). Sendo que este mundo muda constantemente, apesar de jamais estar separado ou possa ser separado de sua fonte de energia.

<sup>87</sup> *There is no disjunction at all between ontology and becomings because the fiber of becoming is made of a virtual thread and of an actual thread and there is no reason to substitute for this duality.*

individualização dos fenômenos. Por essa razão, a diferença não é objeto de manifestação empírica. De acordo com Deleuze, “[a] diferença não é o diverso. O diverso é dado. Mas a diferença é aquilo pelo qual o dado é dado. É aquilo pelo qual o dado é dado como diverso” (Deleuze, 2018a: 297). Deleuze, dessa forma, nos apresenta a ideia de uma Outridade imanente que dobra as diferenças de tal forma que, embora a oposição possa delinear sua identidade, ela não pode expressar totalmente seu sentido. Dessa forma, como nos aponta Veiga:

(...) a ontologia da diferença de Deleuze não pode ser nada senão especulativa. A diferença não pode ser conhecida, mas pode ser pensada. E, mesmo que ainda possa ser pensada, nenhum pensamento pode capturá-la de forma última, de uma vez por todas. Não só, por um lado, porque o pensamento sempre recai na identidade de um modo ou de outro, como também, por outro lado, a própria diferença não para de diferir, de modo que a sua captura definitiva em um conceito qualquer é impossível (2023: 606).

Ao teorizar a diferença como diferença interna, não apenas se implica uma crítica aos conceitos anteriores que subordinavam a diferença à identidade, mas também se sugere uma reconstrução da metafísica com base em outros princípios. Deste modo, a diferença é utilizada contra a metafísica da identidade com a intenção de dar continuidade ao discurso metafísico a partir da perspectiva da multiplicidade do ser. Podemos compreender, portanto, a ontologia deleuziana como uma ontologia do sentido na qual uma força imanente, denominada “diferença em si”, gera sínteses disjuntivas virtuais e reais da diferença, estruturadas pela repetição, mas que se desdobram por meio dela. Deleuze e Guattari (2011a) chamam essas redes de diferença como “multiplicidades” ou “rizomas”, conceitos que serão explorados posteriormente. Essas multiplicidades não se reduzem a nenhuma forma de unidade, o que lhes permite exceder a oposição dialética entre o Uno e o Múltiplo. O sentido, assim, funciona como um limite, uma fronteira entre as palavras e as coisas, permitindo que ambas se relacionem sem reduzir essa relação a um isomorfismo ou representação.

Podemos entender, então, que o sentido é a estrutura virtual que condiciona a gênese dinâmica. Esse pensamento rizomático se propaga por meio de alianças, transformações, vínculos transversais e heterogêneses. Essa abordagem nos permite desalojar o pensamento arborescente, adquirido por meio da filiação e da imagem dogmática do pensamento indexado ao Ser tomado como fundamento. O rizoma

representa uma lógica conectiva, juntamente com uma síntese disjuntiva, a serviço de uma ontologia da imanência, e não como uma ferramenta destinada à extinção de todo o continente ontológico antecessor. A partir desse ponto, agora, podemos nos debruçar sobre a lógica da multiplicidade dos fluxos.

### **3.5. Uma teoria generalizada dos fluxos e o método microsociológico**

A ontologia do sentido, quando adotada como abordagem paradigmática na teoria social, oferece uma lente analítica profunda para entender a produção, reprodução e transformação dos grupos sociais. Este enfoque implica uma compreensão distinta das relações teóricas e exige uma leitura cuidadosa da complexa rede de interlocuções. Ao interpretarmos essas relações como portadoras dos elementos fundamentais para a estruturação de uma forma singular de descrever o social, sua dinâmica e suas configurações, deparamo-nos com o desafio inicial de conceber o campo social como múltiplo e heterogêneo. Nesse contexto, a afirmação da multiplicidade e da diferença implica na postulação de um campo social que transcende os ordenamentos sociais e subjetivos que nele são produzidos, reproduzidos e transformados. Isso significa que, diante de uma multiplicidade social concebida como um campo de forças, exige-se uma abordagem que seja microsociológica. É necessário adotar um método que se envolva teoricamente na produção de uma nova descrição dos processos e estruturas sociais em diferentes escalas, a começar pela relação infinitesimal de forças que moldam o campo social. É dessa forma que uma ontologia do sentido oferece uma ferramenta conceitual para explorar as dinâmicas sociais em profundidade, reconhecendo a complexidade inerente às interações humanas, ultrapassando uma dualidade agente-estrutura uma vez que nesta compreensão não há oposição entre o social e o individual.

Tonkonoff (2017) propõe o conceito de “paradigma da diferença infinitesimal” como uma resposta ao desafio de compreender o social como um “campo infinito de diferenças infinitesimais e diferentes”. Em sua visão, o social é concebido como um “campo composto por fluxos de crenças e desejos nos quais os indivíduos, os grupos sociais e os sistemas sociais são produzidos, reproduzidos,

transformados e, por fim, dissolvidos” (2017: 5)<sup>88</sup>. Essa perspectiva implica em uma descentralização dos pontos de vista tradicionais, redefinindo os fundamentos conceituais das ciências humanas e sociais, começando pelos conceitos de indivíduo e sociedade.

Uma abordagem infinitesimal e infinitista desafia a compreensões sociais convencional pois sugere a ideia de que tanto os indivíduos quanto os grupos são feitos de *linhas, fluxos e devires* montados *maquinicamente*. Ao explorarmos a ontologia da diferença em Deleuze, especificamente através de sua esquizoanálise ou micropolítica, veremos como sua abordagem implica, intrinsecamente, uma ontologia social. Nota-se, portanto, como a contribuição de Deleuze para a própria teoria social reside na reconfiguração dos pressupostos fundamentais, destacando a fluidez e a multiplicidade como elementos centrais na compreensão do social, e propondo uma abordagem que transcende as fronteiras tradicionais da sociologia.

No olhar deleuziano, a análise da constituição de cada indivíduo ou grupo revela uma complexidade intrigante. De acordo com sua visão, descobrimos que somos compostos por uma infinidade de linhas entrelaçadas, cada uma delas representando uma natureza bastante diversa. Nesse contexto, podemos conceber a experiência humana como uma geografia intrincada, onde as linhas representam não apenas a diversidade, mas também a interconexão dinâmica entre os elementos que compõem nossa identidade e a relação com os outros. Trata-se de uma compreensão do ser humano e dos grupos sociais como territórios em constante transformação, onde a topografia da experiência é moldada por uma multiplicidade de fatores.

[T]ento explicar que as coisas, as pessoas, são compostas de linhas bastante diversas, e que elas não sabem, necessariamente, sobre qual linha delas mesmas elas estão, nem onde fazer passar a linha que estão traçando: em suma, há toda uma geografia nas pessoas, com linhas duras, linhas flexíveis, linhas de fuga etc (Deleuze e Parnet, 1977: 16-17)<sup>89</sup>.

De acordo com a proposta de Deleuze, a vida dos indivíduos é composta por três tipos distintos de linhas (Deleuze e Parnet, 1977). A primeira espécie de linhas

---

<sup>88</sup> *It is a field composed of flows of beliefs and desires in which the individuals, societal groups and societal systems are produced, reproduced, transformed, and eventually dissolved.*

<sup>89</sup> *[J]'essaie d'expliquer que les choses, les gens, sont composés de lignes très diverses, et qu'ils ne savent pas nécessairement sur quelle ligne d'eux-mêmes ils sont, ni où faire passer la ligne qu'ils son ten train de tracer: en bref, il y a toute une géographie dans les gens, avec des lignes dures, des lignes souples, des lignes de fuite, etc.*

que nos compõe seriam *as linhas duras ou molares*. Essas linhas são descritas como nítidas, caracterizando o que Deleuze denomina de “segmentaridade dura/rígida”. Podemos entender essas linhas duras como segmentos claramente determinados que delineiam e cortam os corpos humanos em todos os sentidos e direções. As linhas duras atravessam os corpos humanos e exercem um papel de subjugação e subjetivação sobre os indivíduos, conectando-os a outros de acordo com os imperativos de estruturação que cada uma dessas linhas carrega consigo. Exemplos dessas linhas rígidas incluem categorias como sexo, classe, idade, raça, profissão, nacionalidade, bem como instituições como família, trabalho, escola, exército, fábrica, entre outras. Dessa forma, essas linhas duras não apenas demarcam as características identitárias individuais, mas também influenciam as interações sociais, estabelecendo relações e hierarquias dentro do contexto social.

Elas [as linhas duras] “codificam” e “territorializam” cada corpo desejante por onde passam, formando ao mesmo tempo, e pela mesma razão, um grupo social – um conjunto de semelhanças. Essas linhas fazem isso transmitindo modelos binários: homem-mulher, pobre-rico, criança-adulto, negro-branco, (...) e eles-nós (Tonkonoff, 2017: 102).<sup>90</sup>

No entendimento de Deleuze, cada linha de segmentaridade dura opera como uma “máquina de corte” ou “máquina dicotômica”. Essa máquina de corte desempenha um papel regulador, determinando o que passa por ela e, assim, produzindo medidas, previsões e hierarquias implicitamente presentes nas dicotomias estabelecidas. Em cada binarismo, um dos polos sempre domina a relação de forças, estabelecendo-se uma dinâmica em que o polo dominante é majoritário, enquanto o outro, o dominado, é minoritário. A máquina de corte, é, portanto, uma máquina abstrata, que tem como função a “sobrecodificação”, pois ela desempenha o papel crucial de solidificar e moldar indivíduos e grupos. Ela conecta “palavras”, “coisas” e “corpos”, cada um por sua maneira específica, atuando como o cimento que vincula essas relações. Essas linhas de relação e subjetivação, reguladas por essa máquina abstrata, formam o que Deleuze e Guattari denominam de macropolíticas. As macropolíticas representam as estruturas mais

---

<sup>90</sup> They “codify” and “territorialize” every desiring body through which they travel, forming at the same time, and for the same reason, a societal group – an ensemble of similarities. These lines do so, by transmitting binary models: man-woman, poor-rich, child-adult, black-white, (...) and them-us.

amplas e abrangentes que moldam a vida social, estabelecendo padrões de relação, poder e significado.

Enquanto as linhas duras operam inscrevendo formas determinadas de ação, relação e afeto nos corpos humanos, Deleuze sugere uma outra espécie de linhas de segmentaridade: *as linhas flexíveis ou moleculares*. Em contraste com as linhas duras, as linhas moleculares apresentam diferenças significativas em escala, velocidade e modalidade das relações que são capazes de articular. As linhas moleculares são caracterizadas por sua natureza de *afetação infinitesimal*, cuja intensidade é medida apenas em limiares. Isso significa dizer que essas linhas operam em escalas imperceptíveis às determinações molares ou macropolíticas, uma vez que sua velocidade ultrapassa os limites comuns de percepção. Além disso, essas linhas transcenderam as formas convencionais de pensamento e sentimento, uma vez que se engajam em agenciamentos entre si a partir de máquinas abstratas distintas. A complexidade das linhas moleculares reside na sua capacidade de articular relações em níveis subperceptíveis. Ao passarem por agenciamentos entre máquinas abstratas distintas, as linhas moleculares proporcionam uma compreensão mais sutil e fluida das interações sociais.

De acordo com Deleuze, as linhas moleculares são essencialmente linhas de fissura que “atravessam tanto as sociedades, os grupos quanto os indivíduos. Elas traçam pequenas modificações, fazem desvios, delineiam quedas ou impulsos: não são, entretanto, menos precisas; elas dirigem até mesmo processos irreversíveis” (Deleuze e Parnet, 1977: 151). Esses fluxos de linhas moleculares têm a capacidade de ultrapassar os limiares molares. Ao contrário das linhas mais visíveis e demarcadas das estruturas molarares, os *fluxos* não necessariamente coincidem com essas linhas. Por exemplo, enquanto uma profissão pode ser concebida como um segmento duro, visível e bem definido, as conexões, atrações e repulsões que efetivamente determinam as interações sociais muitas vezes ocorrem ao longo dessas linhas moleculares, ao longo dos devires. Ao reconhecer a importância dessas linhas de fissura e devires, Deleuze destaca a necessidade de ir além das estruturas visíveis e das categorias convencionais para compreender as forças mais profundas e fluidas que moldam as interações sociais e a identidade individual.

Essas linhas infinitesimais produzem despersonalizações ou desindividualizações nos objetos das segmentariedades rígidas e binárias. Dessa forma, por exemplo, onde impera a divisão de gênero masculino-feminino, determinando duas identidades sexuais relativamente claras, seria possível enxergar, afinando a visão para a escala infinitesimal, múltiplas sexualidades confusas e indeterminadas (“sexos moleculares”). E também, onde na escala macrossociológica é possível identificar relações determinadas e hierárquicas entre um número reduzido de classes sociais, o microscópio deleuziano descobre a existência de múltiplas relações de massa não formadas. Em outras palavras, relações não orientadas pelos códigos e territórios, pela visibilidade e materialidade, produzidas pelas linhas molares ou macropolíticas (Tonkonoff, 2017: 103).<sup>91</sup>

*As linhas de fuga* correspondem a terceira categoria proposta por Deleuze, caracterizadas como linhas de ruptura que conduzem além dos segmentos e limiares em direção a destinações não previsíveis e não preexistentes. Essas linhas de fuga atuam como vetores de desorganização e indeterminação, compartilhando semelhanças com as linhas flexíveis, mas diferindo na natureza absoluta de seus movimentos de desterritorialização em oposição à relativa das linhas moleculares. Ao conduzirem indivíduos e grupos para além de suas estratificações e fluxos sociais, as linhas de fuga também obscurecem as distinções entre o cósmico, o natural, o humano e o artificial. Essa ambiguidade e complexidade levam Deleuze a afirmar que essas linhas são “simples, abstrata, e, entretanto, (...) a mais complicada de todas, a mais tortuosa” (Deleuze e Parnet, 1977: 152). Em sua essência, as linhas de fuga são imprevisíveis e desafiam as estruturas convencionais de pensamento, oferecendo potencialidades de transformação radical e desterritorialização, mas que, sobretudo, não são reduzíveis como moralmente boas e positivas, o que algumas leituras equivocadamente sugerem.

É importante notar que as três linhas imanentes – duras, moleculares e de fuga – coexistem e se entrelaçam em cada indivíduo. Elas são tomadas umas nas outras, formando uma rede complexa e intrincada. A frase de Deleuze, de que “temos tantas linhas emaranhadas quanto na mão” (Deleuze e Parnet, 1977: 152), destaca a

---

<sup>91</sup> *These infinitesimal lines produce de-personalizations or de-individualizations in the subjects of the rigid and binary segmentarities. In this way, for example, where the gender division masculine-feminine reigns, determining two relatively clear sexual identities, it would be possible to see, tuning one's vision toward the infinitesimal scale, multiple confusing and indeterminate sexualities (“molecular sexes”). And also, where at the macrossociological scale it is possible to identify determined and hierarchical relations among a reduced number of social classes, the Deleuzian microscope discovers the existence of multiple unformed mass relations. In other words, relations not guided by the codes and territories, the visibility and materiality, produced by the molar or macropolitical lines.*

multiplicidade e a interconexão dessas linhas na constituição da experiência humana e das dinâmicas sociais.

Somos compostos de linhas variáveis a cada instante, diferentemente combináveis, pacotes de linhas, longitudes e latitudes, trópicos, meridianos etc. Não há monofluxo. A análise do inconsciente deveria ser uma geografia mais do que uma história. Que linhas se encontram bloqueadas, calcificadas, emparedadas, em um impasse, caindo em um buraco negro, ou esgotadas, que outras estão ativas ou vivas pelo que alguma coisa escapa e nos carrega? (1977: 122).<sup>92</sup>

A abordagem multilinear proposta por Deleuze e Guattari na sua teoria social oferece uma compreensão complexa e dinâmica da sociedade. Eles propõem que uma sociedade não seja apenas habitada por instituições e indivíduos, mas que seja composta e decomposta por um campo de forças sociais e naturais que a ultrapassa. Essa perspectiva permite afirmar que as semelhanças ou identidades sociais são, com efeito, repetições diferenciais de um modelo, e que toda instituição social é considerada um conjunto molar. Essa abordagem implica que as relações entre diferentes linhas e conjuntos não seguem lógicas tradicionais de aparência/essência, causa/efeito ou estrutura/superestrutura. Na teoria das linhas de Deleuze e Guattari, a relação entre as linhas é de pressuposição recíproca. As linhas são igualmente reais e imanentes, operando no mesmo campo social simultaneamente, mas diferem na medida em que estabelecem diversas dinâmicas relacionais entre os corpos que atravessam. Em cada indivíduo e grupo, Deleuze e Guattari propõem a existência de tempos e espaços estratificados, representando a história, as grandes instituições e representações que se sobrepõem a tempos e espaços moleculares e desestratificados (Tonkonoff, 2017). Essa complexidade temporal e espacial destaca a coexistência de diferentes dinâmicas e níveis de realidade na constituição da experiência social, desafiando abordagens mais simplistas e linearmente causais. A linha de fuga e a molecular correspondem ao acontecimento e ao simulacro; elas representam as condições transcendentais das linhas duras, que são coextensivas a elas. Como resultado, a máquina de sobrecodificação emerge dessas linhas.

---

<sup>92</sup> *Nous sommes composés de lignes variables à chaque instant, différemment combinables, des paquets de lignes, longitudes et latitudes, tropiques, méridiens, etc. Il n'y a pas de mono-flux. L'analyse de l'inconscient devrait être une géographie plutôt qu'une histoire. Quelles lignes se trouvent bloquées, calcifiées, murées, en impasse, tombant dans un trou noir, ou taries, quelles autres sont actives ou vivantes par quoi quelque chose s'échappe et nous entraîne?*

A afirmação de Deleuze e Guattari em o *Anti-Édipo*, o primeiro volume de *Capitalismo e Esquizofrenia*, de que “a teoria geral da sociedade é uma teoria generalizada dos fluxos” (2010a: 348), destaca a abordagem cartográfica e heterogênea que eles propõem para compreender o campo social concebido como multilinear e infinito. Nessa obra, os autores estão construindo uma crítica ao modelo de inconsciente postulado por Sigmund Freud que tem como sustentação a lógica do teatro edípiano, isto é, como se a humanidade encenasse o mito de Édipo na construção de suas relações familiares, mas também na constituição do psiquismo e da cultura. Roudinesco resume esse ponto da seguinte forma:

Freud considerava que o complexo de Édipo estava inscrito no âmago da personalidade humana e que sua estrutura triangular verificava-se nas mais diversas culturas. Em sua forma positiva tinha a ver com o desejo de morte em relação ao rival do mesmo sexo e com o desejo sexual pela pessoa do sexo oposto; em sua forma negativa, com o amor pelo progenitor do mesmo sexo e com o ciúme em relação ao progenitor do sexo oposto. Nessa perspectiva, a estrutura triangular do complexo obtinha eficácia da proibição do incesto. Dito de outro modo, essa proibição era, para Freud, a condição de toda cultura: o incesto era um fato antissocial ao qual a humanidade tivera que renunciar para poder existir (Roudinesco, 2008: 281).

O complexo de Édipo, portanto, se torna um elemento fundamental para a constituição do psiquismo e da cultura. A proibição do incesto seria responsável pela criação do núcleo do Superego, uma instância psíquica articuladora dos limites inconscientes que possibilitariam o convívio em sociedade. Durante a modernidade iluminista, começou-se a definir a natureza humana como um sujeito da razão, na qual o humano seria aquele que sustenta a razão, que sustenta a ordem do mundo. Na medida que existisse alguma organização do mundo, essa definição partiria, assim, dos humanos. Uma vez que os seres humanos são, portanto, os portadores da razão, eles seriam, conseqüentemente, os sujeitos, aqueles que agem, que promovem a ação no mundo. Contudo, a psicanálise vai inverter essa definição. Temos, assim, a emergência do “sujeito do inconsciente”. O ser humano seria o sujeito do inconsciente para Freud, aquele que sustenta o inconsciente. Não mais a racionalidade, mas o avesso dela. O não controlável e não sistematizável. Aquilo que não é processado pelo consciente, mas sim justamente pelo seu contrário. O sujeito, portanto, é aquele responsável pela ação. Aquele que move o mundo.

Entretanto, ao questionar a primazia e a universalidade desse teatro edípiano na fundação da existência humana, Deleuze e Guattari propõem um outro modelo

para o psiquismo: o *inconsciente-máquina*. Não teríamos mais a reprodução *ad infinitum* de uma arquetípica tragédia grega, mas sim por uma imagem de um inconsciente que se articula às lógicas produtivas de uma máquina, uma maquinação contínua e inventiva de composições, agenciamentos.

O que chamamos de maquínico é precisamente esta síntese de heterogêneos enquanto tal. Visto que estes heterogêneos são matérias de expressão, dizemos que sua própria síntese, sua consistência ou sua captura, forma um “enunciado”, uma “enunciação” propriamente maquínica. As relações variadas nas quais entram uma cor, um som, um gesto, um movimento, uma posição, numa mesma espécie e em espécies diversas, formam outras tantas enunciações maquínicas (Deleuze e Guattari, 2012: 151).

Trata-se, assim, de uma maneira distinta de problematizar o entendimento do que seja *a* realidade. Enquanto produção maquínica, *a* realidade não se sustenta em nenhuma essência, em nenhuma verdade inaugural, em nenhum fundamento centralizador e em nenhuma consciência transcendente a dar um destino unificado ao universo. *A* realidade não passa a ser compreendida necessariamente como um lugar, mas sim como um processo de composições plurais de mundos. O conhecimento torna-se uma cartografia, um mapeamento das complexas relações e interações que caracterizam a sociedade. A infinitude do campo social decorre do entendimento de que todos os fluxos e linhas que o compõem foram emitidos por outros conjuntos igualmente compostos, agenciados anteriormente. Cada agenciamento maquínico é visto como uma “máquina de máquinas”, estabelecendo uma remissão que se estende até o infinito, com novas atualidades e virtualidades infinitas surgindo constantemente. Este é precisamente o ponto que buscamos destacar neste capítulo: *como a produção maquínica de uma teoria generalizada dos fluxos se alinha com uma compreensão ontológico-relacional do social*.

A singularidade da teoria sociopolítica de Deleuze e Guattari reside na centralidade que eles atribuem à noção de fluxo como conceito fundamental em sua filosofia política. Ao fazer essa reivindicação, Deleuze e Guattari, se distanciam de abordagens tradicionais da teoria social que fundamentam suas análises em concepções como uma teoria do Estado (Platão), do contrato social (Hobbes), do espírito das leis (Montesquieu), ou problemas da “paz perpétua” (Kant), entre outras. De toda forma, a questão que permanece é a seguinte: *por que Deleuze*

*insistiu na necessidade de uma teoria de fluxos para basear sua filosofia sociopolítica?*

A insistência de Deleuze está intrinsecamente ligada à compreensão do desejo e à dinâmica do poder. Ao se falar sobre dinâmica de poder, a analítica das relações de poder proposta por Michel Foucault emerge como uma das contribuições mais importantes para a teoria política contemporânea. Sua tese sobre formas modernas e contemporâneas de poder disciplinar e normalizador problematizam o domínio de formas estabelecidas de poder estruturadas na era moderna no Ocidente, centradas em torno de um soberano transcendente, e que repousam nas ameaças de punição física e morte àqueles que se opõem a elas. Diante dos novos paradigmas capitalistas de produção e troca, bem como da expansão das concepções liberais de liberdade individual, emerge a necessidade premente de uma nova forma de “governamentalidade” capaz de constituir indivíduos de maneira a equilibrar as novas liberdades econômicas e políticas. O que distingue a sociedade moderna como sociedade disciplinar, segundo Foucault (2014), não se restringe às técnicas empregadas, mas à constituição de indivíduos e coletivos que tornam o corpo político mais próspero e eficiente. O poder disciplinar diverge de suas contrapartes baseadas na soberania ao focar na esfera “microscópica” das relações de poder. “Micro” não significa individual ou minúsculo, mas sim constitutividade. De acordo com Foucault, as relações de micropoder são relações de força que conferem significado e direção aos regimes de poder. Elas constroem as verdades e identidades essenciais para o funcionamento dos poderes em nível macro (Foucault, 2014, 2019; Widder, 2012).

No entanto, apesar de Deleuze concordar com essa oposição entre poder e resistência em relação aos dispositivos de poder, ele entende que Foucault não percebe o importante papel revolucionário desempenhado pelo *desejo*. Para Deleuze e Guattari (1995), os agenciamentos parecem ser fundamentalmente *agenciamento de desejo* e não de poder. Para eles, o poder parece ser uma dimensão estratificada do agenciamento. Além disso, tanto o diagrama em Foucault, quanto a máquina abstrata em Deleuze e Guattari, possuem linhas de fuga que são primárias. Isso implica em entender que o desejo tem a capacidade de executar desterritorializações que superam as da resistência estratégica. A resposta para essa

questão reside na análise de como o desejo circula pelos agenciamentos heterogêneos no campo social. Deleuze (2016: 130) propõe fazer a pergunta que, segundo ele, escaparia à Foucault: *como o poder pode ser desejado?* Para tal, é preciso entender *o poder como uma afecção do desejo*, o que implica reconhecer a inter-relação dinâmica entre esses dois conceitos. Isso passa por entender que o poder não é apenas algo que age sobre o sujeito, mas algo que está internalizado nos processos desejantes.

Deleuze e Guattari abordam a questão do desejo em sua filosofia política, deslocando-o da concepção convencional de superestrutura subjetiva. Em uma entrevista de 1972 para *La Quinzaine littéraire*, eles sugerem que o desejo não deve ser considerado como uma entidade que entra e sai de cena, mesmo nos momentos mais problemáticos. Na visão deles, o desejo é uma força contínua que nunca deixa de moldar a história. Em determinadas condições, o desejo das massas pode se voltar contra seus próprios interesses, exemplificado pela afirmação de que: “as massas alemãs acabaram por desejar o nazismo” (2006: 278-279).

É que o desejo nunca é enganado. O interesse pode ser enganado, desconhecido ou traído, mas não o desejo. Daí o grito de reich: não, as massas não foram enganadas, elas desejaram o fascismo, e é isso que é preciso explicar... Acontece desejar-se contra seu interesse: o capitalismo se aproveita disso, mas também o socialismo, o partido e a direção do partido. Como explicar que o desejo se dedique a operações que não são desconhecimentos, mas investimentos inconscientes perfeitamente reacionários? (2010a: 341).

Para Deleuze e Guattari, a chave para entender essas dinâmicas está em deslocar o desejo para o lado da infraestrutura, para o lado da *produção*. Eles propõem uma lógica do desejo real que estabeleça o primado da história sobre a estrutura. Essa abordagem visa superar a dualidade tradicional nas obras de psiquiatria e psicanálise de sua época, onde a interação entre paciente mental e médico muitas vezes é enquadrada na dualidade *logos versus páthos*. Nesse contexto, espera-se que o paciente diga algo, enquanto o médico interpreta o que isso significa em termos de sintoma ou significado. Deleuze e Guattari (2006) criticam essa abordagem por distorcer completamente o que o paciente mental está expressando. É nesse sentido que a mudança proposta pelos autores implica em reconhecer o desejo como uma força produtiva que está intrinsecamente ligada à história e à produção social.

Deleuze e Guattari introduzem o conceito de *fluxo* como parte de um processo que transcende tanto o domínio do psiquiatra quanto o do louco. Nas palavras de Deleuze, “o fluxo era uma noção de que precisávamos como *noção qualquer não qualificada*. Isso pode ser um fluxo de palavras, de ideias, de merda, de dinheiro, pode ser um mecanismo financeiro ou uma máquina esquizofrênica: isso supera todas as dualidades” (2006: 280, grifo nosso). Este não qualificado do fluxo remete justamente ao devir. O termo *fluxo* expressa este “devir” enquanto “passagem” ou “entre” e que, enquanto tal, se aplica, via ontologia relacional, a diferentes modalidades. Trata-se de um *processo* capaz de abranger uma variedade de manifestações, desde fluxos de linguagem e pensamento até fluxos materiais como dinheiro ou mesmo processos sociais complexos. Ao definir o fluxo dessa maneira, Deleuze e Guattari destacam a natureza aberta e não qualificada do conceito, evitando assim dualidades rígidas ou categorizações fixas.

A abertura conceitual proporcionada pelo termo *fluxo* permite a concepção de uma variedade de tipos de fluxos e de formas, e como eles precisam ser controlados ou codificados. Temos, por exemplo, o fluxo de água e a construção de represas para controlar e canalizar a água. Há fluxos econômicos, como dinheiro e capital, que implicam no controle dos mercados. Assim como há também o fluxo de mercadorias e *commodities*, juntamente com seu marketing e transporte, e o fluxo de tráfego e de circulação. Existem, ainda, evidentemente, os fluxos sociais, como o fluxo de populações, o fluxo de imigrantes e estrangeiros através das fronteiras, juntamente com a capacidade de controlar e monitorar essas fronteiras. Fluxos esses que se tornaram cada vez mais fundamental para as relações internacionais e os estudos de segurança atualmente.

Uma das teses fundamentais apresentada em *Anti-Édipo* (2010a) é que caberia a todas as sociedades codificar os fluxos existentes. Deleuze e Guattari sugerem que aquilo que constituiria um “pesadelo terrificante” e o pânico em qualquer sociedade seria a possibilidade de um fluxo escapar de seus códigos, ou seja, um fluxo descodificado ou não codificado. Segundo os autores:

[A] descodificação dos fluxos e a desterritorialização do *socius* formam a tendência mais essencial do capitalismo. Ele não para de se aproximar do seu limite, que é um limite propriamente esquizofrênico. É com todas as suas forças que ele tende a produzir o esquizo como o sujeito dos fluxos descodificados sobre o corpo sem órgãos — mais capitalista do

que o capitalista e mais proletário do que o proletário (Deleuze e Guattari, 2010a: 52, grifos dos autores).

A abordagem ontológica de Deleuze concebe o social como processo social, um campo infinito e heterogêneo composto por fluxos de desejos e de crenças. Esses fluxos não apenas coexistem, mas também interferem uns nos outros e se propagam por *contágio*, dando origem a sistemas abertos e dinâmicos. Nesse contexto, nenhuma das relações constituintes de um grupo social e suas assimetrias é fundamentada exclusivamente na coerção ou no poder/conhecimento, como proposto por Foucault<sup>93</sup>. Para Deleuze, o desejo tem precedência sobre o poder na constituição da sociedade e dos indivíduos, uma vez que *é o princípio explicativo de suas mutações* (Tonkonoff, 2017: 97). Como posto por Deleuze: “as linhas de fuga são as determinações primeiras, porque o desejo agencia o campo social; são antes os dispositivos de poder que, de uma só vez, acham-se produzidos por esses agenciamentos e os esmagam ou os vedam” (2016: 133).

Na última vez em que nos vimos, Michel [Foucault] me disse, com bastante gentileza e afeição, mais ou menos isto: não consigo suportar a palavra “desejo”; mesmo que você use de outra maneira, não consigo impedir-me de pensar ou de viver que desejo = falta, ou que desejo quer dizer reprimido. Michel acrescenta: então, o que eu chamo de “prazer” talvez seja o que você chama de “desejo”; porém, de qualquer maneira, tenho necessidade de outra palavra que não “desejo” (Deleuze, 2016: 134).

Para Foucault, o desejo permanece preso às relações de poder e conhecimento que, na modernidade, constituem o desejo como uma fonte oculta de verdade sobre o indivíduo. Cabe lembrar que Foucault (2014, 2019) concebe o social como um campo de relações de força composto e controlado por dispositivos. Esses dispositivos possuem articulações transversais que geram formações de longo alcance denominadas por ele como diagramas. O desejo, passa assim a ser submetido a exames, julgamentos e processos de normalização. Foucault, então, destaca o prazer como uma via para contestar a conexão estabelecida pela sociedade ocidental entre o desejo e a verdade. Essa contestação cria uma conexão repleta de tensões e nós de resistência, uma vez que desejo e verdade não se alinham

---

<sup>93</sup> Em 1977, logo após a publicação de *A vontade de saber*, o primeiro volume da *História da sexualidade*, Deleuze escreveu uma carta a Foucault, que só foi publicada em 1994. Nessa carta, após reconhecer que em *A vontade de saber* Foucault o criticava implicitamente, Deleuze refaz mais uma vez o itinerário de Foucault a partir de *Vigiar e Punir* para se contrapor ao privilégio que o amigo concedia ao “prazer” em detrimento do “desejo”.

necessariamente. A resposta de Deleuze à Foucault ocorre da seguinte maneira: para Deleuze, o prazer atua como uma interrupção no processo imanente do desejo, colocando “do lado dos estratos e da organização” (2016: 135). Essa visão implica que os dispositivos de poder impõem uma organização aos corpos, interrompendo o fluxo imanente do desejo.

Evidentemente, mais uma vez não é só uma questão de palavras. Porque eu não suporto muito a palavra “prazer”. Mas por quê? Para mim, desejo não comporta falta alguma; tampouco se trata de um dado natural; ele é o mesmo que um agenciamento de heterogêneos que funciona; ele é processo, contrariamente a estrutura ou gênese; ele é afeto, contrariamente a sentimento; ele é “hecceidade” (...), contrariamente a subjetividade; ele é acontecimento, contrariamente a coisa ou pessoa. E, principalmente, implica a constituição de um campo de imanência ou de um “corpo sem órgãos”, que se define apenas por zonas de intensidade, limiares, gradiente, fluxos (Deleuze, 2016: 134).

Deleuze identifica nos dispositivos de Foucault um meio de superar o dualismo repressão/reprimido. Ao entender as relações de força que constituem o campo social como efetivamente interações entre linhas ou fluxos de crença e desejo, Deleuze busca associar o que um agenciamento agencia, monta, reúne, assim como o que os dispositivos de poder “estratificam”, à dimensão do desejo. O diagrama, na perspectiva de Deleuze, desempenha, assim, a função de integrar a multiplicidade de dispositivos de poder presentes no campo social, sempre atualizando-se por meio deles. Deleuze retoma a noção de diagrama do texto foucaultiano e faz dessa noção uma chave para sua leitura. Ele a entenderia como o equivalente ao seu próprio conceito de *máquina abstrata*, um método que opera transversalmente na multidão heterogênea de microdispositivos. Deleuze e Guattari preferem atribuir ao diagrama um papel muito mais fortemente criativo ou genético:

Assim definida por seu diagramatismo, uma máquina abstrata não é uma infraestrutura em última instância, tampouco é uma Ideia transcendente em suprema instância. Ela tem, antes, um papel piloto. Isso ocorre porque uma máquina abstrata ou diagramática não funciona para representar, mesmo algo de real, mas constrói um real por vir, um novo tipo de realidade (Deleuze e Guattari, 2011b: 105-106).

A descrição das três linhas imanentes que compõem o conceito de “vida” para Deleuze oferece um método microssociológico, que transcende a análise do indivíduo isoladamente, estendendo-se para compreender a vida social como um todo. Essas linhas imanentes – as linhas duras, flexíveis e de fuga – proporcionam uma estrutura analítica para examinar não apenas as características individuais, mas

também as complexas interações e dinâmicas que moldam a sociedade em seu nível mais fundamental. Portanto, é preciso olhar para como se constitui seu rizoma, sua cartografia. Aquilo que escapa dos dispositivos de poder, que foge do campo social. As linhas de fuga que correspondem aos movimentos de desterritorialização, as pontas dos agenciamentos de desejo. Este é, o elemento crucial de uma microanálise para Deleuze, o *desejo*.

### **3.6. O desejo como processo de produção**

Estamos diante de uma nova imagem do social e de sua dinâmica. Uma forma distinta de abordar a realidade social. A teoria social deleuziana articula a possibilidade de conceber o social como um campo de forças heterogêneo e contínuo, infinitamente integrado de maneiras diversas, em constante movimento. Trata-se, essencialmente, de visualizar o social como um campo autônomo de forças. Essa concepção desafia a ideia de que grupos e indivíduos se constroem exclusivamente com base em uma região ou elemento privilegiado, seja ele a linguagem, a economia, a ideologia, a violência, a biologia ou a razão. A teoria generalizada dos fluxos de Deleuze e Guattari reconfigurou todos esses elementos como fluxos de desejo, com suas codificações e decodificações, suas montagens e máquinas correspondentes.

A economia política, por exemplo, é reconceituada como fluxos de desejo que permeiam o campo social, entrelaçando-se e se confundindo com a economia libidinal. Nesse sentido, a afirmação de que o desejo já é sempre social ressoa profundamente: “há tão somente o desejo e o social, e nada mais”, ou ainda, “a produção social é unicamente a própria produção desejante” (2010a: 46). Em outras palavras, qualquer configuração social existente não seria outra coisa senão fluxos de desejo que produzem, reproduzem e transformam a vida social e individual. Assim, esses fluxos são, por sua natureza, fluxos sociopsicológicos e inconscientes.

Diante dessa nova imagem ontológica, ao invés de falar em sistemas e até mesmo de grupos, Deleuze e Guattari empregam o termo multiplicidade. Através da multiplicidade, os autores procuram considerar a unidade do múltiplo sem submetê-la à noção de Uno. A partir disso, teríamos o que Deleuze entende por *acontecimento*:

[O acontecimento] [é] uma multiplicidade que comporta muitos termos heterogêneos, e que estabelece ligações, relações entre eles, através das épocas, dos sexos, dos reinos – naturezas diferentes. Por isso a única unidade do *agenciamento* é de co-funcionamento: é uma simbiose, uma “simpatia”. O que é importante não são nunca as filiações, mas as alianças e as ligas; não são os hereditários, os descendentes, mas os contágios, as epidemias, o vento (1998: 56-57).

O conceito de *agenciamento* (*assemblage*) maquínico surge como uma tentativa de “resolver” problemas filosóficos antigos da relação entre o Uno e o Múltiplo, entre identidade e diferença e, no caso de Deleuze, entre o finito e o infinito. Como sugerido por Tonkonoff (2017: 98), enquanto o estruturalismo busca encontrar uma solução fora do campo sócio-histórico, Deleuze esforça-se para permanecer dentro desse campo. É nesse contexto que Deleuze afirma que “[a] unidade real mínima não é a palavra, nem a ideia ou o conceito, nem o significante, mas o agenciamento. É sempre um agenciamento que produz os enunciados” (Deleuze, 1998: 43).

Em vista disso, observamos que aquilo posto em disputa pela micropolítica deleuziana é justamente a reconfiguração das relações entre infraestrutura e superestrutura no marxismo, significante e significado no estruturalismo, e pulsão e cultura na psicanálise. Uma característica distintiva dessa abordagem é a recusa em conceder primazia a qualquer um dos termos desses dualismos. Em vez disso, Deleuze desloca a capacidade de relacionar ambos, uma vez equiparados em termos de importância, para um terceiro elemento: o *agenciamento*. Agenciar é estar no meio, na linha de encontro entre um mundo interior e de um mundo exterior. Como consequência, temos a dispensa da necessidade de resumir o processo de estruturação social recorrendo à ideia ao dualismo repressão/reprimido visto com Foucault.

A repressão implica uma relação superfície/profundidade na qual ela serve como mediadora e, como tal, desempenha um papel fundamental nos três paradigmas mencionados acima [Marxismo, Estruturalismo e Psicanálise] e em suas várias combinações. Assim, nas versões clássica e estruturalista do marxismo, a repressão é a operação de uma instância estatal coercitiva que permite, juntamente com a ideologia, a reprodução da coesão social de um grupo contraditório. Para a psicanálise clássica e para o marxismo freudiano, ela envolve um mecanismo mais amplo e profundo (repressão primária), que inscreve as normas de funcionamento da sociedade no corpo desejante. De uma maneira diferente, isso também é verdade para a psicanálise lacaniana e, por extensão, para o estruturalismo althusseriano, na medida em que, para eles, a ordem simbólica da cultura atravessa o corpo humano,

constituindo-o como sujeito de um significante social (e como sujeito da falta ao mesmo tempo) (Tonkonoff, 2017: 98-99)<sup>94</sup>.

É precisamente por essas considerações que Deleuze e Guattari desenvolveram o conceito de máquina desejanter em o *Anti-Édipo*. Eles buscam evitar a alternativa da repressão, pois, mesmo considerando-a politicamente reacionária, reconhecem que, se existir de fato, é apenas um aspecto da questão, já que não explica a *servidão voluntária*. Na obra, a noção de máquina refere-se a uma teoria do desejo interpretada como pura positividade. O desejo passa a ser definido como “maquínico”, uma vez que é essencialmente produtivo de relações. Assim, ele deixa de ser encarado como negatividade ou anseio por algo, como na tensão de um objeto perdido (Freud), ou como aquilo que sempre falta (Lacan). Agora, o desejo é compreendido como uma força positiva e indeterminada capaz de estabelecer infinitas conexões.

Na perspectiva de Lacan, o desejo é concebido como uma falta insolúvel, introduzindo assim um elemento indispensável, mas irreconciliável, na composição do sujeito. O sujeito, visto como um ser incompleto e carente, depende de suas relações com os outros. Ser um sujeito implica carregar um senso inexprimível e inescapável de perda. Lacan associa esse sentimento de perda à ideia de trauma, considerando a experiência traumática da negação como o evento que verdadeiramente constitui o sujeito. O sujeito do trauma é impelido a buscar o objeto de desejo impossível além de qualquer demanda, ou a apelar para uma autoridade que parece tomar esse objeto como seu próprio desejo. O resultado desse processo é uma série de repetições, onde o sujeito tenta assegurar sua identidade (Widder, 2012).

As teorias políticas que partem desse entendimento da falta lacaniana como elemento fundamental, possuem uma espécie de “falta primordial” ou uma “falta

---

<sup>94</sup> *Repression implies a surface/depth relationship in which it serves as mediator, and as such it plays a fundamental role in the three aforementioned paradigms and their various combinations. Thus, in the classical and structuralist versions of Marxism, repression is the operation of a coercive state instance which permits, along with ideology, the reproduction of the social cohesion of a contradictory group. To classical psychoanalysis and to Freudian Marxism, it involves a wider and deeper mechanism (primary repression), which inscribes the norms of societal functioning on the desiring body. In a different manner this is also true for Lacanian psychoanalysis and, by extension, Althusserian structuralism, inasmuch as, for them, the symbolic order of culture traverses the human body, constituting it as the subject of a societal signifier (and as a subject of lack at the same time).*

ontológica”. Isso implica em uma abordagem na qual a luta de sujeitos individuais e coletivos é inevitavelmente centrada na preservação de suas identidades por meio da identificação e fixação. Contudo, esse processo só alcança sucesso na medida em que o sujeito é capaz de reprimir sua relação com um objeto de desejo excessivo e uma Outridade misteriosa. O desafio que temos é que, ao usar o termo “ontológico”, não estamos nos referindo a algo que antecede o sujeito. Pelo contrário, dado que o sujeito só adquire existência acompanhado de um sentimento de perda, é necessário invocar ou presumir a falta como se fosse primordial, mesmo que esta seja oriunda de uma memória de algo que nunca efetivamente existiu. Qualquer tentativa de atribuir uma forma positiva à falta constitui, invariavelmente, apenas uma substituição temporária, um expediente para algo que temporariamente preenche seu lugar. Nathan Widder (2012: 99) condensa essa dinâmica ao afirmar que “a falta é, portanto, ontológica e fundamental, na medida em que sempre transcende a tentativa de identificar outra coisa que seja suficiente para seu lugar”<sup>95</sup>.

Essa perspectiva sublinha a natureza intrínseca da falta, perpetuamente além da capacidade de ser completamente saciada por qualquer substituto identificado. Dessa forma, o desejo é interpretado por Lacan como uma configuração das pulsões, sendo introduzido por uma estrutura linguística e social. Em síntese, no contexto lacaniano, o desejo organiza as pulsões em torno de uma falta não dialética, moldando um sujeito cuja constituição é definida pela busca incessante por um objeto perdido. As pulsões fluem em torno das carências, das faltas, que estruturam o inconsciente do sujeito, orientando-o em direção ao que ele deseja.

O fato de Lacan ainda insistir em tal correspondência revela, portanto, seu compromisso contínuo com uma concepção clássica do sujeito e com uma compreensão da linguagem e da significação que esteja de acordo com ela. Ele modifica esse sujeito de um agente autoconsciente, ciente de suas decisões e ações, validado por meio de uma reflexão solipsista à la cartesiana “penso, logo existo” ou de uma dialética que estabelece a autoconsciência por meio da Outridade. E ele inverte a relação entre o sujeito e a linguagem, colocando a linguagem do lado da Outridade e fora do controle do sujeito. No entanto, ao mesmo tempo, ele sustenta que a descoberta de Freud foi demonstrar que esse processo de verificação alcança autenticamente o sujeito somente ao descentrá-lo da autoconsciência, à qual ele

---

<sup>95</sup> *Lack is therefore ontological and foundational in as much as it always transcends the attempt to identify something else that is sufficient to its place.*

estava confinado pela reconstrução de Hegel da fenomenologia da mente (Widder, 2012: 99)<sup>96</sup>.

Embora Lacan possa ter como objetivo descentralizar o sujeito em relação à razão, é crucial destacar que, no âmago de suas proposições, ele ainda mantém esse sujeito em uma fundação mais ampla. As condições nas quais a subjetividade é constituída dentro desses termos implicam que o desejo organiza as pulsões em torno de uma falta tratada como fundamental. Esse paradigma exige que tanto a linguagem quanto a subjetividade sejam estruturadas de modo a preservar um senso de transcendência que as organize hierarquicamente.

Deleuze e Guattari reconhecem a existência da falta, mas insistem que ela é um efeito, não um fundamento em si mesma. Na visão deles, ao colocar o desejo no âmbito da aquisição, fazemos dele uma concepção idealista que o determina como uma “falta do objeto real”. Eles sugerem que “[a] falta é arrumada, organizada, na produção social. (...) Ela nunca é primeira: a produção nunca é organizada em função de uma falta anterior; a falta é que vem alojar-se, vacuolizar-se, propagar-se de acordo com a organização de uma produção prévia” (2010a: 103). Para Deleuze e Guattari, o desejo como falta não surge nem mesmo da experiência negativa da necessidade. Pelo contrário, a necessidade é vivenciada dessa forma somente após o desejo ter sido manobrado por forças sociais e econômicas em uma busca pela completeza perdida:

É arte de uma classe dominante essa prática do vazio como economia de mercado: organizar a falta na abundância de produção, descarregar todo o desejo no grande medo de se ter falta, fazê-lo depender do objeto de uma produção real que se supõe exterior ao desejo (as exigências da racionalidade), enquanto a produção do desejo é vinculada ao fantasma (nada além do fantasma) (Deleuze e Guattari, 2010a: 103).

Em contrapartida, em Deleuze e Guattari, o desejo não pode ser definido pela falta, mas sim pelo excesso. Trata-se de um fluxo positivo sem forma ou limites

---

<sup>96</sup> *That Lacan still insists on such a correspondence thus reveals his continuing commitment to a classical conception of the subject, and to an understanding of language and signification that accords with it. He does modify this subject from being a self-conscious agent aware of its decisions and actions, validated either through a solipsistic reflection à la the Cartesian ‘I think therefore I am’ or a dialectic that establishes self-consciousness through otherness. And he inverts the relation between the subject and language, putting language on the side of the Other and beyond the subject’s control. Yet at the same time, he holds that ‘Freud’s discovery was to demonstrate that this verifying process authentically reaches the subject only by decentering him from self-consciousness, to which he was confined by Hegel’s reconstruction of the phenomenology of mind.*

definidos ou definitivos. A ênfase recai na abundância do desejo, desvinculado de noções tradicionais de carência ou ausência, e, conseqüentemente, capaz de se conectar e produzir incessantemente. É crucial ressaltar que a percepção do desejo como falta emerge na experiência dos sujeitos já constituídos; intrinsecamente, em sua dimensão ontológica, o desejo não se configura como carência. Contudo, para os indivíduos, ele assume tal caráter de deficiência.

Para Deleuze e Guattari, a psicanálise incorre em dois equívocos: ao conceber o desejo como falta e ao falhar em se relacionar com seu exterior. O primeiro equívoco reside em interpretar todos os sintomas psicanalíticos através da lente da falta, sem perceber como isso já se trata de uma manipulação tanto do desejo quanto das pulsões. “Com a psicanálise passa-se o mesmo que com a revolução russa — nunca sabemos quando as coisas começaram a ir mal” (2010a: 78). Esse erro persiste ao vincular a análise do desejo a uma esfera familiar supostamente estruturada pelo esquema triangular do complexo de Édipo. Dessa forma, o problema teórico reside na concepção de um Édipo generalizado, “um tipo de símbolo católico universal, para além de todas as modalidades imaginárias” (2010a: 79). Como resultado, ocorre uma inversão crucial: passamos a considerar que a estrutura familiar informa a vida social, quando, na verdade, ela é um reflexo das estruturas e poderes sociais.

Por outro lado, o segundo equívoco em relação à sua exterioridade está vinculado à falha de reconhecer a especificidade histórica da conexão entre uma orientação edipiana do desejo em torno de uma falta inominável e uma forma social distintamente moderna. “Sonhamos entrar nos seus consultórios, abrir as janelas, e dizer: aqui cheira a mofo, há de haver um pouco de relação com o fora, porque o desejo não sobrevive separado do fora, separado dos seus investimentos e contrainvestimentos econômicos e sociais” (2010a: 474). Desse modo, a psicanálise torna-se cúmplice da replicação da forma que ela pretende criticar. “Os psicanalistas insistem em continuar a produzir o homem abstratamente, isto é, ideologicamente, para a cultura. É Édipo que produz o homem assim e que dá uma estrutura ao falso movimento da progressão ou da regressão infinitas” (2010a: 148). Por essa razão que a psicanálise acabaria assumindo, para Deleuze e Guattari, o papel do sacerdote após a morte de Deus, continuando a vender culpa na era secular contemporânea.

Portanto, para Deleuze e Guattari é o social que explica Édipo e a família, e não o contrário, como defende a psicanálise<sup>97</sup>.

O que questionamos é a edipianização furiosa a que a psicanálise se entrega, seja prática ou teoricamente, com os recursos conjugados da imagem e da estrutura. E apesar dos belos livros escritos recentemente por certos discípulos de Lacan, perguntamos se o pensamento de Lacan se orienta precisamente nesse sentido. Será que se trata somente de edipianizar até mesmo o esquizo? Ou será que se trata de outra coisa, e mesmo o contrário disso? 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? Isto porque o próprio inconsciente não é estrutural e nem pessoal; ele não simboliza, assim como não imagina e nem figura: ele maquina, é maquinico. Nem imaginário nem simbólico, ele é o real em si mesmo, o “real impossível” e sua produção (Deleuze e Guattari, 2010a: 75-76).

O cerne da crítica de Deleuze e Guattari (2010a: 86) à edipianização reside precisamente nos resultados que ela produz: “ela designa a operação pela qual a psicanálise castra o inconsciente, injeta a castração no inconsciente”. Enquanto operação do inconsciente, a “castração é obtida quando os mil cortes-fluxos das máquinas desejanças, todos positivos, todos produtores, são projetados sobre um mesmo lugar mítico, isto é, o traço unitário do significante”. Segundo Deleuze e Guattari (2010a), tanto a Lei quanto Édipo são formas sociais que reprimem o desejo, mesmo que eles mesmos sejam investimentos sociais do desejo. É dessa forma que poderíamos pensar em uma genealogia do desejo que mapeia as mudanças em seus investimentos até o ponto em que ele deseja sua própria repressão.

Ora, na medida em que a psicanálise envolve a loucura num “complexo parental” e reencontra a confissão de culpabilidade nas figuras de autopunição que resultam do Édipo, ela não inova, mas completa o que a psiquiatria do século XIX tinha começado: erigir um discurso familiar e moralizado da patologia mental, ligar a loucura “à dialética semirreal semi-imaginária da Família”, e nela decifrar “o incessante atentado contra o pai”, “a surda contraposição dos instintos à solidez da instituição familiar e aos seus símbolos mais arcaicos”. Assim, em vez de participar de um empreendimento de efetiva libertação, a psicanálise se inclui na obra mais geral da repressão burguesa, aquela que consistiu em manter a humanidade europeia sob o jugo do papai-mamãe, e a não dar um fim a esse problema (Deleuze e Guattari, 2010a: 71).

---

<sup>97</sup> Cabe um pequeno comentário, como pontuado por Nathan Widder, “Anti-Édipo é uma obra anti-lacanianista, mas certamente não é anti-Lacan. Deleuze e Guattari afirmam que o próprio Lacan afasta a psicanálise do complexo de Édipo e desedipianiza o inconsciente, mas seus seguidores não entendem isso. Eles afirmam que ele reconhece a especificidade histórica de Édipo e leva a psicanálise ao ponto da autocrítica ao revelar, além de uma estrutura simbólica que é sustentada pelas fantasias de um imaginário inconsciente, o domínio do real” (2012: 104).

Portanto, Deleuze e Guattari identificam uma lógica platônica que coloca o desejo do lado da aquisição, e não da produção. Do lado da aquisição, a produtividade reduzida do desejo pode ser retratada apenas como a invenção de fantasias necessárias para compensar algo que falta na realidade. Porém, o que essa imagem oculta é a capacidade produtiva real do desejo, seu poder de criar formas sociais realmente existentes. Por isso eles insistem no caráter produtivo e maquínico do desejo, com a produção sendo o princípio imanente do desejo. Nesse sentido, o desejo-produção é um processo esquizofrênico, não no sentido de ser uma fuga da realidade, mas na sua contínua integração de elementos heterogêneos aparentemente incompatíveis. Entendido simplesmente como uma pulsão para conectar e sintetizar, o desejo só tem “necessidade” de poucas coisas e, portanto, não é falta. “Não é o desejo que exprime uma falta molar no sujeito; é a organização molar que destitui o desejo do seu ser objetivo” (2010a: 44). Disso temos a pergunta que se enuncia: *como o desejo é então atraído para posições em que pode ser gerenciado, modulado?*

Para responder essa pergunta, precisamos avançar sobre um ponto fundamental para os autores, em que medida a economia política e a economia libidinal são consideradas *uma e a mesma economia*. Como observamos anteriormente que a teoria geral da sociedade deve ser compreendida enquanto uma teoria generalizada dos fluxos, será “em função desta (teoria generalizada dos fluxos) que se deve estimar a relação entre a produção social e a produção desejante, as variações desta relação em cada caso, os seus limites no sistema capitalista” (2010a: 348).

Deleuze e Guattari afirmavam que a descoberta do trabalho por pensadores como Adam Smith e David Ricardo, assim como a descoberta da libido por Freud, eram, na verdade, a mesma coisa – possuíam uma natureza idêntica<sup>98</sup>. Essa

---

<sup>98</sup> De acordo com Daniel Smith (2012: 166-172), a teoria sociopolítica de Deleuze é construída a partir de três conceitos derivados da teoria econômica contemporânea, particularmente, de Keynes: fluxo, que é a produção de valor; código, que é a inscrição ou o registro de fluxos; e estoque, que é a porção do fluxo que me pertence em um determinado momento, que eu posso gastar e consumir. Essas três noções correspondem às três sínteses: fluxo é a síntese conectiva da *produção*; código é a síntese disjuntiva do *registro* ou inscrição; e estoque é a síntese conjuntiva do *consumo*. É exatamente essa síntese e produção de fluxos que Deleuze chama de desejo, que funciona necessariamente em um nível molecular.

concepção implica entender o desejo não mais como *falta*, mas como processo de *produção*, ou como Deleuze e Guattari dizem que “*o desejo faz parte da infraestrutura*” (2010a: 143). Em outras palavras, nossos afetos e nossas pulsões, mesmo os inconscientes, que constituem talvez a parte mais individual e pessoal de nós mesmos, são uma instituição do desejo. Essa dinâmica, que poderíamos chamar de economia libidinal, é vista como parte imediata daquilo que Marx denominou de infraestrutura econômica, isto é, a economia política que constitui a base material de toda formação social.

Nesse sentido, em *grosso modo*, parte do argumento no *Anti-Édipo* gira em torno de uma avaliação das relações entre essas duas economias, que, apesar de sua natureza idêntica, seriam regimes de usos diferentes. Teríamos, assim, a produção social que representa, em um nível molar, o que é produzido pela produção desejante em um nível molecular. Dizer que a economia libidinal e a economia política são a mesma coisa é equivalente a dizer que:

Portanto, tem-se razão de falar de uma dissimulação profunda da dualidade das duas formas do dinheiro, pagamento e financiamento, estes dois aspectos da prática bancária. Mas esta dissimulação não depende de um desconhecimento; ela exprime o campo de imanência capitalista (...) para fazer com que o desejo da criatura mais desfavorecida invista com todas as suas forças, independentemente de qualquer conhecimento ou desconhecimento econômicos, o campo social capitalista no seu conjunto. Fluxos – quem não deseja fluxos, e relações entre os fluxos, cortes de fluxos? – que o capitalismo soube fazer escorrer e cortar nessas condições de dinheiro desconhecidas antes dele (Deleuze e Guattari, 2010a: 305).

É por essa razão que Deleuze e Guattari podem afirmar que, em certo sentido, “é o banco que sustenta todo o sistema, e o investimento de desejo” (Deleuze e Guattari, 2010a: 305):

Não é metaforicamente que uma operação bancária ou da bolsa, um título, um cupom, uma nota de crédito, dão têsão também a pessoas que não banqueiros (...). Há “complexos” econômico-sociais que também são verdadeiros complexos do inconsciente, e que comunicam uma volúpia de alto a baixo em toda sua hierarquia (...). É que se trata de fluxos, de estoques, de cortes e de flutuações de fluxos; o desejo está em toda parte em que algo flui e corre, de modo que sujeitos interessados, mas também sujeitos embriagados ou adormecidos, são arrastados por ele para desfiladeiros mortais (Deleuze e Guattari, 2010a: 143).

É nesse sentido que, para Deleuze e Guattari, as pessoas são apenas resultantes das intersecções entre fluxos, um ponto de destino de inúmeros fluxos que são interceptados, mas que também passam a ter outro ponto de partida para a produção de novos fluxos, e assim sucessivamente. Essa síntese e produção de

fluxos é precisamente o que Deleuze e Guattari chamam de *desejo*. Portanto, para eles, o desejo “não tem pessoas ou coisas como objeto, mas meios inteiros que ele percorre, vibrações e fluxos de qualquer natureza que ele esposa, introduzindo cortes, capturas” (Deleuze e Guattari, 2010a: 386). Dessa forma, tanto os meios sociais quanto os biológicos são objetos de investimentos do inconsciente, o que significa dizer que são investimentos desejantes ou libidinais, opondo-se aos investimentos pré-conscientes de necessidade e interesse. Logo, temos que:

Como energia sexual, a libido é diretamente investimento de massas, de grandes conjuntos e de campos orgânicos e sociais (...). Na verdade a sexualidade está em toda parte: na maneira como um burocrata acaricia os seus dossiês, como um juiz distribui justiça, como um homem de negócios faz circular o dinheiro, como a burguesia enraba o proletariado etc. E não há necessidade de recorrer a metáforas, tal como a libido não recorre a metamorfoses. Hitler dava tesão nos fascistas. As bandeiras, as nações, os exércitos e os bancos dão tesão em muita gente (Deleuze e Guattari, 2010a: 386).

Portanto, na medida em que o desejo está em toda parte, como algo que flui e corre, tratando-se principalmente de fluxos, estoques, cortes e flutuações de fluxos, o objetivo da esquizoanálise e da cartografia, segundo Deleuze e Guattari, seria analisar a natureza específica dos investimentos libidinais do econômico e do político. Isso permitiria mostrar como o desejo pode ser determinado a desejar sua própria repressão no sujeito que deseja. Por essa razão, todos esses fluxos não passam pela ideia de ideologia, isto é, por um *investimento consciente*, mas sim em um nível muito mais abaixo, um nível de *investimento inconsciente*. O desejo, necessariamente, opera em um nível molecular. Aquilo que Deleuze e Guattari chamam de forma intercambiável de esquizoanálise, micropolítica, pragmática, rizomática, cartografia é o estudo dessas linhas de desejo, em grupos ou indivíduos. Por isso que o objeto do estudo se transforma no acompanhamento desses diferentes movimentos, suas rotas, suas conexões e rejeições, o que permitiria realizar um desenho do plano dinâmico de sua transformação (Deleuze e Parnet, 1977, Tonkonoff, 2017).

De todo modo, ao postularmos uma leitura da ontologia deleuziana enquanto uma metafísica relacional, destacamos a transição do pensamento de uma lógica do ser e do saber para uma lógica da relação. Ao explorar onde Deleuze busca unir os fios de seu discurso transcendental e ontológico, a categoria de “imanência” emerge como um elemento crucial para a reflexão. Deleuze resgata o uso metafísico da

imanência em seu projeto antifenomenológico, radicalizando, assim, o pensamento crítico. Na perspectiva ontológica de Deleuze, a noção de diferença em si desvela-se como um conceito central que permeia a ontologia das relações pois corresponde a condição subjacente à própria individuação dos fenômenos. Este enfoque transcende a concepção tradicional de identidade e diferença, delineando um entendimento mais complexo e dinâmico.

No âmbito do desejo e do agenciamento, a diferenciação intrínseca se evidencia como um impulso motor, em que singularidade e multiplicidade convergem. As linhas moleculares, ao se entrelaçarem em agenciamentos entre máquinas abstratas distintas, estabelecem relações em níveis subperceptíveis. Nesse contexto, compreendemos que, ao transitar por agenciamentos heterogêneos no campo social, o desejo se configura como agenciamento de desejo, e não de poder. O desejo, portanto, constitui-se como o elemento crucial em uma microanálise para Deleuze. O desejo, nessa abordagem, não é simplesmente a ausência preenchida, mas um campo de intensidades e fluxos, cuja expressão vai além das categorias convencionais de falta. O agenciamento, por sua vez, emerge como o resultado dessas diferenças, um ponto nodal onde as relações se entrelaçam e produzem novas configurações.

No contexto da abordagem deleuziana de uma teoria generalizada dos fluxos, a recusa do platonismo e a proposição de uma teoria imanente das Ideias convergem com a concepção de Ideia como expressão das coordenadas de individuação. Deleuze propõe uma redefinição das Ideias, agora entendidas como intrinsecamente imanentes, diferenciadas e conectadas às multiplicidades. Os simulacros, ao atualizarem Ideias imanentes, tornam-se o meio pelo qual as coordenadas de individuação são expressas. Essa imanência e diferenciação das Ideias, exemplificadas pelo plano de imanência, configuram-se como um rizoma que não totaliza, mas conecta de maneira molecular virtual. Ao transformar as Ideias em multiplicidade genética, Deleuze busca desvinculá-las da função totalizadora, promovendo uma compreensão que as liga intrinsecamente à gênese e à diferença. Dessa forma, a proposta deleuziana de uma teoria imanente das Ideias não apenas se alinha à noção de expressão das coordenadas de individuação, mas também se

aproxima do nível molecular virtual, onde as relações ocorrem em planos subperceptíveis, articulando-se através de agenciamentos heterogêneos.

A afirmação da univocidade do ser desdobrada em todas as suas implicações conduz ao conceito de *afeto*, que acaba se transformando em um pensamento sobre a experiência. Nessa ontologia de *produção maquínica* de devires, acoplamentos transversais e desvios mútuos, a definição de um ente ocorre na singularidade de seus *afetos*, e não pela *razão*, superando a limitação imposta pelo gênero e diferença específica. Este campo ontológico coincide com um domínio de experiência liberto da tutela de um sujeito da razão, herdeiro do pensamento colonial/moderno. A partir dessa problemática, no próximo capítulo, nosso projeto se volta para a compreensão do que constitui um *afeto* e a exploração da *virada afetiva* como aspecto fundamental em nosso percurso por uma *compreensão ontológico-relacional do social*.

#### 4. A vida psíquica do fluxo de afetos

Um afeto é (,,,) uma modificação do espírito, um diferencial de vida psíquica. Simetricamente, a vida psíquica manifesta-se como um fluxo de afetos.  
Pierre Lévy, *O que é o virtual?*, 2011: 105

Não se trata de reunir todos os tipos de coisas em um único conceito, mas sim de relacionar cada conceito a variáveis que explicam suas mutações.  
Gilles Deleuze, *Negotiations*, 1997: 31<sup>99</sup>

A partir de trabalhos pioneiros de Eve Sedgwick, Adam Frank (1995) e Brian Massumi (1995) durante os 1990, há cerca de 30 anos tem-se falado de uma “virada afetiva” nas ciências humanas. Como destacado por Leys (2011: 434), a virada para as emoções e os afetos vem ocorrendo em uma ampla gama de campos, incluindo história, teoria política, geografia humana, estudos urbanos e ambientais, arquitetura, estudos literários, história e crítica da arte, teoria da mídia e estudos culturais. Segundo a “teoria do afeto” (*affect theory*), os fenômenos humanos e sociais não são puramente o resultado de processos racionais e discursivos, mas principalmente um efeito de interações afetivas e emocionais. Assim, a virada para o afeto preconiza uma abordagem dos fenômenos humanos e sociais que transcende os domínios tradicionais do discurso, ideologia, representação, comunicação e troca racional. Essa mudança implica não apenas em uma transformação metodológica, mas também em uma ontologia relacional. Ao privilegiar os afetos, a análise se desloca das categorias linguísticas e cognitivas para considerar as intensidades e qualidades das experiências. Nesse paradigma, a compreensão dos fenômenos sociais é enraizada em conexões afetivas e nas relações entre corpos, destacando a dimensão sensível e não discursiva da experiência humana. Essa virada para o afeto representa, portanto, uma expansão significativa do escopo analítico, buscando uma compreensão mais profunda dos fenômenos sociais.

---

<sup>99</sup> *It's not a matter of bringing all sorts of things together under a single concept but rather of relating each concept to variables that explain its mutations.*

O que parece motivar esse movimento de mudanças epistemológicas e ontológicas é o desejo de contestar uma certa explicação de como o argumento político e a racionalidade foram pensados para operar. De acordo com Leys (2011: 436), grande parte das ciências e das humanidades do mundo ocidental supervalorizaram o papel da razão e da racionalidade em suas teorias metafísicas e políticas, favorecendo o desmerecimento do aparato afetivo na filosofia e mesmo dos estudos políticos. Essa supervalorização se assenta no conhecido dualismo cartesiano que separa a mente do corpo<sup>100</sup>.

Em contraposição às abordagens liberais que concebem a emoção como a antítese da razão política, uma teoria dos afetos parte de premissas distintas. Ela entende os sentimentos, as emoções, os afetos, os humores e as sensações não como meros adornos superficiais, consequências indesejadas ou desvirtuações, mas que constituem a própria substância da subjetividade. Esta abordagem busca compreender a relação intrínseca entre os corpos e os afetos, em particular, a ambivalência conceitual do próprio termo “afeto”. Como bem posto por Cross (2022), o “problema do afeto coloca o problema dos problemas”, ele emerge como um ponto central. Através da noção de afeto, procuramos abrir meios para se pensar aspectos da teoria e da ação política com a intenção de expandir a compreensão sobre a motivação humana que envolva a condição não consciente, não cognitiva, não linguística, não coerente, não racional e não predeterminada.

De todo modo, como o afeto não pode ser reduzido à interioridade do indivíduo nem a uma dimensão significativa, ele desempenha um papel fundamental na mudança na compreensão dos fenômenos sociais e políticos a partir de discursos, representações e ideologias. Na medida em que o afeto precede a constituição do humano, ele pode ser considerado como pertencente a um domínio não humano. Nesse sentido, uma *ontologia afetiva* se apresenta para disputar um espaço

---

<sup>100</sup> Segundo Damásio (2012: 218), a afirmação mais famosa de Descartes “penso, logo existo” (“*cogito ergo sum*”), ilustra exatamente que pensar e ter consciência de pensar são os verdadeiros substratos de existir. Na medida em que Descartes via o ato de pensar como uma atividade separada do corpo, essa afirmação celebra a separação da mente, a “coisa pensante” (*res cogitans*), do corpo não pensante, o qual tem extensão e partes mecânicas (*res extensa*). Como resultado, podemos entender que estas visões ofereciam um relato muito plano, “sem camadas” ou sem corpo sobre as maneiras pelas quais as pessoas realmente formam suas opiniões e julgamentos políticos. Esse seria o “erro de Descartes”, negligenciando nossas intensidades e ressonâncias afetivas subliminares que influenciam ou condicionam tão decisivamente nossas crenças políticas.

conceitual encolhido desde o surgimento e a dominância das teorias do ator racional que orientam a tendência nas ciências sociais, assim como para disputar contra as importantes reivindicações das viradas culturais e linguísticas sobre a centralidade da construção de significado linguístico nas práticas da vida social. Se persistirmos em negligenciar a função dos afetos, seja ao interpretar de forma simplificada as emoções como irracionais, seja ao realizar uma excessiva racionalização dos sentimentos políticos, não apenas deixamos de reconhecer as qualidades corporais e viscerais inerentes aos sentimentos, mas, sobretudo, estaremos sobrepujando uma série de considerações que uma ontologia afetiva pode nos oferecer. A título de exemplos, podemos mencionar:

a) A complexidade e a indeterminação da motivação e do comportamento humano que uma ontologia racionalista e interpretações mais cognitivas de sentimentos ignoram.

b) Maior compreensão sobre as formas de reprodução social e de mudança social, na medida em que os estados afetivos geram apegos aos líderes, às ideologias reinantes, às estruturas e hierarquias sociais existentes e aos modos de existência normativos.

c) Outros critérios para o estudo sobre movimentos políticos e sociais como locais onde os significados e as formas de identificação são gerados e disseminados<sup>101</sup>.

É comum observamos tantos teóricos quanto críticos adotando um movimento de totalização do conceito de “afeto”, argumentando que não existe uma definição única para o termo, e, conseqüentemente, não poderia haver um campo unificado de uma “teoria do afeto”. Exemplificando essa perspectiva, Marta Figlerowicz (2012: 3) sustenta que “é claro que não existe uma definição única de

---

<sup>101</sup> Em literatura dedicada à análise do comportamento coletivo, observava-se frequentemente uma destacada ênfase tanto no conflito psíquico quanto na irracionalidade. Além disso, identificava-se uma tendência à segmentação dos seres humanos em grupos, atribuindo a prerrogativa da racionalidade a alguns (tipicamente, os representantes do *status quo*, como policiais e políticos), enquanto depreciava outros, rotulando-os como irracionais. Essa dicotomia era frequentemente encapsulada em um conceito difuso como o de “massa”. Essa perspectiva tradicionalmente delimitava uma visão dualista do comportamento coletivo, perpetuando estereótipos que associavam a racionalidade aos detentores do poder estabelecido e a irracionalidade aos que questionavam ou desafiavam esse mesmo poder, notadamente manifestantes políticos e grupos racializados e generificados.

teoria dos afetos”; ou como Melissa Gregg e Gregory J. Seigworth (2010: 3) que “não existe uma teoria única e generalizável do afeto: ainda não existe e (felizmente) nunca existirá”. Donovan Schaefer (2019: 1) também se alinha a essa visão ao declarar que “a teoria dos afetos, conforme estudiosos como Sara Ahmed, Eugenie Brinkema, Mel Y. Chen, Ann Cvetkovich, Eve Sedgwick, Greg Seigworth e Melissa Gregg apontaram, segue em definições divergentes e talvez incomensuráveis”.

Nesse contexto, a inexistência de um consenso sobre o significado do termo “afeto” é evidente, resultando em uma divisão perceptível entre os críticos e teóricos, delineando duas linhagens e concepções distintas. Sianne Ngai (2005: 21) ilustra essa complexidade ao sugerir que emoções e afetos são utilizados de forma intercambiável, indicando uma diferença apenas em termos de intensidade ou grau, em oposição a uma distinção formal de qualidade. Brian Massumi (2002), de modo oposto, estabelece uma distinção mais clara entre afeto e emoção, uma diferença que tem sido germinal para pensar uma teoria do afeto vinculada às abordagens pós-humanistas do campo das emoções. Donald Cross (2022: 5), partindo do Deleuze, destaca a possível raiz dessa divisão esquemática: de um lado, temos “afeto” como emoção, experiência vivida, sentimento subjetivo acessível à consciência, enquanto por outro lado, “afeto” é lido como um evento intensivo, frequentemente fisiológico, mas sempre pré-psicológico, impessoal, não ou nunca totalmente intencional.

A divisão entre o “afeto” enquanto experiência emocional e o “afeto” como evento intenso implica um corte epistemológico substancial, destacando-se como uma clara divisão entre uma abordagem fenomenológica e uma anti-fenomenológica em relação ao corpo. De acordo com Deleuze, aquilo que ele entende por “corpo” transcende o simples corpo fenomenológico, que se limita a invocar o corpo vivido, “as experiências vividas de ser e ter um corpo”, conforme articulado por Sara Ahmed (2004: 39). Em vez disso, Deleuze refere-se ao famoso “corpo sem órgãos”<sup>102</sup> descoberto por Artaud. Claire Colebrook (2011: 9) sintetiza

---

<sup>102</sup> O *corpo sem órgãos* não se refere a uma ausência literal de órgãos anatômicos, mas a um conceito filosófico que desafia a concepção tradicional do corpo como uma estrutura orgânica fixa e hierárquica. Em vez de ser entendido como um corpo organizado em torno de órgãos específicos com funções determinadas, o *corpo sem órgãos* representa uma multiplicidade de intensidades,

essa questão como o reconhecimento errôneo que a imagem tem de sua unidade, visto que “o eu não é o organismo naturalmente limitado (uma coisa dentro do mundo), mas um local de desejos, relações, pulsões, fantasias e projeções que não podem possuir a coerência de um corpo”<sup>103</sup>.

Há uma disjunção radical entre o sujeito, que nada mais é do que um efeito de sua relação com um outro que ele não pode ler, e o eu, ego ou indivíduo que imaginamos ser. É o corpo como um organismo limitado, centrado em um rosto que olha, cujo olhar pode ser devolvido pelo espelho, que não apenas reprime a maneira caoticamente dispersa e relacional de nossa existência, mas também opera como uma figura de leitura. Lemos outros corpos como se eles abrigassem um sentido ou um significado interior que pudesse ser revelado por meio da comunicação, e lemos textos como se eles funcionassem como corpos - como um todo bem formado que possui uma lógica sistêmica cujo sentido pode se tornar aparente (Colebrook, 2011: 9).<sup>104</sup>

Essa cisão, no entanto, parece mais indicar uma certa desconsideração em relação ao pensamento e ao “dialeto deleuziano” (Schaefer, 2019), uma caricatura simplificada que “rigidamente separa” o afeto do domínio das emoções “conscientes”. Essa forma de crítica parece ignorar que a compreensão impessoal do afeto remonta a Deleuze. Mesmo quando há uma reivindicação de Espinosa por parte dos críticos, ele acaba sendo interpretado dentro da perspectiva deleuziana, o Espinosa-deleuziano. Como nos indica Cross (2022: 180), “Deleuze inventa Espinosa como um personagem conceitual para operar a imanência com a qual ele define a filosofia”. De forma simples, Pellegrini e Puar resumem da seguinte forma:

O que alguns têm aclamado como uma recente “virada afetiva”, na verdade, se baseia em formações mais antigas de estudos do sentimento; teorias da emoção; “estruturas do

---

fluxos e potencialidades. Ele é um corpo antes da organização, uma zona de possibilidades e devires. Segundo Hwang (2018), o corpo sem órgãos é completamente vivo, mas não é orgânico. Em vez disso, é um corpo intenso e intensivo, que não tem órgãos, mas limiares ou níveis. Não lhe faltam órgãos, mas simplesmente falta-lhe o organismo, a organização particular dos órgãos. A ideia é desmontar as estruturas convencionais e as hierarquias associadas ao corpo, o *corpo sem órgãos* está ligado à crítica de Deleuze e Guattari ao modelo dualista do corpo, que busca liberar o corpo das restrições normativas e das definições preestabelecidas, abrindo espaço para novas formas de subjetividade e expressão.

<sup>103</sup> *This scene captured the predicament of misrecognition: the self is not the naturally bounded organism (a thing within the world), but a site of desires, relations, drives, fantasies and projections that cannot possess the coherence of a body.*

<sup>104</sup> *There is a radical disjunction between the subject, who is nothing more than an effect of its relation to an other whom it cannot read, and the self, ego or individual that we imagine ourselves to be. It is the body as bounded organism, centred on a looking face whose gaze can be returned by the mirror, that not only represses the chaotically dispersed and relational manner of our existence; it also operates as a figure of reading. We read other bodies as though they harboured a sense or interior meaning that might be disclosed through communication, and we read texts as though they operated like bodies— as well-formed wholes possessing a systemic logic the sense of which might become apparent*

sentimento” (para invocar a formulação frequentemente citada de Raymond Williams); o trabalho de Gottfried Leibniz, Baruch Spinoza, Henri Bergson, Gilles Deleuze e Félix Guattari, entre outros; e estudos de ciência e tecnologia. Assim, o que parece ser uma “nova” lente crítica e conceitual, que ganhou um prestígio intelectual e acadêmico significativo na última década, é, na verdade, uma dívida com várias linhas genealógicas, muitas vezes contraditórias (Pellegrini e Puar, 2009: 36).<sup>105</sup>

De todo modo, se os termos do debate do recente surgimento dos estudos sobre afetos se dão pela centralidade das teorias do afeto para as conceitualizações de sujeito, ser, corporeidade e política, antes de “aplicarmos” Deleuze, quer seja a favor ou contra, a tarefa fundamental para uma teoria dos afetos começa por sabermos o que estamos realmente aplicando, identificando ou afirmando. Em outras palavras é crucial compreender *qual o papel do afeto na obra de Deleuze?* Nesse sentido, este capítulo se propõe a ler esta tendência que se convencionou chamar de “virada afetiva” à luz de algumas de suas referências teóricas mais importantes, sobretudo recuperando os trabalhos de Baruch Espinosa no século XVII e de Gilbert Simondon, Gilles Deleuze e Félix Guattari no século XX, a fim de responder à pergunta: *de que maneira uma teoria dos afetos pode contribuir para pensar a política?*

Guiados por esta questão, buscamos na literatura sobre os afetos recursos para se pensar através desta abordagem tanto para a teoria como para um trabalho diagnóstico do presente. Entre seus objetivos, procuramos pensar em que medida uma teoria dos afetos nos serve para desenvolver uma abordagem transindividual da política, escapando às aporias tanto do individualismo quanto do holismo metodológicos. A aposta é que não apenas uma teoria política dos afetos e da transindividualidade possa nos ajudar a interpretar processos políticos em curso, isto é, permitindo abordar a relação da experiência emotiva consciente e inconsciente para a vida pública e política, mas que o confronto entre a teoria e os casos concretos também pode ajudar a revelar as zonas obscuras e limites das primeiras, bem como as questões metafisológicas que a recente virada afetiva, em

---

<sup>105</sup> *What some have hailed as a recent “affective turn” in fact draws across older formations of sentiment studies; theories of emotion; “structures of feeling” (to invoke Raymond Williams’s oft-cited formulation); the work of Gottfried Leibniz, Baruch Spinoza, Henri Bergson, and Gilles Deleuze and Félix Guattari, among others; and science and technology studies. Thus, what appears to be a “new” critical, conceptual lens that has gained significant intellectual and scholarly cachet in the last decade is in fact indebted to multiple, and often contradictory, genealogical threads.*

suas diferentes formas, implica, e por esse motivo o conceito de *cartografia* vai se revelar fundamental para operar uma *ontologia afetiva*.

Tendo este propósito, o capítulo se divide em três seções. A primeira seção propõe-se a explorar a denominada “virada afetiva” nas humanidades e nas ciências sociais, marcada por sua multiplicidade genealógica que desafia abordagens tradicionais. Os discursos sobre emoções e afetos emergem em diversos campos acadêmicos, indicando um crescente interesse em uma economia libidinal. Com esse propósito, a investigação se desdobra em três pontos principais. Primeiramente, procuramos analisar as perspectivas epistemológicas em que se discute a ausência de uma teoria unificada dos afetos, destacando a diversidade de abordagens que se baseiam em tendências teóricas das últimas décadas do século XX. Em seguida, apreciaremos a dinâmica do corpo, dos afetos e da síntese corporeamente a partir da filosofia de Espinosa. Por último, examinaremos o afeto sob uma perspectiva pós-humanista, buscando redefinir o sujeito humano para além do antropocentrismo. O objetivo com isso é demonstrar que um enfoque nos afetos introduz um deslocamento importante para uma síntese corpo/mente e que será fundamental para repensarmos as relações internacionais a partir de novos termos.

Na segunda seção, analisaremos como a “virada afetiva” se insere como uma referência conceitual fundamental para o pós-humanismo crítico e, conseqüentemente, para uma teoria pós-humanista das emoções, o que nos permitiria falar sobre uma *lógica dos afetos*. Para tal, esta seção é subdividida em três segmentos. O primeiro trata sobre como podemos entender o afeto, e sobretudo, qual compreensão sobre afeto guia este trabalho. Será destacado a dimensão *autônoma do afeto*, isto é, aquilo que difere e coloca o afeto e a emoção numa relação entre virtual o e o atual desvinculada de uma ontologia sujeito-objeto. O segundo segmento estabelece a distinção entre emoções significantes e afetos assignificantes como algo que desempenha um papel crucial no pós-humanismo, descentralizando certezas antropocêntricas e desafiando dualismos tradicionais, o que pode nos permitir superar a distinção humanista entre racionalidade e emoção, desembaraçar a noção de emoção de um eu individual, considerar dimensões não representativas e não significantes da subjetividade, e reconhecer emoções e afetos como intrínsecos a elementos não humanos, como a natureza e a tecnologia. No

último segmento, iremos trazer a contribuição que o pensamento de Gilbert Simondon, por meio dos conceitos de individualização e transindividual, podem oferecer tanto ontologicamente quanto metodologicamente para se estudar os afetos.

A terceira e última seção trata a *cartografia esquizoanalítica* como método inovador de pesquisa e intervenção. Primeiramente iremos abordar Fernand Deligny, que, influenciado por sua experiência com crianças autistas em Cévennes, no sul da França, propõe a cartografia, uma “geoanálise”, como uma abordagem para mapear as linhas das experiências psíquicas e cotidianas que não são assujeitada à linguagem e ao simbólico. Por fim, exploraremos a abordagem cartográfica de Deleuze e Guattari em relação ao entendimento da subjetividade, particularmente em contraposição à perspectiva psicanalítica tradicional. As *cartografias do desejo*, nesse contexto, são apresentadas como uma prática dinâmica e fluida, capazes de mapear as multiplicidades das relações, desejos e poderes que constituem a subjetividade. Com a aplicação da cartografia ao entendimento do “internacional” como sujeito de delírios moleculares, destaca-se a relação entre as práticas cartográficas e a análise de fenômenos sociais e políticos em linhas molares.

#### **4.1. A virada afetiva**

Como pudemos ver, não existe uma teoria dos afetos como tal, nem um único campo de pesquisa. Há um conjunto de abordagens de teorias dos afetos, que se baseiam em algumas das tendências teóricas e epistemológicas mais inovadoras e produtivas das duas últimas décadas do século XX como teorias psicanalíticas da subjetividade e da sujeição, teorias do corpo e da corporeidade, teorias feministas pós-estruturalistas, diálogos da teoria psicanalítica lacaniana com a teoria política e análise crítica, teorização *queer* da melancolia e do trauma, etc. (Athanasiou, et al. 2008: 6). Ao percorrer esses campos acadêmicos, é possível atestar o alto grau de interesse pelas formas como os discursos sobre as emoções e os afetos emergem, circulam, são invocados, desdobrados e realizados, ou aquilo que Kathleen Woodward (1992-1993, 1996) chamou do surgimento de um momento cultural de uma “nova economia das emoções”. Essa mudança recente na teoria crítica e crítica

cultural foi bem identificado e sintetizado no que Patricia Clough (2007) viria a chamar de “virada afetiva”<sup>106</sup> nas humanidades e nas ciências sociais, um engajamento teórico mais minucioso sobre o que seriam os afetos e as emoções para a produção em direção de uma nova epistemologia<sup>107</sup>.

Algumas dessas correntes teóricas baseiam-se em genealogias de pensamento mais antigas, de Espinosa a Gilles Deleuze e Félix Guattari. Outras juntaram-se a importantes trabalhos antropológicos para ilustrar que as emoções não devem ser consideradas como estados psicológicos e individuais separadamente do social, do ideológico e do discursivo mas como práticas sociais e culturais<sup>108</sup>. Enquanto alguma perspectiva teórica afetiva se concentra em construir pontes entre as humanidades, a biologia e a neurociência, outras se voltam para autores como Søren Kierkegaard, Baruch de Espinosa, Henri Bergson, Gilbert Simondon, Gilles Deleuze e Félix Guattari (entre outros) para atualizar nossas definições de subjetividade. Em ambas as genealogias, é possível observar o desafio às oposições

---

<sup>106</sup> Para Michael Hardt (2007: ix), a virada afetiva se insere junto às outras “viradas” ocorridas em campos acadêmicos nas últimas décadas, isto é, junto a virada linguística, a virada cultural, entre outras. Segundo o autor, os dois principais precursores da virada afetiva nos trabalhos acadêmicos nos Estados Unidos são o enfoque no corpo, mais desenvolvido pela teoria feminista; e a exploração das emoções, predominantemente conduzida pela teoria *queer*.

<sup>107</sup> Essa transição de paradigmas para as ciências sociais tem uma base teórica específica que surge de um determinado momento da história da teoria social contemporânea, no qual os elementos que passam a ser constitutivos como “boa teoria” passam por mudanças significativas, mesmo que parcialmente, em relação ao passado. Dessa forma, é possível destacar alguns dos princípios que se dispõem a produzir novos recursos conceituais e éticos para uma nova exploração epistemológica. Para compreendermos esta questão, Nigel Thrift (2004: 59) enumera os seguintes pontos: a) um certo distanciamento em relação à biologia não é mais visto como um marcador primordial da teoria social e cultural. Assim, a constituição biológica do ser deve ser considerada para entender a própria força performativa; b) o desenvolvimento de novas perspectivas teóricas, como a teoria geral dos sistemas, a teoria da complexidade e a dinâmica não linear, tornou a ciência mais amigável à teoria social e cultural; c) atualmente, a linguagem humana, ou seja, os sistemas simbólicos, não é mais compreendida como o único modelo significativo de comunicação e de troca de informações; d) há, agora, uma virada para o experimentalismo das formas contingentes (e que não estão reduzidas ao behaviorismo do passado) da qual busca-se ver os eventos como genuinamente abertos sobre muitos sistemas sociais; e) análises que priorizem o tempo e o processo contra algumas categorias fixas da teoria social e cultural são vistos como cada vez mais importantes para a explicação científica; f) desafia-se as noções que priorizam uma dependência de escala, isto é, que compreendem o espaço como uma hierarquia que se move do “global” para o “local”, priorizando aquelas que optam “conectividade”, onde o social é “apenas um pequeno conjunto de conexões estreitas e padronizadas” dentre muitas outras (Latour 2002: 124).

<sup>108</sup> Destacam-se trabalhos como M. Z. Rosaldo, “*Toward an Anthropology of Self and Feeling*”, em R. A. Shweder e R. A. LeVine (org.). *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*. Cambridge: Cambridge UP, 1984; C. A. Lutz e Lila Abu-Lughod. *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge UP, 1990; G. M. White. “*Emotions Inside Out: The Anthropology of Affect*”, em M. Lewis and J. M. Haviland (org.). *Handbook of Emotions*. New York: Guilford, 1993.

convencionais entre emoção e razão (corpo e mente) e entre discurso e afeto<sup>109</sup>. É nesse sentido que podemos entender como o campo de estudos sobre os afetos estabelece uma ponte transversal entre duas dualidades: mente e corpo, e ações e paixões. Michael Hardt resume isso na condição entre o poder da mente de pensar e o poder do corpo de agir, e entre o poder de agir e o poder de ser afetado (2007: ix).

Tomados em conjunto, tais campos de reflexão revelam uma tensão produtiva entre as noções de emoção e afeto. No sistema filosófico de Espinosa, o afeto permaneceu distinto das emoções. Na perspectiva espinosiana, a noção de afeto habita uma tensão entre mente e corpo, ações e paixões, entre o poder de afetar e o poder de ser afetado. Tensão essa que impede o argumento do autor de realizar uma simples inversão da hierarquia corpo/mente privilegiando assim a emoção, o que apenas reforçaria o dualismo ao invés de colocar esses conceitos no mesmo nível. Não à toa que nesse sentido, Antonio Negri (1999: 77-87) definiu de forma simplificada o afeto apenas como o “poder de agir”.

A noção de afeto não deve ser pensada fora das complexidades, reconfigurações e interarticulações do poder. Afeto e poder, são dois vetores contemporâneos e diretamente dependentes para se pensar o político e a política contemporânea. A noção de afeto carrega uma multiplicidade semântica, que envolve conotações de intensidade corporal e dinamismos, que estimulam e fortificam as forças da sociabilidade. Afeto como paixão social, como *pathos*<sup>110</sup>,

---

<sup>109</sup> Dentro dessas tendências da teoria social e cultural contemporânea, têm-se explorado questões importantes como: a reconfiguração de (des)apropriações políticas e éticas das emoções; o aprofundamento da complexa relação entre poder, subjetividade e emoção; o lugar da emoção, do afeto e dos sentimentos dentro da teorização política; a dimensão afetiva do normativo; o afetivo como condição de possibilidade para a subjetividade; e o investimento emotivo e afetivo nas normas sociais como modo constitutivo de subjetivação (Athanasiou, et al. 2008: 6)

<sup>110</sup> O vocábulo *páthos* vem do grego *phatos*, com o significado de sentimento, de sofrimento. Dele originou-se o termo patético, empregado, atualmente, em sentido mais pejorativo do que positivo, sinalizando para algo excessivamente afetado, como o melodrama. Nos tempos modernos, o termo *pathos* tomou o sentido, praticamente único. Ele foi transformado em um radical que remete a uma concepção de doença ou de mal-estar na sua forma médica atual. O conceito de *pathos* carrega consigo possibilidades e problemas mais amplos que o sentido de doença como a palavra “patologia” indica. De acordo com Martins (1999: 66), o *pathos* pode ser mais bem compreendido como uma disposição (*Stimmung*) originária do sujeito, atravessando toda e qualquer dimensão humana e todo o universo do ser. Heidegger (1989 [1955]) explicitou o que seria o *pathos*, ao retomar o conceito como fazendo parte da dimensão filosófica do homem, afirmando que *pathos*, na sua origem, é principalmente a disposição afetiva fundamental.

simpatia e empatia, como sofrimento político e trauma afetado pelo outro, mas também como abertura incondicional e passível de resposta a ser afetado por outros. É precisamente pela relação entre desejo, poder, corpos, subjetividade, materialidade, trauma e alteridade que estruturam o trabalho intelectual no qual os teóricos dos afetos/emoções se inspiram e obtém ferramentas epistemológicas. A originalidade de Espinosa se encontra precisamente no oferecimento de uma nova ontologia do humano que é constantemente aberta e renovada. Assim, através de uma perspectiva atravessada pelos afetos, é possível explorar esses poderes ainda desconhecidos que se apresentam entre o que o corpo pode fazer, o que uma mente pode pensar, e o que o afeto consegue fazer.

Dessa forma, em termos epistemológicos para a “virada afetiva”, observa-se uma crescente consciência da necessidade de reconhecer os limites das explicações construtivistas nas ciências sociais para as identidades. Como vimos anteriormente, mas também apontado por Ganjar Nugroho (2008: 87), construtivistas nas relações internacionais, como admitido por Paul Kowert e Jeffrey Legro (1996), não ofereceram uma teoria causal sobre a construção da identidade, além da tendência dos construtivistas em rejeitarem o argumento racionalista sobre a restrição material. Isso acaba por contribuir para se questionar as suas certezas ontológicas e seus apagamentos. Dito de outra forma, a “virada afetiva” está inserida numa transição de paradigmas do construtivismo social bruto para reapropriações inspiradas no pós-estruturalismo e na psicanálise, como os trabalhos oriundos das teorias sobre performatividade de gênero e dos estudos pós-coloniais. O que se apresenta como um sintoma marcante da virada afetiva é a passagem de uma explicação estritamente construtivista do corpo como um substrato material de inscrição social subsequente para uma exploração mais refinada da “matéria” do corpo, pela qual a agência emerge como uma força dinâmica – ao mesmo tempo cognitiva, psíquica, afetiva e sensual – de surpresa performativa (Athanasiou, et al. 2008: 8).

De todo modo, a “virada para o afeto” nas humanidades e nas ciências sociais não pode ser considerada como um evento unitário, mas como um emaranhado de diferentes genealogias, tradições e agendas. Porém, esse emaranhado compartilha entre as distintas abordagens, “investigações teóricas ao corpo, ao sensorial e ao

vivo de maneiras que questionam o antropocentrismo da investigação intelectual anterior” (Paasonen *et al.* 2015: 3-4). É dessa forma que entendemos como que a virada afetiva empurra e desafia as capacidades postas da teoria crítica para lidar com reconfigurações contemporâneas que envolvem a tecnologia, a matéria e os corpos. Por meio da teoria e do método, procura-se tanto apreender as mudanças que constituem o social, quanto acelerar um processo de intensificação por uma auto-reflexividade. Em outras palavras, a virada afetiva se apresenta como uma possibilidade para se explorar transformações em nós mesmos, mudanças que circulam por nossos corpos, nossas subjetividades, mas que não são redutíveis ao individual, ao pessoal ou ao psicológico.

#### ***4.1.1. Em direção a uma nova epistemologia***

O que explica a virada afetiva? E o que mais deve ser levado em consideração? O atual ressurgimento do interesse sobre o afeto e as teorias do afeto tem como momento decisivo no ano de 1995<sup>111</sup> quando foram publicados os ensaios “*Shame in the Cybernetic Fold: Reading Silvan Tomkins*” de Eve Kosofsky Sedgwick e Adam Frank e “*The Autonomy of affect*” de Brian Massumi. Essa onda inicial de teoria do afeto centrada nesses autores visava principalmente reabilitar “intensidades” inconscientes de afeto como forças irredutíveis às narrativas de propósito e intencionalidade nas quais a consciência tenta controlá-las. Segundo Gregg e Seigworth (2010: 5), essas duas obras revigoraram o cenário de produção intelectual por dois motivos. Primeiro, em razão do conteúdo teórico que traziam em suas análises: a combinação do deslocamento do afeto da centralidade da cognição com o deslocamento da própria teoria do afeto dos debates sobre a centralidade do estruturalismo e do pós-estruturalismo. Mas também, pela voz e a estilística de seus escritos, na medida em que o afeto serve como força e forma, o que acabou por contribuir para uma ampla circulação e considerável influência nos anos seguintes<sup>112</sup>.

---

<sup>111</sup> Enquanto as obras de Michel Foucault, Jacques Derrida e outros autores franceses começam a ser traduzidas e utilizadas nos anos 1970 nos Estados Unidos, os trabalhos de Gilles Deleuze e Félix Guattari apenas começam a ser traduzidos para o inglês nos anos 1990.

<sup>112</sup> Os anos seguintes seriam marcantes por uma série de publicações marcantes para a temática dessa virada psíquica sobre os estudos sobre afetos/emoções. Em 1999, Judith Butler publicaria “A vida psíquica do poder”; em 2000, Michael Hardt e Antonio Negri com “Império”; em 2002, Brian

A partir desses dois ensaios de 1995, além é claro dos trabalhos subsequentes realizados por seus autores, observamos de forma substancial a formação de dois vetores dominantes do estudo dos afetos nas humanidades: a psicobiologia dos afetos diferenciais de Silvan Tomkins (1911-1991), onde Sedgwick e Frank seriam seus primeiros interpretes; e a etologia espinosista de Gilles Deleuze de capacidades corporais (1925-1995), onde Massumi teria papel fundamental na introdução do trabalho dos autores franceses Gilles Deleuze e Félix Guattari para o mundo de língua inglesa<sup>113</sup>.

Com a linha que acompanha os trabalhos de Tomkins, o afeto segue uma compreensão de inspiração darwiniana na qual uma certa condição inata do afeto se inclinaria para uma conexão evolutiva do conceito. No entretanto, o vetor deleuziano de inspiração espinosiana parte de uma compreensão de imanência, na qual situa o afeto no meio das coisas enquanto relações, conseqüentemente abarcam os complexos agenciamentos que passam a compor corpos e mundos simultaneamente. Nesse sentido, percebemos que há dois movimentos de fluxo distintos e reversos entre essas linhas de investigação. A diferença se encontra na direcionalidade dentro-fora / fora-dentro entre as relações de força e corpos. Enquanto a linha de Tomkins o afeto é tido como o principal motivador para o “interesse”, irradiando, assim, o movimento, ele seria imprescindível, fundamental, para colocar a pulsão nas pulsões corporais; já a linha deleuziana entende o afeto como um campo inteiro, vital e modulador de miríades de devires entre humanos e não humanos (Gregg e Seigworth 2010: 6).

A esse respeito, o fato de haver tanto percepções moleculares quanto reações pode ser verificado em toda a economia da célula e na propriedade que têm os agentes de regulação de “reconhecer” exclusivamente uma ou duas espécies químicas num meio de exterioridade

---

Massumi lançaria “*Parables for the virtual: movement, affect, sensation*”; em 2003 teríamos “*Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*” de Eve Sedgwick; 2007 com “*The Affective Turn: Theorizing the Social*” editado por Patricia Ticineto Clough e Jean O'Malley Halley; em 2009, John Protevi publicaria “*Political Affect: Connecting the Social and the Somatic*”; em 2010, seria lançado o livro “*The Affect Theory Reader*” editado por Gregory J. Seigworth e Melissa Gregg. Além disso, cabe destacar também o renascimento do espinozianismo na França, marcado por autores como Yves Citton com “*Mythocratie. Storytelling et Imaginaire de Gauche*” (2010) e Frederic Lordon, “*Willing slaves of capital: Spinoza and Marx on desire*” (2010) e “*La société des affects: pour un structuralisme des passions*” (2013).

<sup>113</sup> Massumi foi o responsável pela tradução da obra “*Mil Platôs*” (1987) de Deleuze e Guattari, além de seu livro “*A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari*” (1992) para os Estados Unidos.

muito variado. Mas o próprio desenvolvimento dos meios associados ou anexados desemboca nos mundos animais, tais como descritos por Uexkull, com suas características energéticas, perceptivas e ativas. Inesquecível mundo associado do Carrapato definido por sua energia gravídica de queda, seu caráter olfativo de percepção de suor, seu caráter ativo de picada: o carrapato sobe no alto de uma planta para se jogar em cima de um mamífero que passa, que ele reconhece pelo suor e pica bem fundo na pele (mundo associado formado por três fatores, e ponto final). Os próprios caracteres perceptivos e ativos são como uma dupla-pinça, uma dupla articulação (Deleuze e Guattari, 2011a: 85-86).

De acordo com Deleuze e Guattari (2012), as relações que constituem um indivíduo, seja decompondo-o ou modificando-o, são representadas por intensidades que o afetam, resultando no aumento ou diminuição de sua potência de agir. Essas intensidades emanam tanto de elementos externos como de suas próprias partes internas. Os afetos, nesse contexto, são concebidos como devires, sugerindo que representam processos dinâmicos e relacional com o ambiente.

Espinosa pergunta: o que pode um corpo? Chama-se *latitude* de um corpo os afectos de que ele é capaz segundo tal grau de potência, ou melhor, segundo os limites desse grau. *A latitude é feita de partes intensivas sob uma capacidade, como a longitude, de partes extensivas sob uma relação.* Assim como evitávamos definir um corpo por seus órgãos e suas funções, evitamos defini-lo por características Espécie ou Gênero: procuramos enumerar seus afectos. Chamamos “etologia” um tal estudo, e é nesse sentido que Espinosa escreve uma verdadeira Ética. Há mais diferenças entre um cavalo de corrida e um cavalo de lavoura do que entre um cavalo de lavoura e um boi. Quando Von Uexkull define os mundos animais, ele procura os afectos ativos e passivos de que o bicho é capaz, num agenciamento individualizado do qual ele faz parte. Por exemplo, o Carrapato, atraído pela luz, ergue-se até a ponta de um galho; sensível ao odor de um mamífero, deixa-se cair quando passa um mamífero sob o galho; esconde-se sob sua pele, num lugar o menos peludo possível. Três afectos e é tudo; durante o resto do tempo o carrapato dorme, às vezes por anos, indiferente a tudo o que se passa na floresta imensa. Seu grau de potência está efetivamente compreendido entre dois limites, o limite ótimo de seu festim depois do qual ele morre, o limite péssimo de sua espera durante a qual ele jejua. Dirão que os três afectos do carrapato já supõem características específicas e genéricas, órgãos e funções, patas e trompas. É verdade do ponto de vista da fisiologia; mas não do ponto de vista da Ética onde as características orgânicas decorrem ao contrário da longitude e de suas relações, da latitude e de seus graus. Não sabemos nada de um corpo enquanto não sabemos o que pode ele, isto é, quais são seus afectos, como eles podem ou não compor-se com outros afectos, com os afectos de um outro corpo, seja para destruí-lo ou ser destruído por ele, seja para trocar com esse outro corpo ações e paixões, seja para compor com ele um corpo mais potente (Deleuze e Guattari, 2012: 85-86).

Observa-se, assim, como aqueles que se engajam na virada afetiva buscam escapar de alguns elementos que são comuns para diversos desses autores e autoras. Gostaríamos, assim, de destacar em como podemos situar a proposta da virada afetiva dentro de dimensões teóricas, políticas e acadêmica. Em primeiro lugar, podemos destacar a dimensão epistemológica na qual uma diferente forma de se entender o que é o conhecimento e como ele pode ser produzido. Isto é, busca-se por uma nova orientação, saindo da virada linguística para a virada afetiva. Sobre

esse ponto, podemos observar pelo menos dois níveis de análise: um teórico e outro metateórico.

No nível teórico, a virada afetiva procura introduzir uma dimensão paralinguística, isto é, que seja anterior à linguagem e à consciência. Ela começa a questionar a preeminência dos significados conscientes do discurso e da dimensão estrutural da linguagem localizada no corpo ou entre os corpos. Em outras palavras, para os autores da virada afetiva, o afeto é localizado numa zona que é anterior à linguagem, ao sentido, à consciência, à mente, e, portanto, sendo irreduzível a ela. Esse movimento demonstraria um sinal de esgotamento da virada linguística, ou seja, a ideia anterior de que tudo era redutível à linguagem e à produção linguística. Exemplo disso temos a famosa declaração de Derrida de que “não existe o fora texto”. Com esta afirmação, Derrida assume que a linguagem é o habitat natural de toda sua atividade filosófica e literária<sup>114</sup>. Ruth Leys deixa explícito esse ponto da dimensão sub-linguística na seguinte passagem:

Eles [os autores da virada afetiva] sugerem que os afetos devem ser vistos como independentes e, em um sentido importante, anteriores à ideologia – isto é, anteriores às intenções, significados, razões e crenças – porque *[os afetos] são processos autônomos não significantes que ocorrem abaixo do limiar de consciência e significado*. Para os teóricos em questão, os afetos são forças e intensidades “desumanas”, “pré-subjetivas”, “viscerais” que influenciam nossos pensamentos e julgamentos, mas são separados deles (2011: 437, grifo nosso)<sup>115</sup>.

Logo, o afeto é algo que está abaixo, mas é simultaneamente a própria condição da consciência e do sentido. É uma espécie de iceberg da qual a consciência e o sentido são apenas a ponta, sendo, por esse motivo, irreduzíveis à consciência e o sentido.

Já no nível metateórico, a virada afetiva ignora os avisos do construtivismo linguístico/social da virada linguística contra o risco do cientificismo, do biologismo, do positivismo e do essencialismo ao se buscar novas referências nas ciências biológicas. No momento em que a virada afetiva busca na neurociência e

---

<sup>114</sup> Contudo, é importante destacar existem outras leituras da obra de Derrida, como a do Paulo César Duque Estrada no Brasil e a da Karen Barad.

<sup>115</sup> *They suggest that the affects must be viewed as independent of, and in an important sense prior to, ideology – that is, prior to intentions, meanings, reasons, and beliefs – because they are nonsignifying, autonomic processes that take place below the threshold of conscious awareness and meaning. For the theorists in question, affects are “inhuman,” “pre-subjective,” “visceral” forces and intensities that influence our thinking and judgments but are separate from these.*

nas ciências cognitivas materiais para pensar as dimensões pré-linguísticas, pré-conscientes, pré-pessoal etc., ela está buscando subsídios em um lugar que a virada linguística dizia para não se investigar, pois para eles, de forma geral, o discurso da ciência é um discurso que não é consciente sobre si mesmo enquanto discurso. Em outras palavras, os cientistas acreditam que o que estão fazendo é mundo e não um discurso sobre o mundo. Na medida que isso seria mundo, ou seja, a ciência procura dizer aquilo que é em relação às coisas, a ciência seria por excelência inerentemente essencialista. Sedgwick e Frank (1995: 1) deixam claro o antibiologismo da teoria corrente ao se tratar de qualquer relato de seres humanos ou culturas na seguinte passagem:

Supõe-se que a distância de qualquer explicação desse tipo (a teoria corrente) de uma base biológica se correlacione quase exatamente com seu potencial de fazer justiça à diferença (individual, histórica e intercultural), à contingência, à força performativa e à possibilidade de mudança (1995: 1).

Visto de outra maneira, a suposição da virada linguística ocorre justamente na medida em que barraríamos qualquer recurso a uma realidade biológica do humano. Dessa forma, se uma coisa é construção social, há a possibilidade de modificá-la. Se uma coisa é biológica, não haveria condições de modificação dela. Logo, a biologia seria fundamentalmente essencialista, ela nos condenaria a identidades e realidades fechadas e não contingentes. Porém, a partir da transformação da ciência por meio de novos engajamentos teóricos através da teoria dos sistemas dinâmicos, da teoria da complexidade entre outros, essa aproximação passa a ser possível. Logo, observou-se uma abertura da ciência à contingência, à indeterminação, à possibilidade de que as coisas podem passar por mais de um estado, não estando condenadas a uma forma. Assim como a ideia de que elas não são simplesmente essência e execução dessa essência, mas que sejam processos dinâmicos e contingentes<sup>116</sup>.

Retomando os engajamentos da virada afetiva, se no primeiro ponto destacasse a nova orientação tanto teórica quanto metateórica, temos, em segundo lugar que

---

<sup>116</sup> Não à toa é possível compreender a recepção aos trabalhos de Gilles Deleuze por estes já serem sensíveis a essa transformação da ciência, assim como aos trabalhos de Isabelle Stengers e Ylya Prigogine.

a virada afetiva oferece um ângulo de ataque à modelos racionalistas<sup>117</sup>. Entre esses modelos racionalistas, teríamos a teoria dos jogos, o individualismo metodológico, modelos deliberativos de pensar o comportamento político entre outros<sup>118</sup>. Desse modo que é possível compreender a dimensão política da virada afetiva. A partir desse ângulo de ataque é possível pensar a oposição entre interesse e desejo. Em outras palavras, as decisões conscientes, sejam individuais ou coletivas, os cálculos racionais e argumentativos que fundamentam esses modelos não são de fato absolutos nem autônomos. Estes, na verdade, seriam apenas a ponta de um iceberg de processos não conscientes, não racionais e não intencionais que são fundados no corpo, no hábito, nas relações sociais e, conseqüentemente, condicionam as decisões conscientes e racionais ao mesmo tempo que as solapam e as colocam em dúvida. É precisamente nesse ponto que ocorre a possibilidade de as pessoas não escolherem o seu interesse, pois haveria alguma coisa nelas que as impedem de identificar o seu próprio interesse. Em síntese, Ruth Leys escreve:

A afirmação [da virada afetiva] é que nós, seres humanos, *somos criaturas corpóreas imbuídas de intensidades e ressonâncias afetivas subliminares que influenciam ou condicionam tão decisivamente nossas crenças políticas e outras que ignoramos essas intensidades e ressonâncias afetivas por nossa própria conta e risco* – não apenas porque isso nos leva a subestimar o dano político que a manipulação deliberada de nossas vidas

---

<sup>117</sup> Por racionalismo entendemos a corrente filosófica da epistemologia, que surge no fim do Renascimento europeu e ganha forças no período entendido como modernidade, com pensadores como os filósofos René Descartes e Gottfried Wilhelm Leibniz. Estes compreendem que a única fonte plausível e aceitável do conhecimento correto do ser humano é a racionalidade pura, isto é, a razão e a capacidade de raciocinar. Assim, para os filósofos racionalistas, deve-se rejeitar todo o conhecimento que advém da experiência empírica, pois este seria passível ao erro. Descartes, por exemplo, propõem uma espécie de ceticismo quanto ao conhecimento proporcionado pela experiência captada pelos sentidos do corpo.

<sup>118</sup> Como exemplo de modelos deliberativos de pensar o comportamento político, podemos mencionar aqueles influenciados pelo filósofo político John Rawls, que buscava entender e analisar a política a partir do processo deliberativo e da justiça social. Em seu trabalho mais influente, “Uma Teoria da Justiça” (2019), Rawls desenvolveu o conceito de “véu da ignorância” e a ideia de que as pessoas devem tomar decisões políticas imaginando-se como se estivessem por trás desse véu, sem conhecimento de suas próprias características individuais, como classe social, gênero, habilidades, entre outros. Esse véu da ignorância seria uma posição original na qual as pessoas estariam antes de estabelecerem princípios de justiça para a sociedade. Os modelos deliberativos, influenciados por Rawls, concentram-se na ideia de deliberação racional e pública como um meio de alcançar acordos justos na sociedade. Eles propõem que, ao envolver cidadãos em processos deliberativos, nos quais argumentos racionais são trocados e considerados, é possível alcançar decisões políticas mais justas e equitativas. Críticos da virada afetiva podem argumentar que os modelos deliberativos muitas vezes dão pouca atenção às experiências subjetivas e às emoções uma vez que esses modelos tendem a separar de maneira artificial a razão da emoção. Esses modelos podem ser percebidos como excessivamente racionais e objetivos, negligenciando a riqueza e a importância das experiências emocionais nas tomadas de decisões políticas. Mesmo em um processo deliberativo, as emoções podem influenciar de maneira desigual diferentes grupos sociais.

afetivas pode causar, mas também porque, de outra forma, perderemos o potencial de criatividade ética e transformação que as “tecnologias do eu” projetadas para trabalhar em nosso ser corporificado podem ajudar a trazer (2011: 436, grifo nosso)<sup>119</sup>.

Paralelo a esse ponto sobre a dimensão política da virada afetiva, existe uma disputa acadêmica sendo travada. O ataque aos modelos racionalistas se estende conjuntamente aos modos de teorizar que andam juntos com esses modelos, isto é, à teoria do sujeito racional e ao neoliberalismo. Nesse ponto, observa-se novamente por que essa crítica ganha força justamente na década de 1990 e nos anos 2000.

A partir da experiência dos governos de Margaret Thatcher na Inglaterra nos anos 1980 é que Chantal Mouffe (2019) descreverá esse período como a construção de um bloco histórico de um novo consenso político. Thatcher conseguirá misturar temas clássicos aos *tory* (conservadores ingleses), como nação, família, autoridade e tradição com uma agenda neoliberal agressiva de exaltação da competição, da liberdade individual e de um (suposto) antiestatismo. Para Mouffe (2019), talvez a maior vitória de Thatcher teria sido quando seus adversários defenderam a chamada terceira via e o consenso centrista por meio de Tony Blair. Esta seria a consolidação da hegemonia do neoliberalismo como senso comum. Este é o período do que a autora chama de pós-política, isto é, o declínio da democracia ao se tentar evitar o antagonismo inescapável (Mouffe 2019). Isso está em consonância com aquilo que Mark Fisher toma como “realismo capitalista”, conceito que delinea a estrutura ideológica em que estamos vivendo e que produz uma impotência reflexiva e patologias amplamente difundidas em que os trabalhadores recebem demandas não só produtivas, mas também afetivas.

O realismo capitalista, como o entendo, não pode ser confinado à arte ou à maneira quase propagandística pela qual a publicidade funciona. Trata-se mais de uma *atmosfera* penetrante, que condiciona não apenas a produção da cultura, mas também a regulação do trabalho e da educação – agindo como uma espécie de Barreira invisível, limitando o pensamento e a ação (Fisher, 2020: 33).

A partir desse momento, com a esquerda europeia ocidental aceitando os novos termos do debate, renunciando à política e colaborando diretamente para o

---

<sup>119</sup> *The claim is that we human beings are corporeal creatures imbued with subliminal affective intensities and resonances that so decisively influence or condition our political and other beliefs that we ignore those affective intensities and resonances at our peril—not only because doing so leads us to underestimate the political harm that the deliberate manipulation of our affective lives can do but also because we will otherwise miss the potential for ethical creativity and transformation that “technologies of the self” designed to work on our embodied being can help bring about.*

enfraquecimento das instituições coletivas, um novo consenso político se estabelece com a compreensão de que só existe uma política econômica que é a neoliberal, pois a política não deveria mais tocar mais na economia. Segundo Fisher (2020: 63), no contexto pós-fordista, a desintegração dos padrões estáveis de trabalho se deu em grande medida pelo desejo dos próprios trabalhadores. O antagonismo agora não está mais localizado, externamente, no embate entre blocos de classe, mas sim internamente, isto é, na psicologia do trabalhador.

Se a esquizofrenia, conforme afirmam Deleuze e Guattari, é a condição que demarca os limites Exteriores do capitalismo, o transtorno bipolar é a patologia mental própria ao “interior” do capitalismo. Com seus incessáveis ciclos de auge depressão, o capitalismo é, em si, fundamental e irredutivelmente bipolar, oscilando entre a excitação maníaca incontrolada (a exuberância irracional das “bolhas”) e quedas depressivas (o termo “depressão econômica” não é a toa). O capitalismo alimenta e reproduz as oscilações de humor da população em um nível nunca antes visto em outro sistema social. Sem delírio e uma boa dose de confiança cega, o capital não poderia funcionar (Fisher, 2020: 64).

Desse modo, temos a concentração, a ampliação e a generalização da ideia de *homo economicus*<sup>120</sup>. A partir do momento que se resume o sujeito a um átomo racional que é movido apenas pelo cálculo de custo-benefício de seus recursos escassos a fins exclusivos, conseqüentemente, observa-se uma blindagem da economia neoliberal, pois isto implica num reforço a essa ideia de *homo economicus* que se generaliza para diversas áreas<sup>121</sup>. Não à toa, a ciência política e as ciências sociais vão se tornar cada vez mais colonizadas pelo *homo economicus*. Se por um lado passamos a supor que os sujeitos são o *homo economicus*, nós faremos políticas que supõe que as pessoas são esses átomos de maximização de cálculos racionais de custo-benefício que tem como efeito fazer com que as pessoas se pensem cada vez mais nesses termos. Logo, se o *homo economicus* não era uma

---

<sup>120</sup> Segundo Foucault (2010: 286), com o neoliberalismo, tem-se o regresso ao *homo economicus*, porém, aqui não seria o regresso da concepção clássica dele, isto é, o *homo economicus* como parceiro de trocas oriundo de uma teoria da utilidade que se inicia a partir de uma problemática de necessidades. No neoliberalismo, o *homo economicus* é um empresário de si mesmo. Nessa teoria, ele mesmo é o seu próprio capital, sendo para si mesmo o seu próprio produtor e a fonte dos seus rendimentos.

<sup>121</sup> Michel Foucault, em o “Nascimento da biopolítica” (2010), descreve essa relação de reforço mútuo entre *homo economicus* e políticas baseadas e que tendem a reforçar e produzir essa mesma ideia. Segundo Foucault, o *homo economicus* é o princípio de leitura do liberalismo, ele é a grade de inteligibilidade que o liberalismo utiliza para entender o mundo, e seu programa de racionalização da sociedade e da economia.

verdade, ele passa a ser, eventualmente, na medida em que todos vão acabar se vendo dessa maneira.

A presunção da existência do *homo economicus* faz da economia se tornar uma ciência do comportamento humano. Por um lado, ela é pensada como cálculo de custo-benefício de alocação de recursos finitos para fins mutuamente exclusivos. Por outro lado, é uma economia feita de unidades-empresa<sup>122</sup>, na qual todos se pensam como uma empresa, que o neoliberalismo pretendia criar. Por essa razão que a crítica da virada afetiva implica necessariamente também em uma crítica da ideia de *homo economicus*.

Por fim, depois da nova orientação tanto teórica quanto metateórica, quanto a perspectiva que a virada afetiva ofereceria um ângulo de ataque à modelos racionalistas, como terceiro e último ponto relativo aos engajamentos da virada afetiva, temos a compreensão de que o afeto é transindividual. Ou seja, o afeto é produzido e reproduzido. Ele é aquilo que circula, que produz efeitos numa dimensão que não é restrita ao individual nem propriamente coletiva, mas ambas ao mesmo tempo.

Dado que o afeto não pertence a um indivíduo isolado, pois predicamos um afeto de uma outra pessoa, isto é, essa pessoa sofre ou sente um afeto na medida em que ela é afetada por outra, podemos inferir que o afeto supõe sempre uma relação, ou seja, encontros e efeitos que os indivíduos possuem uns sobre os outros. O afeto é, portanto, imediatamente social, ele supõe sempre uma relação social, não apenas restrita a indivíduos que se encontram, mas na medida que esses indivíduos que se encontram já se encontraram com outros indivíduos, que também já se encontraram com outros e assim sucessivamente. No limite, é uma relação à distância de todos com todos. Nesse sentido, o afeto é em si uma crítica à ideia de individualismo metodológico que está na base do *homo economicus*, na medida em que os indivíduos se produzem de forma transindividual a partir dos afetos. A noção de transindividualidade destaca a interconexão e a interdependência entre os sujeitos,

---

<sup>122</sup> De acordo com Foucault (2010: 286), uma economia e uma sociedade composta de unidades-empresas seria: “simultaneamente, o princípio de decifração ligado ao liberalismo e a sua programação para a racionalização de uma sociedade e de uma economia”.

ressaltando que a individuação não se limita ao âmbito individual, mas é moldada por relações e influências coletivas.

Portanto, cabe-nos reconsiderar a seguinte indagação: qual seria a utilidade de uma teoria dos afetos? Ou ainda, de que maneira uma abordagem centrada na dimensão afetiva das relações sociais poderia enriquecer a reflexão sobre a política? A potencialidade em se pensar por meio da afetividade nos permitiria entender por que as pessoas optam por algo (seja uma conduta, um líder, um sistema político, uma demanda) que, à primeira vista, pareceria contrário aquilo que um observador externo poderia identificar como sendo os interesses dessas pessoas. Em outras palavras, constituiria um meio de entender a contradição entre o desejo e o interesse.

Conforme expresso por Espinosa<sup>123</sup> em duas passagens, a primeira:

O grande segredo do regime monárquico e seu interesse maior é o de enganar os homens e colorir com o nome de religião o medo que lhes deve dominar, *a fim de combatam por sua servidão, como se se tratasse de sua salvação* (2014: 46, grifo nosso)

Enquanto a segunda passagem:

Chamo de servidão a impotência humana para regular e refrear os afetos. Pois o homem submetido aos afetos não está sob seu próprio comando, mas sob o do acaso, a cujo poder está a tal ponto sujeitado que é, muitas vezes forçado, ainda que perceba o que é melhor para si, a fazer, entretanto, o pior (2020: 155).

Por meio de uma teoria dos afetos, desvelam-se caminhos para a formulação de hipóteses sobre como as relações afetivas podem proporcionar uma explicação sobre por que e como o desejo das pessoas podem conduzi-las a identificar erroneamente seus interesses, ansiando por aquilo que se mostra desfavorável ou até mesmo prejudicial a elas mesmas. Segundo Clough (2011: 2-3), a virada afetiva configura-se como um convite a uma abordagem transdisciplinar na teoria e no método, que impreterivelmente, nos convida à novas formas de experimentação do funcionamento simultâneo e variável do político, do econômico e do cultural. Constitui-se, assim, uma teorização sobre o social que implica uma análise geopolítica da transformação em curso das relações de poder entre organizações internacionais, regiões, nações, Estados, indivíduos, economias e esferas públicas

---

<sup>123</sup> Espinosa não foi o primeiro a tratar da servidão humana, nem mesmo da servidão voluntária. Encontramos em La Boetie e Montaigne grandes contribuições sobre o assunto. Mas Espinosa é o primeiro a fazer um sistema filosófico sobre os afetos que nos permite compreender melhor a servidão.

e privadas. Essas tendências em relação ao afeto demonstram que, com a necessidade cada vez maior de estabelecer uma relação mais imediata entre a experiência vivida pelo sujeito e seu significado em nosso mundo moderno, o afeto, pelo menos, tem sido afirmado como um conceito importante e influente.

#### ***4.1.2. Espinosa e a síntese corpo e mente para o pensamento político***

Em 1999, durante uma conferência em Paris intitulada “Teorizando o corpo”, Bruno Latour pediu a todos os participantes que escrevessem qual seria o antônimo da palavra “corpo” (*body*). Na longa lista compilada de antônimos (além das definições “previsíveis e divertidas como 'anticorpo' [*antibody*] ou 'ninguém' [*nobody*]”), as que mais impressionaram Latour foram: “não afetado” e “morte” (2004: 205). Segundo o autor:

Se o oposto do ser de um corpo é estar morto, não há vida a esperar fora do corpo, especialmente não uma vida após a morte, nem uma vida de uma mente: ou você tem, você é um corpo, ou você está morto, você tornou-se um cadáver, você entra em algum tipo de contagem macabra de corpos. (...) [então] ter um corpo é aprender a ser afetado, no sentido de ser “realizado”, movido, colocado em movimento por outras entidades, humanas ou não humanas. Se você não está engajado nesse aprendizado você se torna insensível, burro, você cai morto (2004: 205).<sup>124</sup>

Latour chamaria isso de uma definição “pátho-lógica” do corpo. Através dela, estaríamos lidando menos com o que o corpo é por natureza, isto é, enquanto uma essência eterna ou preso a uma substância; mas sim, o corpo como “uma interface que se torna cada vez mais descritível à medida que aprende a ser afetada por mais e mais elementos” (2004: 205). Nesse sentido, o corpo passa a ser entendido como aquilo que deixa uma trajetória dinâmica. De fato, a concepção do corpo como uma trajetória dinâmica implica uma compreensão fundamental do movimento. Para aprofundar essa perspectiva, é válido retroceder um pouco mais no raciocínio. De acordo com Deleuze, a compreensão do afeto não pode ser dissociada da compreensão do afeto conforme Espinosa, já que Deleuze extrai sua própria concepção de afeto desse filósofo. Em paralelo, Espinosa argumenta que o afeto não pode ser entendido sem a compreensão do corpo, e, por sua vez, o corpo não

---

<sup>124</sup> *If the opposite of being a body is dead, there is no life to expect apart from the body, especially not an after-life, nor a life of a mind: either you have, you are a body, or you are dead, you have become a corpse, you enter into some sort of macabre body count. (...) [then] to have a body is to learn to be affected, meaning 'effectuated', moved, put into motion by other entities, humans or non-humans. If you are not engaged in this learning you become insensitive, dumb, you drop dead.*

pode ser compreendido sem o movimento. Em 1677, Baruch de Espinosa<sup>125</sup> escreveria uma de suas mais importantes perguntas sobre a relação entre mente e corpo e que se tornaria uma das passagens mais citadas da filosofia: “*o que pode o corpo?*”. Aqui, o filósofo holandês institui o corpo como modelo, buscando repensar a nossa relação com ele e procurando mostrar que o corpo ultrapassa o conhecimento que temos dele, isto é, o “pensamento não ultrapassa menos a consciência que dele temos” (Deleuze 2002: 24). Segundo Espinosa:

O fato é que ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo, isto é, a experiência a ninguém ensinou, até agora, o que o corpo – exclusivamente pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corporalmente, sem que seja determinado pela mente – pode e o que não pode fazer (Espinosa 2020: 101).

Para Deleuze (2002), a declaração de ignorância de Espinosa, “não sabemos o que pode o corpo”, seria uma provocação. Pois fala-se muito sobre a consciência, da vontade e de seus efeitos, mesmo que “nós nem sequer sabemos de que é capaz um corpo”. Apenas tomamos consciência do que recolhemos como os efeitos, o que acontece ao nosso corpo e à nossa alma, ou seja, o efeito de um corpo ou uma ideia sobre o nosso próprio corpo. Esse ponto recai em uma das teses teóricas de Espinosa conhecida como *paralelismo*, isto é, a recusa de toda forma de eminência real entre o espírito e o corpo na qual um sobreporia o outro. É possível compreender a significação prática do paralelismo ao se inverter o princípio que se fundava a moral como dominação das paixões pela consciência. Em outras palavras, quando o corpo agia, a alma padeceria, e o inverso da mesma forma. Por isso que, para Espinosa, o que seria ação da alma também corresponderia necessariamente a uma ação do corpo, assim como o inverso também se verifica (2002: 23-25).

De fato, o modelo do corpo, para Espinosa, não implica numa desvalorização do pensamento em relação à extensão ou uma desvalorização da consciência em relação ao pensamento, mas sim a descoberta do desconhecimento do corpo. Por

---

<sup>125</sup> Baruch de Espinosa (1632-1677), nascido Baruch Espinosa, mais tarde como autor Benedictus de Spinoza ou Bento Espinoza, nasceu em Amsterdã, na Holanda, no dia 24 de novembro de 1632, e foi um filósofo holandês considerado um dos principais pensadores da linha racionalista, da qual faziam parte os filósofos Leibniz e René Descartes. O pensador se destacou especialmente no estudo da teologia e da política tendo escrito sobre ambos na sua obra mais importante, *Ética* (1677). Ainda em vida, Espinosa seria acusado de materialismo, imoralismo e ateísmo em razão da tripla denúncia que suas teses implicavam, isto é, sobre a “consciência”, sobre os “valores” e sobre as “paixões tristes”.

essa razão que esta pergunta “*o que pode o corpo?*” é dupla: primeiro, *qual é a estrutura de um corpo?* E, segundo, dada esta estrutura, *o que está em seu poder?* Para Seigworth e Gregg (2010: 3), há dois aspectos-chaves que precisam ser enfatizados. Em primeiro lugar, a capacidade de um corpo nunca é definida por um corpo sozinho, mas é sempre auxiliada e estimulada por, e se encaixa com, o campo ou contexto de suas relações de força. Em segundo lugar, o “até agora”<sup>126</sup> de “conhecer o corpo”.

Por isso que o corpo seria uma unidade de um fenômeno múltiplo. Segundo Deleuze, a partir de Nietzsche, o corpo é um conjunto relacional de forças instintivas, irredutíveis e arbitrarias, caracterizadas por um movimento eterno de confronto vital, onde dessa diferença entre forças ativas e reativas, temos o que Deleuze chama de hierarquia. A hierarquia é o “fato originário, a identidade da diferença e da origem”. Ela é a relação de uma força dominante com uma força dominada que dá o sentido de alguma coisa e se expressa por ela mesma (2018b: 17). De certa forma, como posto por William James “nosso próprio corpo é a instância excepcional do ambíguo”<sup>127</sup> (1996 [1907]). Logo, se o corpo não é passivo, se ele não é apenas um instrumento da alma nem mero objeto negligenciável, teríamos duas questões mandatórias para qualquer pesquisa sobre o tema: (i) a mente e o corpo seriam autônomos, porém, prosseguem ou se desenvolvem em paralelo; e (ii) há uma correspondência entre o poder de agir e o poder de ser afetado e de afetar, isto é, o poder da mente para pensar corresponde a sua receptividade às ideias externas; e o poder do corpo para agir corresponde a sua sensibilidade aos outros corpos. Caberia, portanto, a nós refletir sobre qual o lugar do corpo dentro das humanidades e como nós podemos entendê-lo.

Nesse sentido, a divisão entre corpo-mente seria apenas uma ilusão, uma ideia, um corte de um fluxo, no sentido deleuziano, que cria identidades fixas. Por essa razão que Deleuze (2002: 25-26) afirma que, “a consciência é naturalmente o

---

<sup>126</sup> Em inglês, a expressão original de Espinosa é traduzida por “*not yet*”, o que traria uma compreensão ainda mais rica para o argumento aqui proposto. Podendo ser tanto “até agora” quanto “ainda não”, o que denotaria ainda mais claramente o desafio incessante apresentado pelo imperativo “*not yet*” de Espinosa: transmitir um senso de urgência que transforma a matéria e as questões do afeto em uma tarefa ética, estética e política ao mesmo tempo de pretensão infinita.

<sup>127</sup> *Our body itself is the palmary instance of the ambiguous.*

lugar de uma ilusão. A sua natureza é tal que ela recolhe efeitos, mas ignora as causas”, assim, a “consciência é apenas um sonho de olhos abertos”<sup>128</sup>. Michael Hardt (2007: ix) chama a atenção para o fato de que o enfoque nos afetos introduz um deslocamento importante. Ele não se trata simplesmente de um enfoque sobre o corpo e as emoções, mas o desafio reside primariamente na síntese corpo/mente que essa perspectiva requer, ao envolver tanto a razão quanto as paixões. Portanto, pensar sobre uma teoria dos afetos seria, em parte, uma tentativa de superar essa dualidade, a necessidade de sintetizar o corpo e a mente. Afinal, a “consciência é como a passagem, ou melhor, como o sentimento de passagem dessas totalidades menos poderosas às mais poderosas e inversamente. A consciência é puramente transitiva” (Deleuze 2002: 27).

#### ***4.1.3. O afeto a partir de uma perspectiva pós-humanista***

As emoções e os afetos seguem, como aponta Massumi (2002) “lógicas diferentes e pertencem a ordens diferentes”. Massumi (2002: 24) defende uma perspectiva que estabelece um distanciamento radical entre conteúdo (na forma de significação) e efeito (na forma de intensidade). Ele argumenta que o sistema de intensidade é também o sistema do inexplicável, onde a intensidade é equiparada ao afeto: uma realidade autônoma que escapa do confinamento de uma interioridade subjetiva. Assim, enquanto Massumi (2002: 25) define o afeto como uma “força não subjetiva e não significativa desconectada de uma sequência significativa” que é “deslocalizada narrativamente”, contrariamente, ele define a emoção como um “conteúdo subjetivo, a fixação sociolinguística da qualidade de uma experiência que é a partir de então definida como pessoal”. Para ele, a emoção seria uma “intensidade qualificada”, o ponto de inserção da “intensidade em progressões semanticamente e semioticamente formadas, em circuitos narrativizáveis de ação-reação, em função e significado” (Massumi 2002: 28).

---

<sup>128</sup> Deleuze considera que não bastaria dizer que a consciência gera ilusões, mas sim que ela seria inseparável da tripla ilusão que a constitui: a) a ilusão da finalidade, ou a ilusão das causas finais, ocorreria quando se inverte a ordem das coisas e se toma os efeitos pelas causas; b) a ilusão da liberdade, a ilusão dos decretos livres, que ocorre ao se tomar os efeitos como a própria causa primeira, invocando assim o seu poder sobre o corpo; c) a ilusão teológica, esta ocorre quando, ao não se poder mais imaginar como causa primeira, invoca-se um Deus dotado de saber e vontades, que opera por causas finais, sobre o mundo para que o homem possa viver (Deleuze 2002: 26).

A afetividade aqui é tratada como um substrato de respostas corporais potenciais, muitas vezes respostas autonômicas, que excedem a dimensão consciente do corpo. Para alguns dos autores da virada afetiva, o afeto refere-se geralmente às capacidades corporais de afetar e ser afetado ou o aumento ou diminuição da capacidade de um corpo de agir, engajar e conectar. Como apontado por Patricia Clough (2011: 2), o afeto não seria “pré-social”, mas sim, ele constitui “uma complexidade não linear da qual se subtrai a narração de estados conscientes como a emoção”, mas que possui uma condição autônoma que não adentra à dimensão consciente.

Seguindo uma linha espinosiana, Massumi argumenta que o afeto não implica uma realidade subjetiva nem objetiva, mas relações de forças, interações corporais e processos dinâmicos de devir. Como posto por Deleuze e Guattari (2017: 29), o “devir é uma captura, uma possessão, uma mais-valia, jamais uma reprodução ou uma imitação”. O afeto é, portanto, uma força intensiva que todos os corpos, sejam humanos ou não humanos, exercem uns sobre os outros, colidindo e divergindo continuamente. Dessa forma, a virada afetiva vai além do mero debate entre abordagens cognitivas e anticognitivas das emoções. A questão principal não é mais se as emoções pertencem à esfera intencional ou irracional de um indivíduo. Na perspectiva da virada afetiva, o afeto é um processo relacional que ultrapassa o indivíduo singular; é a capacidade dos “corpos” de afetar e ser afetado e que constituem os próprios corpos enquanto tais.

Contudo, como adverte Clough (2011: 2), o afeto não é apenas teorizado em termos do corpo humano, mas ele também é teorizado em relação às “tecnologias que estão nos permitindo tanto ‘ver’ afeto quanto produzir capacidades corporais afetivas além das restrições orgânico-fisiológicas do corpo”. Portanto, a virada afetiva expressa uma nova configuração de corpos, tecnologia e matéria instigando uma mudança de pensamento na teoria crítica, uma perspectiva, portanto, *pós-humanista*: tanto com o intuito de atravessar a oposição do orgânico e do inorgânico, mas também com as capacidades corporais pré-individuais de agir, engajar e conectar, de afetar e ser afetado.

O termo “pós-humanismo” foi cunhado por Ihab Hassan em um artigo intitulado “*Prometheus as Performer: Towards a Posthumanist Culture?*” em 1977.

Por pós-humanismo, o autor designa uma série de rupturas com pressupostos fundamentais da cultura ocidental moderna, uma vez que ele se propõe a pensar em uma nova forma de compreender o sujeito humano em relação ao mundo natural em geral. Para tal, o conceito pretende oferecer uma nova epistemologia que não seria antropocêntrica e, portanto, não centrada no dualismo cartesiano, e, assim, conseguisse transpassar as fronteiras tradicionais entre o humano, o animal e o tecnológico. Como posto por Ihab Hassan:

Primeiro, precisamos entender que a forma humana – incluindo o desejo humano e todas as suas representações externas – pode estar mudando radicalmente e, portanto, precisa ser repensada. Precisamos entender que quinhentos anos de humanismo podem estar chegando ao fim, à medida que o humanismo se transforma em algo que, impotentes, devemos chamar de pós-humanismo (Hassan, 1977: 843)

O humanismo iluminista enquanto fenômeno histórico, se baseia em uma contemplação renovada e reinterpretada da retórica e da civilização grega e romana. Por definição antropocêntrica, o homem (enquanto um agente autônomo, separado, embora ainda engajado com a natureza, e não Deus) estava no centro de seu projeto literário e filosófico. A ciência moderna buscou alcançar uma compreensão do mundo natural que dependia dos poderes humanos de observação e razão para descobrir leis universais. Este era a definição do sujeito de pensamento cartesiano, o homem que teria as condições e poderia examinar o mundo e explicar seu funcionamento com distanciamento científico. O sujeito humano tornou-se sinônimo de racionalidade universal e comportamento autodisciplinado. Paralelamente, todas as entidades não humanas que envolviam a alteridade, (incluindo as esferas emocionais e afetivas da experiência humana), foi definida como suas contrapartes negativas e especulativas que precisavam permanecer reprimidas para alcançar o progresso e perseguir os valores humanistas.

Um dos principais objetivos do pós-humanismo crítico<sup>129</sup> é redefinir o ser humano a partir de uma perspectiva não antropocêntrica, desafiando a centralidade

---

<sup>129</sup> Pós-humanismo é frequentemente usado como um “termo guarda-chuva” que inclui o pós-humanismo, o transumanismo, o anti-humanismo e as meta-humanidades. Uma diferença importante é aquela entre o pós-humanismo e o transumanismo. Embora os dois compartilhem uma percepção comum do humano como um ser não fixo e mutável, eles não têm as mesmas raízes filosóficas nem os mesmos objetivos. O pós-humanismo é derivado de correntes críticas da filosofia continental (pós-estruturalismo, pós-modernismo, desconstrução, estudos culturais, pós-coloniais e de gênero, etc.) e visa redefinir o humano em estruturas não antropocêntricas, já o transumanismo está profundamente enraizado no Iluminismo, focando-se na possibilidade técnica de

do humano, oposto tanto à natureza quanto à técnica. Como Roelvink e Zolkos colocam, “o pós-humanismo representa diversas posições teóricas que, juntas, colocam em questão uma crença antropocêntrica no humano como uma forma de vida distinta, única e dominante” (2015: 1). Da mesma forma, Katherine Hayles define a tarefa do pós-humanismo como “a desconstrução do sujeito humanista liberal e dos atributos normalmente associados a ele, como autonomia, livre arbítrio, autodeterminação e assim por diante” (2014: 95-96).

No entanto, tanto Foucault quanto Lévi-Strauss, estou convencido, não se referem ao fim literal do homem, mas ao fim de uma imagem particular de nós, moldada tanto por Descartes, por exemplo, quanto por Thomas More, Erasmo ou Montaigne. É por isso que o pensamento estruturalista contemporâneo enfatiza tanto a dissolução do “sujeito”, a aniquilação do ego ou da consciência cartesiana rígida que se distingue do mundo ao transformar o mundo em um objeto. O Eu, insistem os estruturalistas e pós-estruturalistas, seguindo a intuição de Nietzsche, é na verdade um “lugar” vazio onde muitos eus se misturam e partem (Hassan, 1977: 845).

Uma figura chave na exploração do caráter poroso dessas fronteiras no contínuo máquina-humano-animal foi Donna Haraway (1991). Haraway nos ofereceu o ciborgue como uma metáfora cultural contemporânea para capturar a condição ambivalente do ser humano contemporâneo, cujos corpos estão abertos a formas de modificação e intervenção tecnológica. Se por um lado a metáfora invoca as fantasias da ficção científica, onde próteses ou drogas não apenas corrigem as deficiências dos personagens, mas também podem torná-los mais fortes, mais rápidos, mais inteligentes e, em geral, diferentes do humano convencional. Por outro lado, a metáfora do ciborgue indica que a versão de Haraway do pós-humanismo feminista não rejeita a tecnologia como fonte para a reconfiguração do humano. Por meio de seu ciborgue, Haraway busca manter as tensões e possibilidades de mediação tecnológica que podem ser produtivas até mesmo no plano político. De todo modo, um dos objetivos-chave do pós-humanismo crítico é desafiar a compreensão corrente sobre uma suposta clara distinção entre racionalidade e emoções, na medida em que ambas são entendidas como dois elementos distintos da experiência humana. Portanto, uma teoria pós-humanista das

---

aprimoramento físico e cognitivo humano. Portanto, o transumanismo poderia ser definido como um “ultra-” ou “hiper-iluminismo” que entende a racionalidade como um valor supremo. Assim, neste trabalho adotaremos o termo “pós-humanismo crítico” para fazer referência ao primeiro e diferenciá-lo do transumanismo.

emoções deve se distanciar de qualquer compreensão da emoção como algo que pode ser nitidamente separado da cognição e da racionalidade.

No campo das Relações Internacionais, a virada pós-humana procurou confrontar as certezas antropocêntricas que dominam o campo de atuação da disciplina, incentivando o interesse e o reconhecimento da inserção dos assuntos mundiais em redes mais amplas de relações. O campo ortodoxo das RI tem permanecido resistente à inserção de um imaginário pós-humano e de inflexões pós-humanas na agenda de pesquisa internacional. Cudworth e Hobden (2011), por exemplo, há tempos fazem um apelo para o desenvolvimento de uma abordagem pós-humana para o estudo da política mundial<sup>130</sup>. Esse apelo tem a intenção de desenvolver uma abordagem para o estudo da política global que seja pós-newtoniana e não antropocêntrica, examinando, fundamentalmente a questão estrutura-agência. Segundo os autores a resistência do campo implica, por um lado, no domínio de ferramentas deterministas que seguem um modo reducionista tradicional de investigação e, por outro lado, tal objeção pode refletir um antibiologismo inerente (Cudworth, Hobden, Kavalski 2016: 4).

Por essa razão que entendemos que as RI poderiam se beneficiar enormemente desse movimento. Seria possível criar meios para pensar a intersecção entre, de um lado, o projeto pós-humanista de reconfigurar radicalmente o sentido do “humano” à luz da denúncia da subjetividade unificada e delimitada e, por outro, das contribuições advindas dos recentes estudos sobre afeto e sentimento, sociabilidade e conectividade que a “virada afetiva” contribuiu. Assim, as múltiplas compreensões sobre o pós-humanismo trazem consigo o *afeto* como a parte fundamental da “interação dos corpos”. Cabe lembrarmos como que para Deleuze e Guattari, a política só poderia começar com o corpo organizado e edípico, isto é, uma máquina social apenas ocorre quando os fluxos de desejo recebem relativa estabilidade. Um corpo centrado na voz falante submetida à lei do significante, sempre articulando um desejo de domínio e dominação fálica que não é possuído por ninguém. É sobre isso que se trata a perspectiva anti-fenomenológica

---

<sup>130</sup> Os autores desenvolvem uma abordagem pós-humanista a partir de uma discussão da teoria da complexidade, especialmente o trabalho do sociólogo francês Edgar Morin, e está particularmente preocupada com as relações interespecies e seu significado para as Relações Internacionais

deleuziana, afastar-se do corpo para pensar na composição dos poderes orgânicos, poderes dos órgãos e não do organismo (Colebrook, 2011: 12).

Afinal, a política também está no molecular. Como sugere Sibertin-Blanc (2016), podemos ler a macropolítica de Deleuze e Guattari como uma teoria da pluralidade de formas genealógicas de destruir a política. Deleuze e Guattari articulam de maneira frequente a correlação entre uma “macropolítica da segurança” e uma “micropolítica da insegurança”. Este conceito refere-se à coexistência de políticas de terror em larga escala, justificadas pela preservação da paz e da “ordem mundial”. Simultaneamente, observa-se uma policificação baseada no pânico de identidade, contribuindo assim para as perturbações inerentes à globalização capitalista. Essa dinâmica resulta em complexos emaranhados que circulam entre a representação de um inimigo absolutizado, teologizado – que representa o Mal ou o Anticristo – passível de transferência da linha de confronto entre “blocos” para outra linha de conflito “civilizacional”. Em paralelo, surge a figura molecularizada, essencialmente deslocável e reversível, de um inimigo não especificado “em conformidade com os requisitos de uma axiomática”: “o inimigo não especificado”, seja ele doméstico ou estrangeiro, manifestando-se como um indivíduo, grupo, classe, povo, evento ou mundo (Sibertin-Blanc, 2016: 216)<sup>131</sup>.

#### **4.2. A lógica dos afetos**

A distinção entre afeto e emoção pode ser ilustrada por meio de uma compreensão de como passamos de um para o outro. O ponto de partida de Massumi então é a *autonomia do afeto*, isto é, a dimensão autônoma em relação ao atual, aquilo que cada indivíduo é presentemente, seu estado presente. O ponto crucial dessa discussão é a bifurcação de um evento em vários registros, isto é, o reconhecimento da diferença entre o afeto e outras modalidades do sentir. É o como do movimento do afeto é expresso e qualificado à medida que ele se executa e modifica os espaços-tempos da experiência. Dito de outra forma, os movimentos do afeto são expressos através de mudanças nos hábitos e posturas de um corpo. Isso normalmente é descrito como “sentimentos”. Segundo Deleuze (2002),

---

<sup>131</sup> Sobre a figura do inimigo absolutizado como terror, ver Armele, Vinicius, *Tempo suspenso para um E(e)stado provisório: a lei antiterrorismo brasileira sob a ótica da teoria do E(e)stado de exceção*, Dissertação de Mestrado Universidade Federal Fluminense. Niterói, p.195. 2018.

retomando as concepções de Espinosa em *Ética* (2020), teríamos dois termos distintos e com diferentes significados, o “*affectus*” (afeto) e “*affectio*” (afecções).

As afecções correspondem aos próprios modos da substância ou dos seus atributos. Elas designam o que acontece ao modo, as suas modificações e os seus efeitos. Assim, essas afecções seriam “imagens ou marcas corporais”, e as suas ideias englobam tanto a natureza do corpo afetado quanto a do corpo exterior (Deleuze, 2002: 55). Entretanto, as “afecções-imagens ou ideias” formam na verdade um estado do corpo com o espírito afetado, correspondendo a mais ou menos perfeição que o estado precedente. Haveria, portanto, transições, passagens, durações vivenciadas de um estado a outro, de uma imagem ou ideia a outra, não sendo, contudo, essas afecções separáveis da própria duração que as relaciona. São precisamente estas variações contínuas de perfeição que Deleuze chama de “afetos”, ou sentimentos (*affectus*). Logo, os sentimentos se dão a partir da formação de uma “imagem” de um certo estado do “corpo”. Os afetos são as *expressões* sobre o que acontece com o modo, a modificação e os efeitos dos modos sobre ele.

A principal diferença, portanto, entre afetos-sentimentos e afecções-imagens ou afecções-ideias existe entre a afecção do corpo e sua ideia que está ligada à natureza do corpo exterior, e o afeto que está relacionado tanto com o corpo como para o espírito no aumento ou na diminuição da potência de agir. Para Deleuze, “afecção remete a um estado do corpo afetado e implica a presença do corpo afetante, ao passo que o afeto remete à transição de um estado a outro, tendo em conta variação correlativa dos corpos afetantes” (2002: 56). Desse modo, um indivíduo é antes de tudo, uma essência singular, um grau de potência que corresponde a certo poder de afetar e ser afetado. De acordo com o autor, seria preciso diferenciar duas espécies de afecções: as *ações*, que correspondem à natureza do indivíduo afetado e derivam de sua essência; e as *paixões*, que estaria ligado por uma explicação que deriva do exterior. Quando o indivíduo é preenchido por afecções ativas, o poder de ser afetado se apresenta como *potência para agir*, do contrário, quando ele é preenchido por paixões, ele se apresenta como *potência para padecer*. Ainda, é possível distinguir duas espécies de paixões: as *paixões tristes* e as *paixões alegres*. Quando encontramos um corpo exterior que se opõem

à nossa potência, poderíamos dizer que há uma diminuição da nossa potência de agir, logo, isso corresponderia à *tristeza*. Já quando encontramos um corpo que convém à nossa natureza, as paixões que nos afetam seriam de *alegria* (Deleuze, 2002: 33-34). Para que esse ponto fique mais claro, utilizamos a seguinte citação do autor:

A passagem a uma perfeição maior ou o aumento da potência de agir denomina-se afeto ou sentimento de *alegria*; a passagem a uma menor perfeição ou a diminuição da potência de agir, tristeza. É assim que a potência de agir varia em função das causas exteriores, para um mesmo poder de ser afetado. O afeto-sentimento (alegria ou tristeza) emana de uma afecção-imagem ou ideia que ela supõe (...); e, quando o afeto retorna à ideia de que provém, a alegria torna-se *amor*, e a tristeza, *ódio*. É desse modo que as diversas séries de afecções e de afetos preenchem constantemente, ainda que sob condições variáveis, o poder de ser afetado (Deleuze, 2002: 33-34).

Por essa razão que não é possível pensar sobre o afeto sem a correspondência do corpo (ne medida que o corpo pode ser qualquer coisa): pois os sentimentos sempre implicam a presença de um corpo afetivo. Uma afecção é literalmente o impacto do movimento do afeto no corpo e na alma (mente<sup>132</sup>), mas cabe o destaque de Anderson: qualquer que seja o movimento do afeto, ele não é “simplesmente recebido por um corpo em branco ‘no’ espaço ou ‘no’ tempo. Os sentimentos atuam como uma avaliação instantânea do afeto que depende da condição existente do corpo afetado para ser afetado” (2006: 22). São justamente a expressão corporal dos afectos que “criam o sentido transpessoal da vida que anima ou amortece os espaços-tempos da experiência”. Portanto, o afeto presume, necessariamente, dois lados: o atual e o virtual<sup>133</sup>. Ao mesmo tempo que o afeto está fora do pensamento consciente, enquanto intensidade, entre outras coisas sensoriais, ele pode despertar uma sensação incipiente de que estamos experimentando algo e que pode induzir esforços, mais ou menos conscientes, para descobrirmos o que estamos sentindo e como expressá-lo. Dessa forma, o afeto funciona como o operador entre esses dois pontos, ele está entre os indivíduos conectando-os. Esse caráter ilimitado e não-fixo do afeto permite que ele se mova e seja usado, dirigido, mobilizado de uma variedade de maneiras não predeterminadas.

---

<sup>132</sup> Espinosa trabalha como equivalente as palavras “mente” e “alma” para além de uma concepção cristã.

<sup>133</sup> Conforme vimos no capítulo anterior sobre ontologia em Deleuze.

Como consequência, a emoção é o efeito do afeto, é o efeito dessa relação. Aquilo que é transformado no próprio indivíduo, personalizado, apropriado pessoalmente (“isso é o que **eu** sinto”). Deborah Gould coloca da seguinte forma: “onde o afeto é não fixo, não estruturado, não coerente e não linguístico, uma emoção é a expressão pessoal do que se está sentindo em um determinado momento, uma expressão que é estruturada por convenção social, por cultura” (2009: 20-21). Afinal, seja qual for a nomeação linguística atribuída para “expressar” o que estamos sentindo, ela é derivada de nossos repositórios e arquivos de conhecimento, hábitos e experiências, assim como de rótulos e significados culturalmente disponíveis em determinado momento histórico. Portanto, *a emoção é a captura do afeto para um sujeito*. A ideia de uma emoção ou emoções nos permite descrever o que do afeto, ou seja, do potencial das intensidades corporais, é atualizado ou concretizado no fluxo da vida (Gould 2009: 20).

Na medida em que um sujeito diz o que aquilo é, ele transforma o conteúdo subjetivo ao fixar aquilo como uma qualidade de experiência. E essa fixação ocorre no momento que o sujeito nomeia aquilo a partir do seu repertório. Ao nomeá-lo, o aquilo é capturado e passamos a ter o fechamento do afeto. É a atualização daquilo que é virtual. Assim, temos a emoção como sendo a expressão mais intensa dessa captura, de algo que sempre escapa ao próprio processo de captura pois essa expressão nunca é completa, nunca é uma representação exata de nossa experiência afetiva. Seria melhor talvez “pensar como uma aproximação” (Gould, 2009: 21).

Como Massumi escreve, as emoções são “a expressão do afeto no gesto e na linguagem, sua expressão convencional ou codificada” (2003: 232). Ao cortar a relação do afeto com a virtualidade e a relação dele com o outro (pois essa sensação é o que **me** acontece, é o que **eu** sinto), temos assim a captura sempre como algo limitado. Logo, *toda “captura” de afeto acompanha e condiz com uma fuga de afeto*. Assim, com esse processo temos uma redução de um estado afetivo virtual com todo o seu potencial, não estruturado e irrepresentável, para uma condição atualizada conhecida e fixada a partir de nomeações em forma de uma emoção ou emoções. Em outras palavras, temos assim o processo de constituição por uma forma específica de uma sensação corporal embrionária, que irá se moldar, delimitar e fixar a uma emoção ou emoções que foram nomeadas ou expressas. Para

Deborah Gould, uma emoção “traz uma vaga intensidade ou sensação corporal para o reino dos significados culturais e da normatividade, sistemas de significação que estruturam nossos próprios sentimentos”, afinal, há sempre algo a mais do que o que se é atualizado na vida social (2009: 21).

A *lógica do afeto*, é assim, experimentado por meio desses modos de ser íntimos, distintamente pessoais, que são retrospectivamente nomeados como emoções. Como posto por Massumi (2002a: 28) “uma emoção é um conteúdo subjetivo, a fixação sociolinguística da qualidade de uma experiência que, a partir de então, é definida como pessoal”. Entende-se, assim, que as emoções são formadas através da qualificação da intensidade do afeto em “progressões semanticamente e semioticamente formadas, em circuitos de ação-reação narrativizáveis, em função e significado”. É intensidade possuída e reconhecida (2002a: 28)<sup>134</sup>. Entretanto, cabe uma distinção importante. A característica que diferencia afeto e emoção não vem da ordem da temporalidade. Não se trate de uma relação causal linear na qual primeiro ocorreria o afeto e depois a emoção fixada em uma dada posição. No caso, temos o afeto sempre presente, de forma virtual ou atualizada. Somente através do afeto é possível registrar as sensações, e assim, sentir as emoções. Logo, só é possível que tenhamos a possibilidade da percepção da emoção por meio da sua intensidade. Isso significa que “as sensações corporais não conscientes, não cognitivas e, em última análise, incontroláveis que não necessariamente se alinham com nossos eus racionais são uma força motivacional constante nas vidas individuais e, portanto, uma força na vida social” (Gould 2009: 22).

#### **4.2.1. A “autonomia” do afeto**

A importância dessas distinções de definição e a atenção ao que estamos chamando de afeto ilumina aspectos importantes da vida social e dimensões do comportamento político que, de outra forma, são obscurecidas. Essa é uma questão

---

<sup>134</sup> *An emotion is a subjective content, the sociolinguistic fixing of the quality of an experience which is from that point onward defined as personal. Emotion is qualified intensity, the conventional, consensual point of insertion of intensity into semantically and semiotically formed progressions, into narrativizable action-reaction circuits, into function and meaning. It is intensity owned and recognized (Massumi 2002a:28).*

fundamental pois a forma como usamos conceitos influencia como entendemos e tentamos intervir na realidade social. Desse modo, a própria capacidade de pensar a partir de uma expansão do que é o afetivo e o que é o emocional advém de uma sintonia distinta da qual entende o afeto como a capacidade transpessoal que um corpo tem de ser afetado (por meio de um afeto) e de afetar (como consequência das modificações anteriores).

O “ser afetado – afetar” (*being affected – affecting*) são dois lados da mesma mudança dinâmica no corpo como, “quando você afeta algo, você está ao mesmo tempo se abrindo para ser afetado em troca” (Massumi 2002b: 212). Contudo, como apontado por Anderson (2006: 735), “as capacidades de afetar e de ser afetado que ordenam a vida cotidiana não surgem (...) simplesmente das propriedades dos humanos ou não humanos que existem ‘no’ espaço euclidiano ou ‘no’ tempo linear”, mas no caso, como apontado por Sara Ahmed (2001: 347), o afeto não reside em um dado sujeito, corpo ou signo como se fosse um objeto possuído por um sujeito, mas sim, o afeto “é econômico; [ele] circula entre significantes nas relações de diferença e deslocamento”. Portanto, “ser afetado – afetar” advém de uma *lógica processual* de “*transições* que ocorrem durante encontros espacialmente e temporalmente distribuídos” (Anderson 2006: 735) nos quais “cada transição é acompanhada por uma variação na capacidade: uma mudança em que as forças de afetar e ser afetado são direcionáveis pelo evento seguinte e o quão rapidamente direcionáveis eles são” (Massumi 2002a: 15).

Esse é um ponto fundamental sobre a questão da causalidade e materialidade que envolve o afeto. A dificuldade ao entender como o afeto encena o espaço-tempo, isto é, a tendência de reduzir o movimento das capacidades de afetar e ser afetado de volta a uma ontologia sujeito-objeto. É o que Anderson comenta ao dizer que “comumente atribuímos uma parte do afeto a um atributo, ou propriedade, de um objeto e o restante a um sujeito” (2006: 736). Na medida que temos a emergência do afeto nas relações entre os corpos, e, conseqüentemente com os encontros posteriores que envolvem essas relações, a relação material entre espaço-tempo são intrinsecamente já afetivas. Isto é, não há uma evolução linear na dimensão afetiva, onde primeiro teríamos um dado “acontecimento A” e depois, como consequência causal, teríamos um “efeito afetivo B” por causa de tal

“acontecimento A”. Diversamente, o afeto ocorre antes *e* depois das distinções de sujeito-mundo ou dentro-fora. Essa é a condição do entremeio [*in-between-ness*] do afeto (Gregg e Seigworth, 2010: 1).

Por essa razão, que com base no trabalho de Massumi (1987, 2002a, 2002b), primeiramente, para pensar através do afeto, devemos desamarrá-lo de uma ontologia sujeito e/ou objeto. Para tal, seria necessário sintonizar, afinar, modular a nossa atenção para como os afetos habitam a passagem entre contextos através de vários processos de movimentos translocais. Por essa razão, em linha com Deborah Gould (2009: 20), escolhemos adotar o termo afeto para indicar o registro de experiências não conscientes e não nomeadas de energia e intensidade corporais que surgem em resposta a estímulos quando atingem o corpo. Na medida em que o organismo sente o impacto e os efeitos corporais, mas não conscientes, há o registro dessas experiências, mesmo que toda essa sensação ocorra completamente fora da percepção consciente do indivíduo, visto que corresponde a intensidades incipientes e ainda inarticuláveis. Dessa forma, o afeto corresponde a essa experiência corporal, sensorial, inarticulada e inconsciente, ou como Gould resumiu: “o inventário contínuo e relativamente amorfo do corpo ao entrar em contato e interagir com o mundo” (2009: 20). Gould, inclusive, nos sugere outra forma de explicar o que é o afeto:

Para ter uma ideia melhor do afeto, considere como muitas vezes experimentamos nossos sentimentos como opacos para nós mesmos, como algo para o qual não temos linguagem, algo que não podemos entender completamente, algo que nos escapa, mas está, no entanto, em jogo, [ele é] gerado por interação com o mundo e afeta nossos seres corporificados e nossas ações subsequentes (2009: 20).

Na medida então que os afetos habitam a passagem entre vários processos de movimentos translocais, é possível diferenciar a “emoção” enquanto aquilo que é um conteúdo personalizado e contextual, enquanto o “afeto” para a continuação e o situacional. Nessa distinção, Massumi salienta que “o afeto é trans-situacional”, ou seja, como característica, o afeto é um ato que precede ou é o agir em si, ele é pré e pós-contextual, pré e pós-pessoal. Ele é “um excesso de continuidade

investido apenas no próprio contínuo”<sup>135</sup> (2002a: 217). Através da circulação, de fluxos, de transmissão e contágios, o movimento do afeto é um evento autônomo de determinações específicas, pois ele é “o fio condutor da experiência. É a cola invisível que mantém o mundo unido” (Massumi 2002a: 217), ele é “uma trajetória ou linha em contínua variação consigo mesma” (Seigworth 2000: 230)<sup>136</sup>. Em outras palavras, enquanto uma sensação corporal não especificada e não estruturada, o afeto é potencial, isto é, aquilo que afeta a experiência sensorial não linguística, dando-lhe uma quantidade de intensidade e, portanto, força, que prepara o organismo para responder ao que está incidindo sobre ele, mas sem uma direção predeterminada.

#### **4.2.2. O afeto como potência**

A autonomia do afeto se dá porque ele surge no entremeio (*in-between-ness*), ele é tanto o estado momentâneo, a relação, mas também pode ser a passagem (e a duração da passagem) de forças ou intensidades. Encontramos o afeto nessas intensidades que passam entre os corpos, sejam eles humano ou não humano, orgânico ou não orgânico. Os afetos estão e são as ressonâncias que circulam entre, e às vezes se prendem a corpos e mundos, e nas próprias passagens ou variações entre essas intensidades e ressonâncias em si. O afeto seria o nome mais antropomórfico que nós damos a essas forças que estão para além do conhecimento consciente. Seigworth e Gregg (2010: 1-2) afirmam que são essas forças vitais que vão para além da emoção, que nos levam ao movimento, ao pensamento e à extensão, mas que também podem nos suspender através de um acréscimo quase imperceptível de relações de força, ou que pode até nos deixar sobrecarregados pela aparente intratabilidade do mundo. Por isso que para os autores, o afeto é, em diversos aspectos, sinônimo de força ou forças de encontro. O afeto seria como um gradiente de capacidade corporal – uma *modulação flexível dessas relações de*

---

<sup>135</sup> *Affect is situational: eventfully ingressive to context. Serially so: affect is trans-situational. As processional as it is precessional, affect inhabits the passage. It is pre- and postcontextual, pre- and postpersonal, an excess of continuity invested only in the ongoing its own.*

<sup>136</sup> Seigworth possui outra passagem que complementa essa ideia: “*In other words, this is a trajectory not unlike an ‘oceanic rumble’ or wave: capable of infinite variation in its undulations, capable of immeasurable alterations in its force and sweep, capable of returning with all manner of things to its own beach (as well as sending other elements out and away), capable of nearly anything except granting itself the other shore*” (2000: 230).

*força* – que se altera ao longo de vários ritmos e modalidades de encontro, mas também através dos caminhos da sensação, da sensibilidade e da matéria.

Sendo ao mesmo tempo íntimo e impessoal, o afeto se acumula tanto no relacionamento quanto nas interrupções do relacionamento. Ele é a marcação de pertencimento de um corpo a um mundo de encontros, mas também corresponde ao não pertencimento em razão de impossibilidades mútuas. É nesse ponto das relações de força que se observa a centralidade do afeto, ou seja, entendendo o *afeto como potência: a capacidade de um corpo de afetar e de ser afetado*. Posto de outra maneira, como um corpo, marcado pelo resultado dos múltiplos encontros com forças mistas, com altas e baixas de intensidades, atravessado por composições e decomposições, transforma seus afetos (seu ser-afetado) em ação (capacidade de afetar)? Como Gregg e Seigworth resumem:

Impulsionado pela abertura do entremeio [*in-between-ness*], o afeto é parte integrante do devir perpétuo de um corpo (sempre tornando-se diferente, ainda que sutilmente, do que já é), puxado para além de sua aparente fronteira superficial por meio de sua relação com (...) as forças do encontro. Com o afeto, um corpo está tanto fora de si quanto em si mesmo – entrelaçado em suas relações até que, em última análise, tais distinções firmes deixem de ter importância (2010: 3)<sup>137</sup>.

É nesse sentido que o imperativo espinosiano reaparece. Como fora mencionado anteriormente, o “até agora” sobre “conhecer o corpo” é sempre renovado. Espinosa entendia que o “até agora” do afeto nunca deveria encontrar uma resolução final. O saber do fazer afetivo é constantemente renovado por esse imperativo, pois é por ele que entendemos como se impulsiona o afeto, sempre para o próximo encontro de forças, e o próximo, e assim sucessivamente. Logo, é por esse motivo que não existe uma teoria única e generalizável do afeto: porque há múltiplas e infinitas interações possíveis para o afeto e sobre teorias do afeto. Abre-se a possibilidade assim, justamente porque existem teorias tão diversas e singularmente delineadas quanto seus próprios encontros altamente particulares com corpos, afetos, mundos.

---

<sup>137</sup> *Cast forward by its open-ended in-between-ness, affect is integral to a body's perpetual becoming (always becoming otherwise, however subtly, than what it already is), pulled beyond its seeming surface-boundedness by way of its relation to, indeed its composition through, the forces of encounter. With affect, a body is as much outside itself as in itself-webbed in its relations until ultimately such firm distinctions cease to matter.*

Mas então, cabe retomar a seguinte pergunta: o que uma teoria do afeto poderia fazer? Qual a sua utilidade? Diante da constatação da impossibilidade da teoria única e das multiplicidades possíveis, isto é o que pode explicar por que os primeiros encontros com teorias do afeto podem parecer uma queda livre metodológica e conceitual momentânea, visto que os pressupostos metodológicos que lidam com uma lógica causal são desafiados. De fato, ao partir do afeto, vários conceitos fundamentais que são pontos de apoio para a investigação crítico-cultural-filosófica e para o fazer teórico passam a ser questionados, pois acabam se tornando menos seguros e mais não puramente sequenciais (qualquer noção de “determinação”, seja estrita ou causa e efeito diretamente linear também ficam comprometidos)<sup>138</sup>. Como apontado por Gregg e Seigworth (2010: 4), na medida em que “o afeto emerge de uma relação turva e não mediada e não em alguma reconciliação dialética de elementos claramente opostos ou unidades primárias, ele faz com que os compartimentalismos deem lugar a limiares e tensões, misturas e borrões”.

Evidentemente, a discussão a partir do afeto traz uma problemática intrínseca ao nível epistemológico e ontológico. Estamos diante de um ponto de transição de paradigmas para as próprias ciências sociais. Como Brian Massumi (2002) enfatizou, as abordagens do afeto pareceriam muito menos como uma queda livre se nossos modos mais familiares de investigação tivessem começado com o movimento em vez da estase (*stasis*), com o processo sempre em andamento em vez de uma posição tomada. Qualquer que seja a teoria do afeto, ela lança uma promessa sobre o “até agora” / “ainda não” do fazer de um corpo que se conecta a uma projeção de futuro emergente (esperançoso ou temeroso), infinitamente conectável, impessoal e contagioso de formas de pertencimento a este mundo (Gregg e Seigworth, 2010: 4). Em resumo, o que está se apresentando é um modelo epistemológico diferente sobre o que é pensar, um sistema que estenda a reflexividade a todos os tipos de atores. Que a reflexividade seja reconhecida não apenas como uma propriedade da cognição, mas que se perceba a natureza

---

<sup>138</sup> Aqui faço menção à conceitos como sujeito/objeto, representação e significado, racionalidade, consciência, tempo e espaço, *inside/outside*, humano/não humano, identidade, estrutura além de outros.

essencialmente irregular e material do que conta como pensamento (Thrift 2004: 59).

A distinção feita por Massumi entre emoções significantes (subjetivas) e afetos assignificantes (não-subjetivos) desempenha um papel fundamental para o pós-humanismo. Vermeulen (2014: 122) aponta que esta distinção pode ser considerada como uma teoria do sujeito como uma “*assemblage* de afetos”, uma teoria que visa descentralizar as velhas certezas do humanismo ao procurar se afastar de uma perspectiva especificamente antropocêntrica que opõe a racionalidade à irracionalidade (intencionalidade cognitiva à não cognitiva). Esse é o desafio que uma teoria dos afetos, por meio da perspectiva do pós-humanismo crítico, tem em si. A busca por um ponto de vista não dualista e não antropocêntrico. Isso envolve a) contrapor a distinção humanista entre racionalidade e emoção e a preeminência atribuída à razão); b) desembaraçar a noção de emoção de um eu individual e substituí-la por uma explicação relacional da afetividade; c) tratar das dimensões não representativas e não significantes da subjetividade; e d) pensar a emoção e o afeto como intrínsecos também a elementos não humanos, como a natureza e a tecnologia (Celis Bueno e Schettini 2022: 124). É justamente em relação a esses desafios que propomos pensar junto com a filosofia de Gilbert Simondon meios para se avançar em *perspectiva teórica pós-humanista dos afetos*, um *afeto pós-humano*.

#### **4.2.3. Gilbert Simondon: individualização e transindividual**

Como vimos nos capítulos anteriores, desde Platão, a tradição filosófica ocidental se debruça no repetitivo dilema dialético sobre a metafísica da substância, ou seja, o debate ontológico sobre “Uma” ou “Muitas” substâncias, o particular ou o universal, o “Um-Muitos”, o individual ou o coletivo, o indivíduo ou a estrutura (Morfino 2007: 13). Na disciplina de Relações Internacionais, esse tipo de debate é facilmente encontrado nas soluções fundamentalmente opostas para o problema “agente-estrutura”/“micromacro” (Wendt 1987; Wight 2006). Porém, tal repetição renuncia um olhar mais panorâmico sobre a história do pensamento e se torna cada vez mais evidente a caracterização de um esquema resultante opositivo, binário e simplista. Contudo, apesar do dilema no plano teórico, como nos aponta Jason Read

(2015: 1), “o atual momento histórico pode ser descrito como a predominância do individual sobre o coletivo” no qual o indivíduo estaria reinando de forma suprema na política. Segundo o autor:

Na economia isto é ainda mais evidente, pois o indivíduo maximizador de utilidade da economia neoliberal supera não apenas qualquer outra ideia de relações econômicas, mas inclui todas as relações sociais. (...). O auto-interesse individual tornou-se o modelo através do qual todas as ações podem ser interpretadas. A afirmação política e econômica do indivíduo é completada por um ideal cultural de completa e absoluta auto-expressão e independência (Read 2015: 1)<sup>139</sup>.

Nesse sentido, há uma ética predominante que busca consolidar os direitos e liberdades individuais sobre qualquer projeto de libertação coletiva. Qualquer outra forma que procure questionar esse domínio, avaliando outras forças em ação politicamente ou outras causas a serem consideradas economicamente, até mesmo outros valores que poderiam ser aspirados ética ou culturalmente, já são rotulados como coletivista, isto é, entendido em termos da natureza, da história ou do Estado. Assim, o indivíduo se tornou a extensão de todas as nossas aspirações, ou como posto por Read (2015: 1), “o indivíduo é tanto metodologicamente quanto prescritivamente dominante; [ele] é simultaneamente tudo o que se precisa para dar sentido ao mundo e o melhor que se pode esperar dele”<sup>140</sup>. Tal imaginário social não apenas encobre a coletividade, mas, ainda mais crucialmente, faz desaparecer o ponto de interseção entre a coletividade, ou as relações sociais (e aqui poderíamos também incluir alguma forma de um entendimento sobre o internacional moderno), e o indivíduo. Acabamos por um binário que, ou pensa em termos do indivíduo, o privilegiando analiticamente em nosso pensamento, ou acabamos por afirmar um coletivo abrangente e abstrato que desloca o individual.

Contudo, ao lidarmos com a mudança de contornos e dimensões das relações sociais contemporâneas, sobretudo em relação a como ambos os lados da divisão, o individual e o coletivo, mudaram historicamente, cada vez se delineia como mais urgente a necessidade de superar essa divisão, de afastar um binário entre indivíduo

---

<sup>139</sup> *In economics this is even more the case, as the utility maximising individual of neoliberal economics trumps not only any other idea of economic relations, but subsumes all social relations. (...). Individual self-interest has become the template through which all actions can be interpreted. The political and economic assertion of the individual is completed by a cultural ideal of complete and utter self-expression and Independence.*

<sup>140</sup> *The individual is both methodologically and prescriptively dominant; it is simultaneously all one needs to make sense of the world and the best that one could hope from it.*

e sociedade que seja tão incisivo quanto rígido. Na mesma forma em que tanto as massas estão hoje conectadas por novas formas de mídia e estão engajadas em distintas relações de dependência e de dominação econômica daquelas que assombraram o século XIX, a tecnologia e as relações econômicas tornaram cada vez mais possível estar sozinho, trabalhar e não se cruzar com os outros indivíduos. O problema não é apenas que não entendemos a coletividade, mas também que não entendemos *como que a individualidade e a coletividade influenciam e se transformam mutuamente*. Logo, como apontado por Read (2015: 4), a superação dessa oposição binária exige não apenas uma revalorização do coletivo em detrimento do individual, mas também a transformação de cada um. Enquanto a questão ontológica para a tendência dentro de uma perspectiva individual toma como ponto de partida o indivíduo isolado e independente, uma perspectiva coletivista procura entender como é que o indivíduo emerge das condições coletivas. O problema histórico que se apresenta é se queremos compreender como se opera o apagamento das condições transindividuais de individuação. Como consequência, a questão que devemos tratar é sobre *como as relações sociais podem produzir seu próprio apagamento?*

Para este propósito, o conceito por meio do qual abordaremos esses problemas é o de “transindividualidade” ou “transindividuação”. Por meio disso entendemos que seria possível desenvolver aquilo que Solomon e Steele (2017) conjuraram como “perspectivas micropolíticas” sobre e nas Relações Internacionais, particularmente em questões sobre o poder, identidade e mudança. Esses termos são extraídos mais diretamente do trabalho de Gilbert Simondon<sup>141</sup>, mais notavelmente seu livro “*A individuação à luz das noções de forma e de informação*” (2020)<sup>142</sup>. Nesse estudo, Simondon desloca a atenção do *indivíduo* para a operação da *individuação*. Ele sistematiza uma ontologia geral dos processos

---

<sup>141</sup> Até recentemente, a filosofia de Gilbert Simondon permaneceu em grande parte desconhecida do mundo acadêmico, sobretudo seu trabalho permaneceu à margem da filosofia dominante da França (Combes 2012: xxi). Isso tem lentamente mudado em razão do renovado interesse desencadeado pelas referências de Deleuze e Latour à obra de Simondon.

<sup>142</sup> O conceito de transindividual foi introduzido por Gilbert Simondon em seu livro póstumo *L'individuation psychique et collective* (1989). Este constituía a última parte de uma tese de doutorado em filosofia, escrita em 1958 e publicado em dois volumes com vinte e cinco anos de diferença: “O indivíduo e sua gênese físico-biológica” (*L'Individu et sa genèse physico-biologique*) (1964) e “A individuação psíquica e coletiva” (*L'individuation psychique et collective*) (1989).

de individuação, ao contrário das filosofias anteriores preocupadas com o estudo de seres já individuados ou com os princípios de individuação (isso explica o uso por Simondon do termo *ontogênese* em oposição à ontologia). Simplificando, a ideia de transindividualidade é que o que somos é constituído por relações entre indivíduos, exigindo que até nossa própria individualidade seja transindividual (Kelly e Vardoulakis 2018: 1). Podemos então perceber como o conceito de transindividualidade de Simondon é enquadrado por uma ruptura radical com a centralidade do indivíduo no pensamento filosófico em oposição a uma tradição que concedeu um privilégio ontológico ao indivíduo já constituído. A ideia seria a de conhecer o indivíduo através da individuação, e não a individuação a partir do indivíduo. Isso envolve inverter radicalmente a perspectiva a partir da qual se observa o indivíduo, afirmando com força o primado da individuação, ou seja das relações sobre seus termos, dos processos sobre as identidades.

Simondon inicia seu argumento a partir da afirmação de que a filosofia conhecia, até então, apenas dois caminhos para abordar a realidade do ser: “uma via *substancialista*, que considera o ser como consistente em sua unidade, dado por si próprio, fundado sobre si mesmo, não engendrado, resistente ao que não é ele mesmo; e uma via *hilemórfica*, que considera o indivíduo como engendrado pelo encontro de uma forma e de uma matéria” (2015: 13, grifos nossos). Ambos os caminhos, no entanto, só podem conceber a realidade do ser seguindo os princípios da individuação ou examinando um ser já individuado. Em vez disso, Simondon quer reverter esses caminhos e estudar a realidade do ser, concentrando-se na “operação da individuação como primordial”, ou seja, é compreender a base “a partir da qual o indivíduo venha a existir e da qual ele reflete em seus caracteres o desenrolar, o regime e, por fim, as modalidades” (2015: 16).

Ao invés de assumir que tudo o que existe deve ser um indivíduo, o que faria da individualidade um princípio que abrange tudo, Simondon defende que a individuação (tanto a física, biológica, psíquica e coletiva) deve ser pensada como *processo*, todos estes que individualizam ou são individualizadas diferentemente. Segundo Read (2015: 5) “a individuação é um processo através do qual um estado pré-individual, um estado que está necessariamente em tensão ou conflito, se resolve ou é resolvido em um processo de individuação”. Logo, como posto por Simondon:

O indivíduo seria apreendido como uma realidade relativa, uma certa fase do ser que supõe, antes dela, uma realidade pré-individual, e que, mesmo após a individuação, não existe completamente só, mesmo depois da individuação, pois a individuação não esgota de uma única vez os potenciais da realidade pré-individual e, além disso, o que ela faz aparecer não é só o indivíduo, mas o par indivíduo-meio. Dessa maneira, *o indivíduo é relativo em dois sentidos: porque ele não é todo o ser, e porque resulta de um estado do ser no qual ele não existia nem como indivíduo, nem como princípio de individuação* (2020: 16, grifos nosso).

Nesse sentido, Simondon adverte que a individuação nunca é completa, para ele a individuação psíquica, a individuação que constitui um personagem, uma personalidade ou a psique, não se opõe à individuação coletiva, mas é parte integrante dela, e vice-versa. Para pensar tal perspectiva da individuação só é possível pelo conceito de “equilíbrio metastável”, que permite pensar o ser em termos de conservação através do devir, isto é, é necessário considerar o ser não em termos de substância, matéria, ou forma, mas como um sistema tenso, supersaturado. Por esse motivo que o conceito chave para alcançar este *projeto ontogenético* é o de *metaestabilidade*. Segundo Simondon (2020: 18), a filosofia tradicional só poderia pensar o ser através da noção de *equilíbrio estável*, ou seja, através de uma oposição dualista entre “repouso e movimento”. Essa noção “exclui o devir” uma vez que um equilíbrio estável é “atingido num sistema quando todas as transformações possíveis foram realizadas e não existe mais nenhuma força; todos os potenciais foram atualizados, e o sistema, tendo atingido o seu nível energético mais baixo, não pode se transformar novamente” (Simondon, 2020: 18). Somente com os avanços da termodinâmica durante o século XIX que uma nova noção de estabilidade pôde ser forjada, a de equilíbrio metaestável. Segundo Simondon:

Para definir a metaestabilidade, é necessário fazer intervir a noção de energia potencial de um sistema, a noção de ordem e a de aumento da entropia; com isso, é possível definir este estado metaestável do ser – muito diferente do equilíbrio estável e do repouso – que os antigos não podiam fazer intervir na busca do princípio de individuação porque, para eles, nenhum paradigma físico preciso podia esclarecer o seu emprego (2020: 18).

Assim, a metaestabilidade não exclui o devir, mas o considera um elemento essencial da individuação. Como colocado por Celis Bueno e Schettini “um indivíduo é apenas uma fase de equilíbrio metaestável, uma realidade relativa presa entre a energia pré-individual e as formas individuadas” (2022: 125). A partir da individuação no âmbito do vivente, na medida que esta “conserva em si uma atividade de individuação permanente”, Simondon consegue pensar o nível

psíquico e o coletivo em termos de individuações sincrônicas, como um mesmo processo que dá lugar a um interno e a um externo, e não pensadas elas mesmas como sucessivas uma à outra, segundo um modelo de desenvolvimento diacrônico. Logo, o indivíduo entendido como uma entidade fechada não existiria, ele é apenas uma realidade relativa, isto é, ele não deve ser pensado como a atualização de um princípio de individuação pré-dado, mas como uma “resolução de um sistema metaestável” que conserva em si uma certa quantidade de energia pré-individual que garante seu potencial de devir futuro. E isso se opera por um registro simples. Como as sensações e os afetos pré-individuais que formam a base de nossa individuação nunca são coerentes entre si, a individuação psíquica precisa recorrer para estruturas e relações coletivas em busca de resolver-se em si. É neste ponto que o conceito de *individuação* se entrelaça com o de *transindividuação*. Podemos entender o conceito de *transindividual* como o *complexo processo de um conjunto de relações que constitui, ao mesmo tempo, a individuação psíquica e aquela coletiva, é o processo pelo qual o individual e o coletivo são constituídos*.

Nota-se, então, como o conceito de transindividuação de Simondon procura romper com o binário ontológico da relação entre individual e coletivo, ao invés disso, ele procura seus pontos mútuos de interseção e transformação (Read, 2015: 6). Através das noções de individuação e transindividualidade, Simondon tenta definir uma teoria do indivíduo como uma fase metaestável (e não como uma entidade estável). Cada fase individuada está sempre em relação a uma energia “pré-individual” que excede o indivíduo e permite suas futuras individuações (Celis Bueno e Schettini, 2022: 121). No caso da individuação psíquica, Simondon (2020: 23) argumenta que “o ser psíquico não consegue resolver em si mesmo sua própria problemática”, essa carga de energia pré-individual, que ao mesmo tempo se individua como ser psíquico, só pode encontrar uma saída adequada por meio da individuação do coletivo, logo, sob esta individuação de forma coletiva, “faz do indivíduo um indivíduo de grupo, associado ao grupo”. Em outras palavras, segundo Simondon:

As duas individuações, psíquica e coletiva, são recíprocas uma relativamente a outra; elas permitem definir uma categoria do transindividual que tende a dar conta da unidade sistemática da individuação interior (psíquica) e da individuação exterior (coletiva). O mundo psicossocial do transindividual não é o social bruto, nem o interindividual; ele supõe uma

verdadeira operação de individuação a partir de uma realidade pré-individual, associada aos indivíduos e capaz de constituir uma nova problemática, que tem sua própria metaestabilidade (2020: 23-24).

Por essa razão que Simondon escreve que:

O ser não possui uma unidade de identidade, que é a do estado estável, na qual nenhuma transformação é possível; o ser possui uma unidade transdutiva, isto é, ele pode defasar-se relativamente a si mesmo, transbordar a si mesmo de um lado e de outro de seu centro. O que se toma por relação ou dualidade de princípios é, de fato, alastramento do ser, que é mais que unidade e mais que identidade (2020: 26).

Sendo assim, conseguimos considerar como o conceito de transindividual e o vocabulário de Simondon nos permite questionar dois princípios e prescrições adorados pela racionalidade contemporânea e pelo senso comum: a) *o indivíduo como pressuposto, aquele que é o ponto de partida fundamental para o pensamento ontológico, social e político*, e b) *a oposição binária mencionada anteriormente, o infundável dualismo dialético entre individualidade e coletividade enquanto um jogo de soma zero*, isto é, um jogo que implora e requer que qualquer aumento no primeiro como uma imprescindível diminuição no segundo, e vice-versa. Contudo, por mais que a perspectiva de Simondon nos forneça uma nova gramática e uma nova perspectiva filosófica, sua orientação é mais uma ontologia geral, ou ontogênese, do que uma filosofia histórico-crítica. Por essa razão que, como apontado por Read (2015: 6), a perspectiva de Simondon careceria de uma concentração maior às forças históricas, econômicas e políticas em modificação que variam, transfiguram e moldam a individuação.

Nesse sentido, neste trabalho procuramos nos atentar para as transformações sócio-históricas da individuação no capitalismo contemporâneo e para a ontologia ou ontogênese da individuação de Simondon. Como proposto por Read, a “investigação sócio-histórica e a especulação ontológica são colocadas em uma relação tanto de tensão quanto de conclusão, reforçando-se, mas transformando-se mutuamente” (2015: 6). Por meio do transindividual, temos, portanto, um vocabulário que nos permite começar a pensar fora do binário do individual e coletivo, avançando, por meio disso, sobre como conceituar a natureza mutável da subjetividade e das relações sociais no capitalismo contemporâneo. A questão contida na formulação da subjetividade feita dessa forma é a de uma transformação do capital, do modo como o modo de produção capitalista passou a englobar, ou

subsumir, a constituição e transformação da individuação coletiva e individual. Logo, temos uma prevalência sobre a *natureza transindividual do desejo e dos afetos*, ao invés das questões mais metafísicas de caráter teleológico, evitando, assim, as armadilhas da dialética do reconhecimento e da fenomenologia. É preciso lembrar como que o desejo passa por todas as posições e estados, afinal, o desejo para Deleuze e Guattari é transindividual. Ele segue suas linhas, uma vez que *o desejo não é forma, mas processo, procedimento* (Deleuze e Guattari, 2017). Em síntese, Jason Read coloca da seguinte forma:

Trata-se de um modo particular de articulação filosófica, situado entre um discurso econômico crítico, com suas exigências de especificidade histórica, e uma ontologia filosófica, com sua exigência de generalidade. (...) A transindividualidade como a desenvolvemos aqui não pode ser simplesmente uma articulação ontológica ou mesmo política da individuação; ela também deve ser econômica – situada contra o pano de fundo das transformações da produção e do consumo – e política – situada contra as relações e representações mutáveis que definem o pertencimento coletivo (2015: 10)<sup>143</sup>.

Por meio de um exame sobre os processos pelos quais a individualidade e a coletividade se constituem e se transformam, podemos compreender sobre os efeitos políticos da economia e as condições econômicas da política que incide menos sobre as determinações e níveis do que sobre afetos, ideias, e relações que cruzam os dois níveis. O capital é entendido aqui em um caráter mais geral, mais abstrato do que os modos de produção anteriores, definido apenas por suas condições constitutivas de força de trabalho abstrata e mercantilização, e, mais especificamente, definido por suas diferenças constitutivas. Em outras palavras, “o capitalismo, como qualquer modo de produção, é constituído não de indivíduos, mas de relações transindividuais de conhecimento, desejo e trabalho, da específica articulação que essas dimensões mudam a cada momento histórico” (Read, 2015: 11)<sup>144</sup>.

---

<sup>143</sup> *We are dealing with a particular mode of philosophical articulation, situated between a critical economic discourse, with its demands of historical specificity, and a philosophical ontology, with its demand of generality. (...) Transindividuality as we have developed it here cannot simply be an ontological or even a political articulation of individuation; it must also be economic – situated against the backdrop of the transformations of production and consumption – and political – situated against the changing relations and representations that define collective belonging.*

<sup>144</sup> *Capitalism, like any mode of production, is constituted not of individuals, but of transindividual relations of knowledge, desire, and labour, but the specific articulation of these dimensions changes in each historical moment.*

O afeto e a emoção representam estudos de caso fundamentais para Simondon (2020: 26) uma vez que ao explorar a relação transindividual entre individuação psíquica e coletiva, eles constituem a “ressonância do ser relativamente a si próprio e atrelam o ser individuado à realidade pré-individual que lhe está associada”. Assim, afeto e emoção aparecem não como uma oposição binária, mas como um exemplo da operação transdutiva<sup>145</sup> que caracteriza a filosofia da individuação de Simondon. Thomas Keating (2019) afirma que a noção de pré-individualidade de Simondon permite uma teoria do afeto como uma forma de relacionalidade que excede o eu individual. De acordo com Keating (2019: 212), o pré-indivíduo “responde a um apelo recente por um vocabulário conceitual de afeto capaz de apreender os tipos específicos de processos e relações que estruturam nossa experiência do mundo, mas que excedem o sujeito individual”. Por causa disso, acrescenta ele, a filosofia de Simondon pode intervir de forma produtiva em “debates em andamento dentro da recente virada ao afeto” (Keating, 2019: 213). A passagem do afeto à emoção é um elemento chave que permite a Simondon explicar a individuação psicossocial como uma relação transdutiva entre uma disparidade pré-individual, um indivíduo metaestável e um coletivo. Ao examinar a função que o afeto e a emoção possuem na individuação, Simondon consegue examinar como em cada mudança de fase, uma disparidade energética (“pré-individual”) deve permanecer para que uma nova fase permaneça (Celis Bueno e Schettini, 2022: 125). Keating (2019) ainda sugere que o conceito de pré-indivíduo de Simondon pode contribuir para uma melhor compreensão da noção de afeto como uma potencialidade que ultrapassa a noção humanista de sujeito. “Afeto pré-individual”, argumenta ele, permite apreender “os tipos específicos de processos e relações que estruturam nossa experiência do mundo, mas que excedem o sujeito individual” (2019: 212).

---

<sup>145</sup> Por transdução, Simondon (2015: 29) entende uma “operação – física, biológica, mental, social – pela qual uma atividade se propaga de próximo em próximo no interior de um domínio”. Para exemplificar isso, Simondon toma como exemplo o cristal que “a partir de um germe muito pequeno, cresce e se estende por todas as gerações em sua água-mãe, fornece a imagem mais simples da operação transdutiva: cada camada molecular já constituída serve de base estruturante à camada que está se formando; o resultado é uma estrutura reticular amplificante. A operação transdutiva é uma individuação em progresso”.

Podemos assim entender como que Simondon evita o clássico dualismo da teoria social segundo o qual o social é ou uma reunião de partes já individualizadas ou uma totalidade que preexiste a cada elemento individual. Em ambos os casos, a sociedade é explicada em termos de um indivíduo já formado. Como coloca Muriel Combes (2013: 39), a filosofia de Simondon concebe todo sujeito como uma relação transdutiva entre a energia pré-individual e o coletivo. Além disso, o sujeito não deve ser entendido como uma síntese de ambas as dimensões, mas como uma relação transindividual onde a energia pré-individual encontra novas saídas para sua “resolução” além das meramente psicológicas. O fato de não haver uma “individuação puramente psicológica” significa que nenhuma disparidade energética pode ser resolvida apenas em termos intraindividuais (Simondon, 2020: 23). A vida psíquica está sempre presa entre o pré-individual e o coletivo. Esta é, portanto, a originalidade da filosofia de Simondon. Ela concebe os coletivos humanos como resultado de operações transindividuais. Portanto, compreendemos que, através daquilo que Celis Bueno e Schettini chamam de noção de “*afeto transindividual*”, seria possível identificar alguns pontos de interseção não apenas entre Simondon e a “virada para o afeto”, mas também entre Simondon e o pós-humanismo crítico. Isso, por sua vez, poderia contribuir para lançar uma nova luz sobre uma teoria pós-humanista dos afetos.

Ao reencontrar o nosso ponto de entrada, ou seja, se o intuito é procuramos entender *como* as relações internacionais deliram, pensar sobre a questão do “como” é explorar as condições político-epistêmicas necessárias para trabalhar com e contra conhecimentos sempre em movimento. É compreender a transindividualidade do afeto. A forma como constituímos territórios de pesquisa com suas categorias e sujeitos é crucial para o modo que lidamos com categorias identitárias predominante que muitas vezes nos desviam de atentarmos para dinâmicas relacionais e situacionais locais (Gill, 2022). Assim, na seção a seguir, apresentaremos as contribuições do método da cartografia no contexto das metodologias de pesquisa, em articulação com os estudos da subjetividade, pesquisa-ação e pesquisa-intervenção, mas sobretudo, naquilo que se conecta à nossa investigação sobre o delírio nas relações internacionais. Dessa forma, buscase discorrer sobre o que pode ser compreendido como uma “*cartografia*

*esquizoanalítica*”, isto é, o “método” de investigação-intervenção fundamentado na filosofia da Diferença de Gilles Deleuze e Félix Guattari, mas também nos escritos de Fernand Deligny, e que vem sendo utilizado em pesquisas de campo para o estudo da subjetividade. Para tal fim, procuramos, a seguir, introduzir algumas das ideias principais a partir do referencial esquizoanalítico. Como bem pontuado por Andrea Gill (2022: 155), a proposta metodológica cartográfica é uma resposta às limitações dos métodos de representação das ciências sociais pois ela se insere em uma “geopolítica de forças e relações que compõem disputas contingentes e conjunturais, sempre em excesso à espacialização de nossos imaginários territoriais”. A cartografia procura resolver os processos constitutivos indo além dos modelos descritivos e explicativos.

### 4.3. A cartografia esquizoanalítica

O mapa é aberto.  
Deleuze e Guattari, *Mil Platôs*, 2011a: 30

Enquanto processo teórico-metodológico, podemos conceber a cartografia<sup>146</sup> como uma via alternativa recente para diferentes perspectivas de estudo. Seu uso é recorrente na Psicologia (Passos *et al.* 2016; 2020; Rolnik, 2016, 2018), na Educação (Semetsky, 2007) na Comunicação (Aguilar, 2010), e cada vez mais nas ciências sociais (Filho e Teti, 2013), sendo mais amplamente na Sociologia e na Geografia (Acselrad, 2008, 2010). Porém, ele ainda é pouco comum na Ciência Política e nas Relações Internacionais. A cartografia como proposta metodológica é inspirada nos trabalhos experimentais de Fernand Deligny com crianças autista em Cévennes, no centro-sul da França, e nos estudos de Félix Guattari e Gilles Deleuze sobre esquizoanálise como uma resposta às limitações dos métodos de representação das ciências sociais que procurava dar conta dos processos constitutivos além dos modelos descritivos e explicativos. O diferencial da cartografia se daria pois ela é entendida como um pensamento que não se

---

<sup>146</sup> Cartografia, que traz no sentido etimológico “carta escrita”, vem do Latim *charta* - Grego *chartes*, carta + *graph*, r. de *graphein*, escrever.

materializa como histórico, ou seja, que reproduz os fatos de forma representativa, mas sim geográfico, isto é, a cartografia compreende que o método em uma pesquisa não é estático. Em síntese, podemos tomar como uma definição provisória da cartografia como um método de pesquisa processual que “acompanha e se faz ao mesmo tempo que o desmanchamento de certos mundos – sua perda de sentido – e a formação de outros mundos que se criam para expressar afetos contemporâneos, em relação aos quais os universos vigentes tornaram-se obsoletos” (Rolnik, 2016: 23).

As pesquisas em ciências sociais que seguem modelos consolidados no campo, costumam observar seus objetos por uma única via, a partir de um paradigma de representação do objeto que separa os processos que o compõe em eixos específicos. Em outras palavras, ao tentar compreender o objeto, adota-se uma perspectiva determinista que isola o objeto das múltiplas conexões que poderiam existir (Aguiar, 2010). Como podemos observar com a maneira de se organizar a teoria de relações internacionais de acordo com uma variável explicativa nos termos de abordagens de primeira, segunda ou terceira “imagem” ou “nível de análise” (Mercer, 2006).

Diferentemente da cartografia tradicional, que traça mapas de territórios, relevo e distribuição populacional, a cartografia aqui descrita faz diagramas de relações, enfrentamentos e cruzamentos entre forças, agenciamentos, jogos de verdade, enunciações, jogos de objetivação e subjetivação, produções e estetizações de si mesmo, práticas de resistência e liberdade<sup>147</sup>. Em resumo, ela trata sobre a produção de *linhas*. Em alguns de seus textos, Deleuze e Guattari usam a noção de *linha* para explicar sua cartografia metafórica do espaço social. Ao contrário do

---

<sup>147</sup> Dessa forma, cabe destacar que na história das representações espaciais, até mesmo os mapas da cartografia tradicional são uma abstração do mundo. Segundo Acselrad e Coli (2008: 13-14), os mapas começam como ficção sobre como se pensar o mundo a partir da crença e dos mitos, e não a partir da geografia. O imaginário e as representações cartográficas passaram por um grande processo de observação, de elaboração de instrumentos e experiências para permitir formas de medições de altitudes e coordenadas. A partir disso que os mapas foram tornando-se mais “objetivos” e cada vez mais foi possível “recortar o real para descrevê-lo, defini-lo e, simbolicamente, possuí-lo”. Paralelamente, os mapas foram subordinando-se aos imperativos territoriais dos sistemas políticos que as invocavam e justificavam, servindo de suporte à ação política sobre a divisão do mundo social. Dessa forma, observa-se uma “disputa cartográfica que articula-se às próprias disputas territoriais” (Acselrad e Coli, 2008: 13-14).

“ponto” fixo, a *linha* é um elemento dinâmico complexa o suficiente para mapear todo o campo social em termos de afetos, política, desejo poder.

Individualmente ou em grupo, somos feitos de linhas, e essas linhas são muito diversas em sua natureza. (...) Temos tantas linhas emaranhadas quanto uma mão. Somos mais complicados do que uma mão. O que chamamos de diferentes nomes – esquizoanálise, micropolítica, pragmática, diagramatismo, rizomática, cartografia – não tem outro objetivo senão o estudo dessas linhas, em grupos ou indivíduos (Deleuze e Parnet, 1977: 151-153).<sup>148</sup>

#### ***4.3.1. A bússola obsoleta: a cartografia de Fernand Deligny***

E o humano aparece então como aquilo que resta, um tanto em farrapos, do aracniano atravessado por essa espécie de meteorito cego que é a consciência.  
Fernand Deligny, *O Aracniano*, 2015

O entendimento deleuziano sobre *linhas* advém, entre outras coisas (por ex. da matemática do séc XX), da abordagem de Fernand Deligny (1913-1996), conhecido como pedagogo, psiquiatra francês, poeta e etólogo<sup>149</sup>. No final dos anos 1960, após deixar a clínica de *La Borde*, local onde trabalhou com Guattari e Jean Oury entre 1965 e 1967, Deligny se instala no sul da França, em *Cévennes*, num centro de acolhimento informal de crianças que não se adaptavam à sociedade. Crítico dos métodos educacionais que expressavam a vontade da sociedade de reprimir tudo o que se desviasse da norma, seu trabalho se dava de maneira pouco ortodoxa. Lá, ao invés de trabalhar em instituições médicas e asilos, ele optou por conviver diariamente com grupos de crianças, consideradas crianças delinquentes, psicóticas, autistas, descartadas como incontrolláveis por seus colegas psiquiatras. Deleuze qualifica a abordagem de Deligny sobre o espaço autista como “geoanalítica” justamente por ele se basear na análise de *linha*: o que permite mapear as relações entre a psique, o corpo e a vida cotidiana.

---

<sup>148</sup> *Individu ou groupe, nous sommes faits des lignes, et ces lignes sont de nature très diverses. (...). Nous avons autant de lignes en achevées qu'une main. Nous sommes autrement compliqués qu'une main. Ce qui nous appelons de noms divers – schizo-analyse, micro-politique, pragmatique, diagrammatisme, rhizomatique, cartographie – n'a pas d'autre objet que l'étude de ces lignes, dans des groupes ou des individus.*

<sup>149</sup> Para uma cronobiografia sobre Fernand Deligny, assim como mais informações, ver: <https://deligny.jur.puc-rio.br/index.php/cronologia/>.

O método de Deligny questionava a centralidade da linguagem, a educação formal e o uso caricatural das teorias freudianas. Em Cévennes preferiu criar meios e espaços para trocas e encontros e inventou um sistema de transcrição para dar voz àqueles que são carentes de linguagem, buscando assim criar uma *vida em comum* com crianças atingidas por um autismo profundo. Uma vez que para uma pessoa autista a linguagem não é um meio de expressão, temos, assim, a problemática de Deligny: sem impor antecipadamente as regras de funcionamento dessa vida, como criar um *comum com pessoas que funcionam de modo radicalmente diferente?*

Deligny procurou formas de territorialização comum do espaço por meio de uma espécie de cartografia sobre papel na qual registrava os percursos “espontâneos” da criança autista, seus hábitos, gestos e percepções, livres de qualquer desejo de representação. Ele esperava aprender seguindo e observando como os autistas se moviam e criavam espaço. Inicialmente, ele formou uma rede de diferentes pessoas, entre elas pesquisadores do laboratório da rede, que viviam em pequenas unidades espalhadas em um grande território onde as crianças eram livres para vagar por todos os espaços. A partir dessa ocasião que surge a cartografia por meio de mapas e desenhos. Os pesquisadores mapearam as linhas que as crianças traçavam em suas atividades cotidianas. A partir disso, eles conseguiram descobrir que havia pontos fixos onde seus movimentos se concentravam, onde paravam e se demoravam, onde as linhas que seguiam se cruzavam (Petrescu 2007). Buscando esse fora da linguagem cotidiana, numa espécie de linguagem sem sujeito, o autor francês rompeu com os paradigmas de sua época e criou uma antropologia e política alternativa. Petrescu resume da seguinte forma:

Os percursos diários das crianças autistas foram “traçados” por meio de “linhas costumeiras” e “linhas flexíveis”, marcando onde a criança faz uma curva, um *chevêtre*<sup>150</sup>, encontra algo, bate as mãos, cantarola uma música, refaz seus passos e, em seguida, faz “linhas sinuosas”, *lignes d'erre*. As linhas desenvolvidas no espaço às vezes são traduzidas no mapa como manchas coloridas, superfícies, rasuras e sinais. O traçado é “uma linguagem” que pode ser compartilhada por aqueles que sabem falar e por aqueles que só conhecem o “silêncio”; alguns traçam com as mãos, outros com o corpo. As linhas que traçam os percursos são

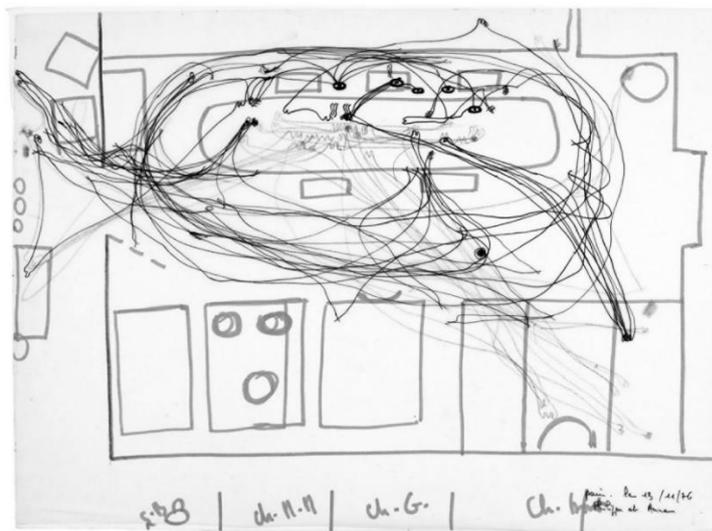
---

<sup>150</sup> Segundo Deligny “um *chevêtre* (um “cacho emaranhado”) é semelhante a um desvio, desde que a necessidade e a causa desse desvio escapem ao nosso conhecimento. O termo ‘*chevêtre*’ designa o fato de que há algo ali que atrai uma perfusão de *lignes d'erre*” (*Les enfants et le silence*. Débats, 1980: 25 *apud* Petrescu, 2007: 91).

complementadas com sinais que indicam movimentos ou ferramentas, como uma notação coreográfica (Petrescu, 2007: 91)<sup>151</sup>.

Tomando como exemplo, as imagens 1 e 2 abaixo esquematizam, em traços rápidos, as linhas de errância que são traçadas com nanquim em decalques superpostos ao mapa de fundo. Os traços transcrevem os deslocamentos de três crianças autistas na cozinha da casa durante o preparo de pão.

**Imagem 1 – Monoblet, novembro de 1976: mapa de fundo e decalque**

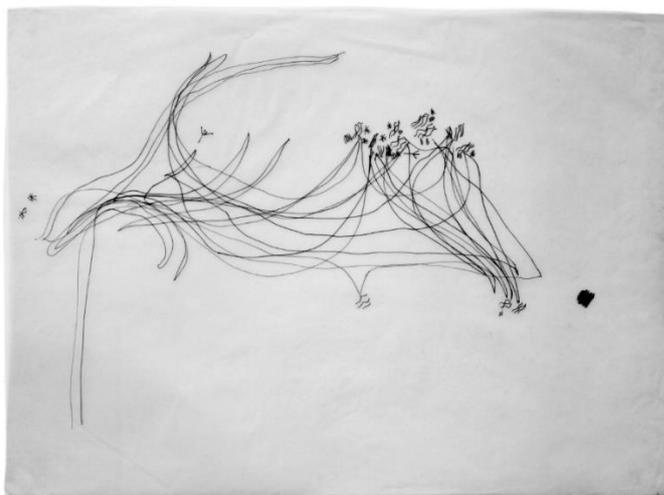


Fonte: Deligny (2015). 49,7 x 36,6 cm

---

<sup>151</sup> *The daily courses of the autistic children were ‘traced’ through ‘customary lines’ and ‘supple lines’, marking where the child makes a curl, a chevêtre, finds something, slaps his hands, hums a tune, retraces his steps, and then makes ‘meandering lines’, lignes d’erre. The lines developed in space are sometimes translated on the map as coloured patches, surfaces, erasures and signs. Tracing is ‘a language’ which can be shared by those that can speak and those that only know ‘silence’; some trace with their hands, others with their bodies. The lines that trace the courses are supplemented with signs that indicate movements or tools, like a choreographic notation.*

**Imagem 2 – Monoblet, novembro de 1976: decalque sem mapa de fundo**



Fonte: Deligny (2015). 49,7 x 36,6 cm

Em seus textos sobre Deligny e o método cartográfico, Deleuze insistia que não se trata de interpretar o comportamento das crianças, mas de identificar/localizar espacialmente os movimentos delas. Como aponta Miguel Marlon (2015), a interpretação supõe um código que dê sentido à interpretação, o que significa a existência de centros de significância territorializantes (como a falta, o Édipo, o falo, etc.) e supõe uma certa concepção generalizada de *Homem*, isto é, a concepção de um modo de existência, de um modo de ser, que nos é familiar. Segundo Marlon Miguel:

Falar do *Homem*, querer defini-lo, é então em realidade projetar tudo aquilo que nos é familiar (a consciência, a vontade, o modo de relação dialógico sujeito-sujeito / sujeito-objeto, etc...) em um conceito abstrato. Esse conceito abstrato se torna então uma Norma a qual os indivíduos os mais diversos *devem* corresponder, *devem tender mesmo que virtualmente...* Essa tendência de semelhamtizar [*semblabiliser*] o outro é o perigo dessa projeção (Marlon Miguel, 2015: 58).

Por isso que para Deligny, interpretar é tratar como sujeito, o que significa assujeitá-los, projetando sobre eles um modo de ser específico e ao qual eles terão que estar em conformidade ou concordância. Tanto pela psicanálise ou pela psiquiatria, o “autista é definido pela vacância da linguagem”. Contudo, como destaca Pelbart (2013: 266), o problema para Deligny seria “como evitar que a linguagem mate”, pois “só de dizer ‘esse garoto’ já se produz uma identidade”. Pelbart sugere que “nós somos sempre impelidos a sinalizar, emitir signos, e com

isso construímos um Dentro da comunicação, dos sinais, dos signos ou da linguagem, e incluímos os autistas nesse nosso espaço do Dentro, do qual forçosamente ele se sente excluído”. Logo, “como permitir ao indivíduo existir sem lhe impor o Ele, o sujeito” (2013: 266)? É preciso, pois, pensar “o indivíduo em ruptura de sujeito”. Marlon Miguel sugere que “o *agir* autista, diferente do *fazer* do sujeito, diz respeito a um modo de ação não intencional, *agir sem fim* (sem finalidade e que não cessa) de seres que não são sujeitos – que não são estruturados pelo simbólico, pela palavra” (2015: 59-60). Para Deligny (2015), o *agir* autista é representado por *linhas de erro*, pois elas parecem incompreensíveis para o adulto e os projetos por ele formulados. São linhas erráticas que inscrevem o *erro*<sup>152</sup> no “bom senso” do adulto “normal” (Miguel, 2015: 60).

Os mapas são assim, para Deligny (2015), como *telas* onde o que aparece são *imagens furadas* e que evacua o sujeito. Em outras palavras, os mapas apresentam imagens que não são aquelas do reconhecimento, as imagens de um reflexo no espelho, mas sim o contrário: os mapas fabricam imagens onde não conseguimos nos reconhecer e a partir das quais podemos ver, não o que falta às crianças, mas o que falta a nós. São “imagens furadas, onde a posição do sujeito que reconhece a si mesmo se desmorona, diferente, pois, de imagens-espelho, onde o sujeito se reconheceria e se confirmaria” (Miguel, 2015: 61). Nesse sentido, a *geoanálise* não se resume simplesmente à pedagogia ou terapia, mas trata-se de inventar modos de ser, partilhar e de associar-se com o radicalmente “Outro”, aquele que não passa pela mesma experiência de vivência, que não compartilha as mesmas lógicas, gestos e meios de comunicação, isto é, o autista, o idiota, o louco entre outros (Petrescu, 2007).

Um cartógrafo é um traçador de diferentes linhas e sinais, de diferentes atividades, movimentos, incidentes e manifestações. Por essa razão, entendemos, como Pelbart (2013: 261), que Fernand Deligny propõe uma reflexão sobre um modo de existência que não fosse regida pelo que a linguagem supõe, carrega e

---

<sup>152</sup> No latim, *errare* tem o sentido de: vagar, vaguear, viajar, estar em movimento, perambular, caminhar, aventurar-se, perder-se, derivar, desviar-se do caminho. Ver *Online Etymology Dictionary*, *err* (v.) e *erratic* (adj.). Disponível em: [https://www.etymonline.com/word/err?ref=etymonline\\_crossreference](https://www.etymonline.com/word/err?ref=etymonline_crossreference) e [https://www.etymonline.com/word/erratic#etymonline\\_v\\_11589](https://www.etymonline.com/word/erratic#etymonline_v_11589) (acessado 18/07/2023)

implica, isto é, a vontade e o objetivo; mas procurava inventar “uma língua sem sujeito, ou uma existência sem linguagem, apoiada no corpo, no gesto, no rastro”. A partir de décadas de convivência com as crianças autistas, Deligny propõe um modo de “existência anônimo, a-subjetivo, não assujeitado e refratário a toda domesticação simbólica”.

Portanto, traçar tais linhas e fazer tais mapas permite substituir a fala. O traçado serve tanto para ordenar o espaço para a psique autista, mas também como meio de dessubjetivar os adultos assujeitados, contra-atacando o aspecto utilitarista e finalista das ações (Miguel, 2015). Procura-se não se fixar nas intenções projetadas, e assim, querer compreender, significar e interpretar, mas caberia traçar, cartografar. “Não interpelar, mas permitir” (Pelbart, 2013: 268). Nesse sentido, a cartografia aponta para um problema atual no campo da reflexão teórica e prática. A cartografia é uma prática que se traduz em campos políticos, sociais, estéticos e clínicos. Sempre de forma imanente, partindo de seu meio, deslocando os *a priori* e as premissas ontológicas, ou como chama Marlon Miguel, muito mais próxima de uma antropologia do que de uma clínica tradicional, Deligny buscou uma “posição de guerrilha radical contra a normatização” sobre modos de existência outros e formas de fabricá-los (2015: 69).

#### ***4.3.2. Cartografias e máquina desejante***

Da deriva dos continentes à migração dos povos,  
tudo aquilo através do que o inconsciente cartografa o universo  
Deleuze, *Crítica e Clínica*, 2011: 86

“Nada é mais instrutivo que os caminhos de crianças autistas”, nos afirma Deleuze em *Crítica e Clínica* (2011: 83), “cujos mapas Deligny revela e superpõe, com suas linhas costumeiras, linhas erráticas, anéis, arrependimentos e recuos, todas as suas singularidades”. Nessa citação, Deleuze chama nossa atenção aos trajetos que são produzidos, não sem motivos, pois estes são literalmente a exploração dos meios disponíveis. São por eles que as crianças falam. São *linhas*. Justamente, por isso, que os mapas produzidos a partir dos trajetos dinâmicos dessas

crianças nos sugerem tanto sobre a atividade psíquica. Pois eles mostram inter-relações contingentes e inconstantes entre diversos “segmentos”, tais como instituições, poderes, práticas e desejos. Eles são, portanto, *agenciamentos*.

De acordo com Deleuze (1998: 43), o agenciamento é a unidade real mínima, e não a palavra, nem a ideia, o conceito, ou o significante, afinal, “é sempre um agenciamento que produz os enunciados”. O enunciado emerge como resultado de um agenciamento sempre coletivo, instaurando dinâmicas que se desdobram tanto em nosso interior quanto além de nós. O agenciamento é sempre um conjunto dos afetos que se transformam e circulam, em uma simbiose definida pelo co-funcionamento de suas partes heterogêneas. O agenciamento, então, implica a interação de populações, multiplicidades, territórios, devires, afetos, através de um esforço de penetração dos seus corpos que podem ser físicos, biológicos, psíquicos, sociais, verbais, mas que independentemente disso, estabelecem ligações, relações entre eles, através das épocas, dos sexos, dos reinos e mesmo de naturezas diferentes. Por essa razão, o que adquire importância para Deleuze (1998: 57), mas também será para Guattari, não são as filiações, mas sim as alianças, as ligações os contágios. Como expresso por Deleuze, “os bruxas<sup>153</sup> bem o sabem. Um animal se define menos por seu gênero ou sua espécie, seus órgãos e suas funções, do que pelos agenciamentos nos quais ele entra” (1998: 57).

Por isso Deleuze (1998: 57) dirá “como recusar ao agenciamento o nome que lhe cabe, ‘desejo’”? A ênfase no desejo e nas formas menores, que rompe os campos socialmente aparentemente rígidos e serve como motor do devir, é uma figura central nas divergências de Deleuze em relação a Foucault e Freud. De acordo com Deleuze, Freud e seus seguidores propõem uma filosofia que penetra nas profundezas de cima para baixo, focada na memória e na memorialização, escavando o passado em busca de um núcleo que define as verdades do ser encapsuladas na dinâmica da infância entre mãe e pai. Essa é, para Deleuze, uma concepção arqueológica da psicanálise. O uso desse termo também evoca a crítica de Deleuze a Foucault, cuja abordagem arqueológica do sujeito rastreia as maneiras pelas quais o sujeito é constituído e confinado, por exemplo, pelas categorias de

---

<sup>153</sup> Deleuze aqui provavelmente se refere às mariposa-bruxa (*Ascalapha odorata*) popularmente conhecida como mariposa-bruxa, mariposa-negra, bruxa-negra ou bruxa.

discursos de especialistas, representando mais uma vez um movimento vertical ou de cima para baixo (Biehl e Locke, 2010: 323). É nesse sentido que Deleuze entende que tanto Freud quanto Foucault definem o sujeito por suas dependências e determinações. Freud o faz através de traumas passados e complexos inconscientes, enquanto Foucault o faz por meio de regimes emaranhados de poder e saber. Essa crítica destaca a preferência de Deleuze por uma abordagem que enfatiza as multiplicidades, os devires e as formas menores como constituintes primários da subjetividade, em oposição à abordagem mais determinista de Freud.

No ensaio *O que as crianças dizem* em *Crítica e Clínica* (2011), Deleuze revisita o estudo de caso seminal de Freud sobre o pequeno Hans (Freud, 1996) para desenvolver a “cartografia” como uma análise alternativa à arqueologia edípica de Freud. Não se trataria mais de acompanhar Freud e a psicanálise, e reconduzir o agir, a ação, à significância territorializante do Édipo (retomamos aqui o entendimento de “interpretar” que supõe uma certa concepção generalizada de *Homem* que nos é familiar). Ao contrário, Deleuze desafia a noção de que “o pai e a mãe não são as coordenadas de tudo o que o inconsciente investe”. Mas, acima de tudo, Deleuze (2011) busca revelar como os mapas são essenciais a atividade psíquica, uma vez que o “mapa exprime a identidade entre o percurso e o percorrido” (Deleuze, 2011: 83), confundindo-se com seu objeto quando este próprio objeto é movimento.

Os objetos da cartografia, o que o analista mapeia, são ambientes - mundos simultaneamente sociais, simbólicos e materiais, impregnados com os “afetos” e “intensidades” de suas próprias subjetividades. São trajetórias e jornadas que as pessoas realizam através desses ambientes, atendendo a necessidades, desejos e curiosidades, ou simplesmente buscando encontrar espaço para respirar sob as restrições sociais (Biehl e Locke, 2010: 323). Em termos mais precisos, a trajetória se entrelaça intimamente com a subjetividade do meio e daqueles que o atravessam, dado que o meio se reflete naqueles que o percorrem. Afinal, “não existe momento algum em que a criança já não esteja mergulhada no meio atual que ela percorre” (Deleuze, 2011: 83-84). Esta concepção reveladora destaca a intrínseca interconexão entre o trajeto, o sujeito e o meio, desafiando concepções

arraigadas e incitando uma compreensão mais profunda da dinâmica psíquica envolvida.

Uma concepção cartográfica é muito distinta da concepção arqueológica da psicanálise. Esta última vincula profundamente o inconsciente à memória; é uma concepção memorial, comemorativa ou monumental, que incide sobre pessoas e objetos, sendo os meios apenas terrenos capazes de conservá-los, autenticá-los. (...) Os mapas, ao contrário, se superpõem de tal maneira que cada um encontra no seguinte um remanejamento, em vez de encontrar nos precedentes uma origem: de um mapa outro, não se trata da busca de uma origem, mas de uma avaliação dos *deslocamentos* (Deleuze, 2011: 86, grifos do autor).

Nesse contexto, ressaltamos a relevância conceitual da cartografia como fruto de um diálogo entre as perspectivas de Deleuze e Michel Foucault, ambos inseridos na tradição nietzschiana. Nesse intercâmbio, a influência deleuziana se destaca ao singularizar o conceito por meio da atualização de diversos projetos filosóficos, como o método intuitivo de Henri Bergson e a genealogia de Michel Foucault. É notável que a abordagem de Deleuze enriquece a cartografia ao incorporar as noções de multiplicidade e temporalidade, fundamentadas no conceito de “duração” de Bergson, conforme destacado por Aguiar (2010: 2). Além disso, Deleuze se inspira no pensamento foucaultiano, não apenas pelo apreço por alegorias geográficas, mas também pela adoção do conceito de “dispositivo”. Ambos os conceitos desempenham um papel fundamental na concepção de um dos princípios fundamentais da cartografia: o “rizoma”<sup>154</sup>, que se configura como uma representação do pensamento múltiplo. A interseção entre as ideias de multiplicidade, temporalidade, dispositivos e o rizoma contribui para a construção de uma abordagem cartográfica dinâmica e complexa. Essa síntese de conceitos provenientes de Bergson e Foucault, mediada pela lente deleuziana, promove uma compreensão mais rica e expansiva do papel da cartografia na análise e representação de fenômenos multifacetados.

---

<sup>154</sup> Os princípios próprios ao funcionamento rizomático são: 1) princípios de conexão e de heterogeneidade; 2) princípio de multiplicidade; 3) princípio de ruptura assignificante; 4) princípios de cartografia e de decalcomania, indicando que o rizoma resiste à aplicação do modelo estrutural-gerativo, sendo avesso a quaisquer noções de “eixo genético” ou de “estrutura profunda”. É nesse sentido que entender os princípios do rizoma são fundamentais para a análise cartográfica. O rizoma por ser formado de platôs, que são as regiões de multiplicidades e intensidades conectáveis pelo meio, e por ser diferente das árvores ou raízes, ele é capaz de conectar um ponto a qualquer outro ponto e de qualquer natureza. Por isso, uma das principais características da cartografia é a reflexão das intensidades do objeto de estudo que só são percebidas pelo sujeito na duração (Deleuze e Guattari, 2011).

Deleuze e Guattari, buscando romper com os paradigmas vigentes da psicanálise e do marxismo na década de 1960 na França, empreendem uma reformulação radical das noções de “inconsciente” e “subjetividade”. Para Deleuze (1998: 63) “a psicanálise fala muito do inconsciente, ela até mesmo o descobriu. Mas é, praticamente, sempre para reduzi-lo, destruí-lo, conjurá-lo. O inconsciente é concebido como um negativo, é o inimigo”. Por isso que os autores de *O Anti-Édipo* vão dizer que:

você não tem o inconsciente, você nunca o tem não é um “era” no lugar de quem o “Eu” deve advir. É preciso inverter a fórmula freudiana. Você deve produzir o inconsciente. Não tem nada a ver com lembranças reprimidas, tampouco com fantasias. (...) O inconsciente é uma substância a ser fabricada, a fazer circular, um espaço social e político a ser conquistado (Deleuze, 1998: 64).

A contribuição de Félix Guattari (1998), centrada na ideia de “inconsciente maquínico”, representa uma ruptura com o conceito freudiano do inconsciente como teatro do Édipo, mas também ao que ele chama de inconsciente estrutural lacaniano, passando a concebê-lo agora como uma usina, uma máquina de produção. Para ele, a etiqueta de “inconsciente maquínico” serviria para destacar que ele está povoado não somente de imagens e de palavras, mas também de todas as formas de maquinismos que o levam a produzir e reproduzir estas mesmas imagens e palavras.

A perspectiva de Guattari enfatiza que o inconsciente é, por natureza, maquínico. Isso implica que ele é gerado no contexto do real-social, utilizando componentes notavelmente heterogêneos. Os fluxos representam a objetividade intrínseca do próprio desejo. Este se configura como um sistema de signos asignificantes, por meio dos quais se engendra fluxos do inconsciente em um contexto social (Deleuze, 1998). Tanto o molar quanto o molecular são políticos e estão sempre juntos, seja o Estado, partidos, uma relação de gênero tem sempre dois lados, o lado molecular do fluxo do desejo e o lado molar. Os dois precisam sempre estar juntos em simbiose para ser determinante politicamente.

Em virtude dessa característica, o inconsciente é capaz de atravessar indivíduos, suas relações e territórios. Sua vinculação às composições virtuais o destaca como uma força dinâmica orientada para o presente, diferenciando-se da orientação retrospectiva do inconsciente freudiano. Guattari concebe o inconsciente

como um fenômeno constantemente produzido no campo social, atuando como uma força vital que conecta o desejo à esfera coletiva. Nessa ótica, o inconsciente não se restringe ao passado, mas desempenha um papel ativo na inserção do desejo no tecido social em constante transformação. Essa abordagem inovadora redefine as bases conceituais da psicanálise e oferece uma perspectiva dinâmica e atualizada sobre a natureza do inconsciente e sua interação com a sociedade.

Há muito tempo recusei o dualismo Consciente-Inconsciente das tópicas freudianas e todas as oposições maniqueístas correlativas à triangulação edipiana, ao complexo de castração etc. Optei por um inconsciente que superpõe múltiplos estratos de subjetivações, estratos heterogêneos, de extensão e de consistência maiores ou menores. Inconsciente, então, mais “esquizo”, liberado dos grilhões familialistas, mais voltado para práxis atuais do que para fixações e regressões em relação ao passado. Inconsciente de Fluxo e de máquinas abstratas, mais do que inconsciente de estrutura e de linguagem (Guattari, 2012: 23).

Guattari (2012) redefine a subjetividade, desviando-se da concepção tradicional de um Eu singular e universal, para uma abordagem de subjetividade múltipla ou polifônica. Ele propõe o desafio de desvincular o eu em direção a uma multiplicidade de afetos e sensações, resultando na composição de uma subjetividade formada por elementos heterogêneos. O problema da relação entre desejo, inconsciente e capitalismo adquire contornos mais radicais, tornando-se o cerne das abordagens que exploram dois níveis de relação: o molar e o molecular. Os desdobramentos nesse tema abrangem o campo de produção e investimento inerentes ao capitalismo, que remetem à produção inconsciente. Isso constitui uma semiótica e uma clínica dos investimentos sociais e da produção subjetiva do desejo, comparável ao regime de manifestação psíquica da esquizofrenia. É pois, dessa forma, que a confrontação com a psicanálise conduz à criação de uma esquizoanálise, uma vez que Deleuze e Guattari passam a compreender que a esquizofrenia pode vir a revelar uma possibilidade de pensamento. Assim, entendemos como a crítica do sujeito em Deleuze está necessariamente ligada a uma crítica do aparato do Estado e dos modos de pensamento que vinculam a questão da política (e, portanto, da ética) ao destino do Estado. Como os processos de subjetivação sempre ocorrem em conjuntos sociais concretos, um dos objetivos do projeto *Capitalismo e Esquizofrenia*, como seu título indica, era elaborar uma tipologia geral de vários conjuntos sociais e seus correspondentes processos de subjetivação.

No contexto de *O Anti-Édipo* (2010a), a instituição é identificada como o plano de organização que define o nível molar, composto pelos grandes conjuntos molares formados por estratos e segmentos que se manifestam em um meio específico. Complementarmente, sua definição não se desvincula dos movimentos moleculares que atuam sobre os estratos, envolvendo linhas de fuga e desterritorialização. Nesse sentido, a instituição reúne conjuntos e relações molares que se baseiam em conexões e devires moleculares. As relações se estabelecem, portanto, em função da relação entre desejo e devir, sendo conceituadas aqui como uma *máquina desejan*te. Com a introdução da noção de máquinas desejantes, Deleuze e Guattari superam, de forma dupla, a concepção de uma subjetividade autômata centrada no Eu, assim como a visão psicanalítica do desejo como falta ou recalque. Em vez disso, eles encontram no enfoque interpretativo e na releitura marxista a contribuição essencial para a noção de sujeito como produção. Nesse contexto, o processo de subjetivação implica o investimento social do desejo. A máquina desejante, contudo, não se restringe ao sistema de organização institucional, tampouco é uma dimensão abstrata definida apenas como metáfora. Pelo contrário, ela é real e concreta em condições específicas: a máquina é processual e dinâmica, determinando-se como um processo, sendo social e inseparável de sua produção e funcionamento. Ela representa o meio e a expressão dos mecanismos de incorporação e produção do desejo, que invoca um campo afetivo determinado pelo próprio desejo.

Ao ultrapassar o modelo estruturalista, Deleuze e Guattari abandonam a visão estática da estrutura em favor de um princípio imanente e diferenciador, um princípio prático que concebe o real como um processo de produção. A noção de máquinas desejantes representa o dinamismo que ocorre entre movimentos e acontecimentos, conectando instantes e tornando o devir o imperativo prático do desejo. Esses fluxos circulam a partir de rupturas, cortes, hiatos e falhas, funcionando simultaneamente e por disjunção, assemelhando-se à atividade de uma máquina. Na distinção homem-natureza, não há mais nem homem nem natureza, pois “há tão somente máquinas em toda parte, e sem qualquer metáfora: máquinas de máquinas, com seus acoplamentos, suas conexões” (Deleuze e Guattari, 2011a:11). As máquinas desejantes referem-se a uma síntese produtiva, seja

orgânica ou mental, que age no domínio orgânico. Assim como na esquizofrenia, o indivíduo percebe a natureza como um processo de produção. Esse modo de subjetivação configura-se como uma efetuação da produção capitalista, em que o desejo é maquinado para produzir uma satisfação contínua do corpo sem órgãos. Nessa dinâmica, o desejo e a subjetividade tornam-se produtos de uma satisfação, caracterizando uma produção capitalista que opera de forma contínua por meio do corpo sem órgãos em um campo desterritorializado.

Ao considerar o desejo como uma dimensão ativa e imanente, Deleuze e Guattari se distanciam da representação edipiana do desejo, que se baseia na falta e na culpa, conforme sustentado pela psicanálise. Eles dissociam o desejo do domínio de representações que o relegam a uma condição passiva e inerte. O desejo não se refere à suposição de um objeto a ser possuído ou a um sujeito ausente. Também não se manifesta como uma afecção ou tensão de um sujeito em relação a um objeto, uma vez que, pelo contrário, ele antecede a formulação dualista sujeito-objeto. O desejo, para Deleuze e Guattari, é uma força produtiva que cria o real. É uma atividade incessante, uma máquina sem sujeito ou objeto, que rejeita a fórmula psicanalítica do sonho como elemento dominante do inconsciente. Além disso, em vez de se alinhar diretamente ao marxismo, há uma torção que subverte os “modos de produção”, introduzindo uma linha afetiva marcada por devir e fluxo. Por essa razão que a visão passiva do inconsciente como um teatro é substituída pela dimensão ativa de um inconsciente-fábrica.

Nesse contexto, a cartografia emerge como uma ferramenta valiosa para a investigação, capaz de circunscrever a complexidade e indeterminação que a caracteriza, evitando submeter-se a dogmas reducionistas. A cartografia, portanto, não se limita a procedimentos metodológicos específicos, mas se expressa como uma maneira de conceber a pesquisa e o envolvimento do pesquisador com seu campo. Este enfoque permite que a cartografia introduza novos problemas e explore o coletivo de forças presente em cada situação. Contudo, é fundamental destacar que a compreensão da cartografia vai além da associação com rigor sistemático e da defesa da racionalidade, conforme delineado pelo paradigma moderno. Segundo Romagnoli (2009: 169), a cartografia deve ser apreendida como um método que oferece uma outra possibilidade de conhecer, distanciando-se da visão que a

equipara de modo simplista à noção convencional de ciência. Assim, a abordagem cartográfica transcende as limitações impostas pelo paradigma moderno, abrindo espaço para uma compreensão mais flexível e aberta do processo de investigação e construção de conhecimento.

Ultrapassando as categorias e modelos convencionais da geografia, emerge a demarcação de cartografias e mapas que se assemelham a uma clínica do devir, a *geonálise*. Conforme destacado por Deleuze em *Crítica e Clínica* (2011), a libido tem a peculiaridade de impregnar tanto a história quanto a geografia, organizando formações de mundos e constelações de universos, derivando continentes e povoando-os com diversas raças, tribos e nações. Tudo aquilo que nos povoa, desde sonhos até desejos, envolve paisagens, continentes e populações, variando entre o conhecido e o imaginário. Essas são as chamadas *cartografias esquizoanalíticas*, termo cunhado por Guattari, que se dedicam a esculpir os desejos e afetos sobre uma trama de espaço-tempo que deve ser compreendida como um mapa.

#### ***4.3.3. A geofilosofia do pensamento e o sujeito edipianizado***

O pensamento de Deleuze e Guattari desvela-se como uma exploração incessante, desdobrando-se por fronteiras, contágios e engajando-se em combates inéditos. Este fio condutor segue a trajetória de uma flutuação que abrange uma vasta escala de forças heterogêneas e intercessões, todas convergindo para as condições em que o pensamento estabelece uma relação intrínseca com o exterior – uma relação com o não-pensado, o *fora* que incessantemente violenta o próprio ato de pensar. Nesse domínio, um horizonte indefinido de conexões, planos e dinâmismos emerge, conduzindo-nos invariavelmente a um novo plano de compreensão. As atitudes e sintomas que definem os tipos psicossociais, incluindo relações e modos de existência física, mental e jurídica, revelam mapas e cartografias sociais. Daí resulta a recorrência de conceitos que orbitam as noções de multiplicidade, afeto, agenciamento, desejo, e outras, todas influenciadas por uma geologia e uma geografia. Estas, por sua vez, engendram topologias instáveis que demarcam cartografias das relações que configuram num meio geográfico e social e que, de acordo com os autores, constituem uma *geofilosofia* dos conceitos e do pensamento.

A *geofilosofia* emerge tardiamente no arcabouço filosófico de Deleuze e Guattari, sendo explicitamente abordada em seu último trabalho, *O que é filosofia?* (2010b). Não obstante sua introdução tardia, a geofilosofia revela-se como uma noção de alcance abrangente, abarcando um campo complexo de problemas e conceitos que perpassam a extensa obra intitulada *Capitalismo e Esquizofrenia*. A noção de geofilosofia figura entre as principais criações conceituais na esfera da filosofia contemporânea. Sua singularidade reside na capacidade de delinear um campo de constituição do pensamento. Este meio é concebido como um plano de imanência absoluto do pensamento, delineando uma abordagem única e inovadora para a compreensão das relações entre a geografia e a filosofia.

A geofilosofia convoca um plano de imanência do pensamento que, por sua natureza intrínseca, não se configura através do nexos causal entre um “começo” e um “fim”, como indicado pelo par sujeito e objeto enquanto princípio de identidade e representação. Em vez disso, sua constituição se estabelece por meio de uma relação variável entre o território e a terra, desvinculando-se das convenções tradicionais que fundamentam a filosofia centrada no sujeito. Como posto pelos autores “pensar se faz antes na relação entre o território e a terra” (2010b, 103). Essa superfície evoca um campo dinâmico que abarca espaços e tempos diversos, ainda em processo de constituição, no qual a terra e os estratos são constantemente impactados por um devir molecular. Nesse contexto, trata-se de populações em contínuo movimento e mutação, impulsionadas por uma linha de fuga em direção a um porvir. *Cartografias das longitudes e latitudes dos afetos*.

Ao delinear um novo plano, a geofilosofia converge em direção a uma nova dimensão. Destaca-se a declinação da perspectiva histórica como um desenvolvimento único e inevitável do pensamento. O ponto crucial reside no fato de que a geofilosofia expressa uma forma de pensamento e análise que é horizontal e multifacetada. Nela, não há um único elemento determinante, como se observa na concepção marxista ortodoxa que destaca a primazia da infraestrutura sobre a superestrutura. Pelo contrário, na geofilosofia, diversos elementos relacionados constituem os termos analisados. Enquanto a história tradicionalmente opera com uma noção vertical de progresso e determinação causal, a geofilosofia se caracteriza por uma abordagem horizontal, explorando as interconexões entre diferentes

elementos no campo de estudo. Para Deleuze e Guattari (2010b), a geografia oferece uma maneira única de apreender a potência afetiva e mutável de um “meio”, conectando o pensamento diretamente com forças externas e com o acontecimento de maneira imediata. A Terra, portanto, “não é um elemento entre os outros, ela reúne todos os elementos num mesmo abraço, mas se serve de um ou de outro para desterritorializar o território” (2010b, :103). Nesse contexto, enquanto a história adere aos estados de coisas, o acontecimento se efetua em um espaço-tempo que não se confunde com esses estados, pois não designa uma origem, um destino, um fundamento ou um princípio lógico. O acontecimento se instaura como um devir, destacando-se pela sua natureza dinâmica e contínua, transcendendo as categorias estáticas da história convencional. Ao não se contentar em fornecer uma matéria e lugares para a forma histórica, a geografia “não é somente física e humana, mas mental, como a paisagem. Ela arranca a história do culto da necessidade, para fazer valer a irreduzibilidade da contingência. Ela a arranca do culto das origens, para afirmar a potência de um ‘meio’” (2010b: 115).

Além disso, entendemos que Deleuze e Guattari partem desse meio imanente, vital e plural, do plano de pensamento cujas conexões e implicações permitem contextualizar o vínculo da filosofia com um meio social imanente, isto é, a relação que se configura entre a *filosofia* e o *capitalismo*. Sob esta condição, na aliança entre o movimento absoluto do pensamento e o movimento relativo do capital, ocorre um contínuo processo de *desterritorialização*, seguindo o modelo do capitalismo europeu, visando a *reterritorialização* da população mundial sobre o mercado mundial integrado.

Cabe destacar como a interpretação do capitalismo que Deleuze e Guattari descrevem se dá como uma espécie de potencialidade sombria que assombrou todos os sistemas sociais anteriores e que procuraram evitá-lo antecipadamente. Para eles, o capitalismo é um sistema que não mais governa por meio de uma lei transcendente, mas sim, ele desmantela todos os códigos desse tipo, apenas para reinstalá-los *ad hoc*. Isso envolve dizer que o capitalismo não fixa os seus limites definitivamente, mas eles são definidos e redefinidos de forma transitória, espontânea e pragmática (Deleuze e Guattari, 1995).

Por oposição aos impérios arcaicos que operavam sobre codificações transcendentais, o capitalismo funciona como axiomática imanente de fluxos decodificados (fluxo de dinheiro, de trabalho, de produtos...). Os Estados nacionais não são mais paradigmas de sobre codificação, mas constituem os “modelos de realização” dessa axiomática imanente. Numa axiomática, os modelos não remetem a uma transcendência, ao contrário. É como se a desterritorialização dos Estados moderasse a do capital, e fornecesse a este as reterritorializações compensatórias (O que é a filosofia, 2010b: 128)

No contexto das cartografias espaciais delineadas aqui, se configuram como uma matriz de interrupções que desestabilizam as noções e estruturas, provocando rupturas, transformações e agitações na superfície. Os conceitos e categorias se entrelaçam nessa trama de planos e linhas, que não remetem a um fundamento *a priori* e incondicional. É necessário, assim, ultrapassar a essência antropológica e substancial das noções filosóficas para conceber um campo de relação e composição de forças atuantes. Essas forças delineiam, conforme aponta Sauvagnargues, “uma etologia dos afetos e uma pluralidade dos modos de subjetivação cultural” (2004: 121). Ao traçar essas descrições, o plano das desterritorializações delimita a arena na qual emerge o novo mapa do devir filosófico, abrangendo as condições imanentes e externas da filosofia. Neste contexto, a geografia assume menos a posição de um fim e mais a de um meio que convoca um campo prático de realizações. Suas condições reais e potenciais tornam-se, assim, o ponto de referência a partir do qual é possível avaliar as categorias tradicionais do pensamento, especialmente no que concerne à sua natureza representacional.

Deleuze e Guattari, por meio da geofilosofia, redefinem as condições efetivas da experiência do pensamento, estabelecendo um plano de composição dos conceitos. Essa abordagem prática prescinde de categorias abstratas e universais, permitindo a imersão em conjunções e apropriações concretas que transitam sobre a relação entre território e terra. Dessa maneira, é possível traçar um diagnóstico das condições reais e das potências do pensamento. Poderíamos então perguntar, qual a relação entre a prática cartográfica, tal como formulada por Fernand Deligny e sua influência na esquizoanálise, proposta estético-clínico-política elaborada por Guattari em parceria com Deleuze e em seus trabalhos solos? Ao pensar a influência entre os conceitos, será preciso perguntar o que aproxima ou distancia as duas propostas? Esse movimento será importante para avançarmos na fundamental

discussão para este trabalho que envolve a relação entre capitalismo e esquizofrenia mais adiante.

Ao investigar a influência mútua entre esses conceitos, é crucial explorar as convergências e divergências em relação às suas apostas políticas, estéticas e clínicas. Em primeiro lugar, é possível identificar um ponto de conexão na ênfase dada à ruptura com estruturas tradicionais e normativas. Tanto a prática cartográfica de Deligny quanto a esquizoanálise buscam desviar-se das abordagens convencionais, propondo novos modos de compreensão e intervenção nos domínios social, clínico e estético. A recusa em aderir a modelos preestabelecidos e a disposição para explorar territórios inexplorados revelam uma afinidade intrínseca. No entanto, as diferenças surgem na ênfase dada a certos aspectos. Deligny, por meio da cartografia, focaliza a exploração dos trajetos das crianças autistas, destacando a singularidade de seus movimentos e a criação de mapas como expressão desse percurso. Por outro lado, a esquizoanálise propõe uma abordagem mais ampla, englobando a análise de processos sociais e subjetivos em constante devir. No que tange às apostas políticas, a esquizoanálise se insere em uma crítica mais abrangente das estruturas de poder e controle, explorando possibilidades de subversão e resistência.

A prática cartográfica de Deligny, embora possua uma dimensão política ao desafiar normas e instituições, está mais centrada na singularidade das experiências individuais. Do ponto de vista estético, ambas as abordagens compartilham uma propensão à criação de novos territórios simbólicos e à valorização da multiplicidade. A cartografia de Deligny, ao mapear os movimentos das crianças autistas, contribui para a formação de uma *semiótica única*. A esquizoanálise, por sua vez, busca dismantelar estruturas simbólicas opressivas, abrindo espaço para a emergência de novas formas de *expressão*. É possível compreender esse movimento como uma passagem de uma semiótica formal a uma *semiótica política*.

Uma semiótica crítica que Deleuze propõe pensar a partir do debate que faz sobre o estruturalismo, os regimes de signos, a estratificação da linguagem, o sentido e os planos de consistência e de imanência. Deleuze e Guattari identificam distintos regimes de signos que compõem sua constituição. Para eles, um regime de signo é delimitado como qualquer formalização de expressão específica. A missão

de uma semiótica crítica, portanto, consiste em compreender o modo de efetuação dessa máquina abstrata por meio de seus agenciamentos coletivos de enunciação e maquínicos do desejo. É dessa maneira - e através desses dispositivos - que Deleuze e Guattari evidenciam ser a linguagem uma questão mais atrelada à política do que à linguística. Em resumo, embora a prática cartográfica de Deligny e a esquizoanálise compartilhem alguns princípios fundamentais, suas nuances e ênfases distintas revelam uma complexa rede de influências. A relação entre essas abordagens transcende o simples diálogo conceitual, refletindo compromissos políticos, estéticos e clínicos específicos de cada proposta.

De todo modo, a insistência na prática cartográfica é justificada por seu diálogo com um apelo intemporal, transcendendo tanto as questões relacionadas aos autistas quanto aos limites da clínica. Essa abordagem revela-se crucial diante das urgências do pensamento contemporâneo, especialmente no âmbito político. Conforme destacado por Marlon Miguel, os mapas buscam forjar uma nova máquina, um agenciamento maquínico inovador, constituindo a descrição de uma semiótica radicalmente distinta para nós, operando sob um regime de signos e corpos completamente diferente. Vale ressaltar que a cartografia é uma prática que não se restringe a indivíduos estruturados como sujeitos, pois todos são incessantemente atravessados por linhas a-significantes, mesmo aqueles que habitam o domínio simbólico e da significância (2015: 62-63). Para Suely Rolnik (2016: 23), a missão do cartógrafo consiste em “dar língua para afetos que pedem passagem”. O cartógrafo, espera-se, está imerso nas intensidades de seu tempo, absorvendo as linguagens que encontra e devorando aquelas que parecem ser elementos viáveis para a composição das cartografias necessárias. Em uma síntese, o cartógrafo é, acima de tudo, um antropófago. Essa perspectiva ressalta a natureza voraz da prática cartográfica, que busca englobar e integrar as expressões pulsantes dos afetos contemporâneos, proporcionando uma abordagem dinâmica e eficaz diante da complexidade dos fenômenos sociais e individuais. Portanto, o cerne da questão reside no fato de que a cartografia proporciona uma análise que é simultaneamente dinâmica e estática. Ela alcança essa dualidade ao examinar tanto os fluxos (dinâmica) quanto sua estratificação (estática). Isso se relaciona diretamente com o tema desse trabalho, pois permite uma abordagem abrangente

que integra diversos elementos, como afetos, delírios, relações raciais, dados econômicos e relações entre Estados, em um *mesmo plano* de análise. Alinhada com as proposições de Foucault, Deleuze e Guattari, a análise cartográfica se configura como uma ferramenta para uma ontologia crítica do presente, possibilitando a crítica do nosso tempo e daquilo que somos.

Em Mil Platôs, a cartografia aparece claramente como um componente de experimentação, ancorada no real. Portanto, ela não representa nada, mas cria linhas, cruza linhas, as diferencia (isso é muito importante, ela cria diferenças), realiza conexões, produz acontecimentos, desbloqueia impasses, produz aberturas, se remaneja etc. (Pelbart, 2013: 279)

Nesse contexto de multiplicidade, conduzir uma pesquisa e enfrentar seu caos não implica uma abordagem histórica no sentido de narrar eventos ou adotar um método predefinido, típico das ciências naturais, com o intuito de alcançar um fim concreto ou uma verdade absoluta. Pelo contrário, significa desafiar esse modo prescritivo, livre de regras fixas ou objetivos preestabelecidos (Passos e Barros, 2020: 17). A ênfase recai na construção de estratégias metodológicas durante a relação dinâmica com o objeto de estudo, de maneira processual, permitindo o desenvolvimento de uma pesquisa que investiga não apenas o objeto, mas também os próprios processos envolvidos (Aguiar, 2010: 2). Nesse contexto, a cartografia se revela como uma abordagem flexível e adaptativa, capaz de capturar a complexidade e a fluidez dos fenômenos estudados, proporcionando uma compreensão mais profunda e contextualizada.

Conforme observado por Passos et al. (2020: 17), a cartografia como método de pesquisa-intervenção procura inverter o sentido tradicional de método, ou como os autores chamam “não mais caminhar para alcançar metas prefixadas (méta-hódos)”, mas entender que a prioridade é o do caminhar que traça, durante o percurso, as suas metas. Essa inversão, como os autores destacam, nos conduz a um conceito de hódos-méta, onde a cartografia se realiza por meio de pistas que orientam o caminho da pesquisa, levando em consideração os efeitos do processo de pesquisa sobre o objeto, o pesquisador e os resultados obtidos. A definição de Aguiar (2010: 6) simplifica o conceito ao descrever a cartografia como “um método que busca desenvolver práticas de acompanhamento de processos e para isso se desvencilha de métodos rígidos que buscavam representar o objeto retirando-o de

seu fluxo e separando-o do sujeito”. Diferente do método da ciência Moderna, a cartografia não busca isolar o objeto de suas articulações históricas nem mesmo de suas conexões com o mundo. Conforme destacado por Barros e Kastrup:

Ao contrário, o objetivo da cartografia é justamente desenhar as redes de forças à qual o objeto ou fenômeno em questão se encontra conectado, dando conta de suas modulações e de seu movimento permanente. Para isso é preciso, num certo nível, se deixar levar por esse campo coletivo de forças (Barros e Kastrup, 2020: 57).

Como método, a abordagem cartográfica destina-se à análise e desmontagem de dispositivos, ação que consiste em desemaranhar suas intrincadas linhas, e instrumentalizar a resistência aos seus modos de objetivação e subjetivação (Prado Filho e Teti, 2013: 45-46). O delineamento de um método cartográfico deve levar em consideração as conhecidas perspectivas metodológicas de Foucault - arqueologia do saber, genealogia do poder e genealogia da ética<sup>155</sup> - uma vez que a análise cartográfica é simultaneamente uma derivação e uma incorporação dessas perspectivas.

Quando Foucault define o Panoptismo, ora ele o determina concretamente, como um agenciamento óptico ou luminoso que caracteriza a prisão, ora abstratamente, como uma máquina que não apenas se aplica a uma matéria visível em geral (oficina, quartel, escola, hospital, tanto quanto a prisão), mas atravessa geralmente todas as funções enunciáveis. A fórmula abstrata do Panoptismo não é mais, então, “ver sem ser visto”, mas *impor uma conduta qualquer a uma multiplicidade humana qualquer*. Especifica-se apenas que a multiplicidade considerada deve ser reduzida, tomada num espaço restrito, e que a imposição de uma conduta se faz através da repartição no espaço-tempo... É uma lista indefinida, mas que se refere sempre a matérias não-formadas, não-organizadas, e funções não-formalizadas, não-finalizadas, estando as duas variáveis indissolivelmente ligadas. Como denominar esta nova dimensão informe? Foucault deu-lhe certa vez o nome mais exato: é um “diagrama”, isto é, um “funcionamento que se abstrai de qualquer obstáculo ou atrito ... e que se deve destacar de qualquer uso específico”. O diagrama não é mais o arquivo, auditivo ou visual, é o mapa, a cartografia, coextensiva a todo o campo social. É uma máquina abstrata. Definindo-se por meio de funções e matérias informes, ele ignora toda distinção de forma entre um conteúdo e uma expressão, entre uma formação discursiva e uma formação não-discursiva. É uma máquina quase muda e cega, embora seja ela que faça ver e falar (Deleuze, 1998: 40-41).

---

<sup>155</sup> Na arqueologia do saber, Foucault adota um método de análise histórica que examina as condições de produção do conhecimento. Em vez de focar nos conteúdos das ideias, ele investiga as relações de poder, as práticas discursivas e as regras que determinam o que é considerado verdadeiro em determinado contexto histórico. Por genealogia do poder, Foucault propõe uma abordagem histórica e crítica que, ao invés de procurar origens fixas, a genealogia mapeia as transformações e as dinâmicas que levam à formação das estruturas de poder, desafiando a noção de poder como algo centralizado e coercitivo. Quanto à genealogia da ética, Foucault se dedicou à análise das práticas éticas ao longo da história, investigando como diferentes formas de ética surgem e se transformam. Foucault explora como as normas morais são construídas em relação às estruturas de poder, destacando a complexidade das relações entre ética, poder e conhecimento.

A análise cartográfica procura desenhar diagramas, que não se referem à topografia, mas sim a uma “exposição das relações de forças que constituem o poder” (Deleuze, 1998: 42). O que implica uma topologia dinâmica que busca lugares e movimentos de poder, além de traçar diagramas de poder, ela expõe as linhas de força, os enfrentamentos, as densidades e as intensidades. Por meio do diagrama, é possível visualizar uma cartografia dos agenciamentos, isto é, articulações singulares de forças que se mobilizam estrategicamente em torno de objetivos, envolvendo enunciações e relações de poder, tanto podendo capturar, anular e assujeitar, quanto organizar formas de resistência a jogos de objetivação e subjetivação.

Desenhar as linhas de um dispositivo, em cada caso, é construir um mapa, cartografar, percorrer terras desconhecidas, é o que ele chama de “trabalho de terreno”. É preciso instalarmo-nos sobre as próprias linhas; estas não se detêm apenas na composição de um dispositivo, mas atravessam-no, conduzem-no, do norte ao sul, de leste a oeste, em diagonal (Deleuze, 1996: 1).

Dessa forma, uma análise de agenciamentos lida com vetores de forças em jogo num campo, formas de articulação de relações de saber-poder e efeitos de subjetividade, referindo-se centralmente a enfrentamentos e movimentos micropolíticos onde a constituição dos sujeitos está em questão (Prado Filho e Teti, 2013: 47-48). A cartografia, dessa forma, não se refere a territórios, mas a campos de forças e relações. Sua ênfase está nos movimentos, mais do que em posições fixas, desdobrando-se no tempo e no espaço. Além disso, a cartografia incorpora os métodos históricos de Foucault, notadamente o eixo metodológico saber-poder-subjetividade, à medida que se apresenta como método de análise de dispositivos.

Vimos que as relações de forças, ou de poder, eram microfísicas, estratégicas, multipontuais, difusas, que determinavam singularidades e constituíam funções puras. O diagrama, ou a máquina abstrata, é o mapa das relações de forças, mapa de densidade, de intensidade, que procede por ligações primárias não-localizáveis e que passa a cada instante por todos os pontos, “ou melhor, em toda relação de um ponto a outro”. Certamente, nada a ver com uma Idéia transcendente, nem com uma superestrutura ideológica; nada a ver tampouco com uma infraestrutura econômica, já qualificada em sua substância e definida em sua forma e utilização. Mas não deixa de ser verdade que o diagrama age como uma causa imanente não-unificadora, estendendo-se por todo o campo social: a máquina abstrata é como a causa dos agenciamentos concretos que efetuam suas relações; e essas relações de forças passam, “não por cima”, mas pelo próprio tecido dos agenciamentos que produzem (Deleuze, 1998: 42-43).

Deste modo, a cartografia é da ordem do rizoma. A cartografia como método funciona no desemaranhamento das linhas de um dispositivo, funcionando,

portanto, como um antídoto para a ação dos dispositivos. Em *Kafka: por uma literatura menor*, Deleuze e Guattari apresentam, pela primeira vez, a relação entre rizoma e cartografia/mapa:

Como entrar na obra de Kafka? É um rizoma, uma toca. [...] Entrar-se-á, então, por qualquer parte, nenhuma vale mais que a outra, nenhuma entrada tem privilégio, ainda que seja quase um impasse, uma trincheira estreita, um sifão, etc. Procurar-se-á somente com quais outros pontos conecta-se aquele pelo qual se entra, por quais encruzilhadas e galerias se passa para conectar dois pontos, qual é o *mapa do rizoma*, e como ele se modificaria se se entrasse por um outro ponto. O princípio das entradas múltiplas impede, sozinho, a entrada do inimigo, o Significante, e as tentativas para interpretar uma obra que apenas se propõe, de fato, à experimentação [...] (2017: 9-10, grifo nosso).

A produção política da subjetividade é, portanto, um dos focos centrais e estratégicos da análise cartográfica, implicando uma atenção especial a jogos de verdade e de enunciação, jogos de objetivação e subjetivação, modos de sujeição e assujeitamento, produção de corpos morais, sexuais, produtivos, estetizações e produções de si mesmo, formas de resistência e práticas de liberdade. A cartografia se coloca contra a lembrança edipiana de infância que bloqueia o desejo, assenta-o sobre estratos e lhe corta de todas as suas conexões, contra a “edipianização do universo”, visto que “não é Édipo que produz a neurose, é a neurose, quer dizer, o desejo já submetido e buscando comunicar sua própria submissão, que produz Édipo” (2017: 23). Inversamente, enxergá-lo, fazer dele um uso delirante, é observar toda uma micropolítica do desejo, impasses e saídas, submissões e retificações, é ver o essencial, aquilo que está “para além do exterior e do interior, uma agitação, uma dança molecular, toda uma conexão-limite com o Fora que vai tomar a máscara de Édipo desmesuradamente engordado” (2017: 24).

É por esse sentido que Deleuze e Guattari (2017: 24) defendem que é preciso abrir o impasse, desbloquear Édipo, “desterritorializar Édipo no mundo”, em vez de reterritorializa-lo sobre a estrutura familiar. Por detrás do triângulo familiar (pai-mãe-criança), descobrimos outros triângulos infinitamente mais dinâmicos, triângulos que mudam de forma e personagem, se revela judiciário, econômico, burocrático, militar, político ou securitário. A família, por sua vez, toma emprestada sua potência desses triângulos mais amplos, cumprindo a missão de propagar a submissão à qual a libido da criança é investida desde o início. Em síntese, uma

análise cartográfica, todos estes elementos são considerados na imanência do pessoal e do coletivo, delineando aquilo que Simondon chamou de transindividual.

Os juízes, comissários, burocratas, etc., não são substitutos do pai, é antes o pai que é um condensado de todas essas forças as quais ele mesmo se submete e convida seu filho a se submeter. A família só tem portas nas quais batem desde o início acho “potências diabólicas” que se regozijam terrivelmente por se introduzir um dia. O que angustia ou goza em Kafka não é o pai, o supereu, nem um significante qualquer, já é a máquina tecnocrática americana, ou burocrática russa, ou a máquina fascista (Deleuze e Guattari, 2017: 25, grifos dos autores).

Para Deleuze e Guattari (2017: 24), “o erro da psicanálise é de se deixar prender nela e de nos prender a ela, porque ela mesma vive do valor de mercado da neurose, do qual ela tira toda a sua mais valia”. Talvez seja o caso de entendermos as relações internacionais da mesma forma, o internacional vive do valor de mercado de nossas paranoias, nossos medos, nossos delírios. Por essa razão que o internacional seria o sujeito de seus delírios. A dimensão internacional não está isenta desse contexto, ele não escapa a isso. O internacional é a composição de seus afetos. Do molar ao molecular, de Washington ao Kremlin e Pequim, de Gaza às favelas brasileiras, dos tanques e dos soldados às telas de celular e ao Tik Tok, o internacional deseja seus investimentos.

O delírio subjacente em nossa sociedade se manifesta de maneira mais evidente no capitalismo, configurando-se como uma massa monetária que não possui uma presença física definida, não está sob controle de nenhuma entidade específica e, literalmente, realiza operações delirantes. A função essencial que o capitalismo desempenha é a de uma síntese disjuntiva entre trabalho e capital, efetivamente decodificando os códigos e sobrecodificações de todas as formações sociais anteriores. De acordo com Deleuze e Guattari (2010a), é nesse contexto que o capitalismo opera com base em um axioma. Ele representa uma multiplicidade problemática que se expande e se contrai sem controle de qualquer agência, demandando constantemente a criação de novos axiomas. Portanto, para Deleuze e Guattari (2010a), o capitalismo marca um novo limiar de decodificação ou desterritorialização. A universalização do capitalismo, impulsionada por seu processo de desterritorialização, revela-se como uma característica intrínseca a esse sistema. A esquizofrenia, segundo eles, não é a identidade do capitalismo, mas sim sua diferença, desvio e, em última instância, sua morte (2010a: 327). A análise aprofundada desses pensadores sobre o capitalismo destaca não apenas sua

capacidade de prosperar em meio a crises autoinduzidas, mas também sua propensão à esquizofrenia. Enquanto o capitalismo é compreendido como o *limite relativo*, a esquizofrenia emerge como o *limite absoluto* (2010a: 233).

A esquizofrenia é o limite exterior do próprio capitalismo, ou o termo da sua mais profunda tendência, mas que o capitalismo só funciona com a condição de inibir essa tendência, ou de repelir e deslocar esse limite substituindo-o pelos seus próprios limites relativos imanentes que não para de reproduzir numa escala ampliada. O que ele descodifica com uma das mãos, axiomatiza com a outra (Deleuze e Guattari, 2010a: 326).

Os autores delineiam este fenômeno como “esquizofrenização”, um processo pelo qual o capitalismo desloca sua crise de acumulação entre o centro e a periferia, em um movimento recíproco. Apesar do capitalismo não depender de nossa crença para operar, ele requer certa regulamentação. Para Deleuze e Guattari, o capitalismo libera fluxos que demandam atenuação para evitar a sua autodestruição. Sua dinâmica exige não apenas a produção, mas também a produção da antiprodução. É nesse sentido que a esquizofrenia, assim, emerge como o autêntico e absoluto limite da sociedade, resultando em uma liberação generalizada de todos os fluxos de desejo. Deleuze e Guattari (2010a) concebem a reterritorialização como a reintegração do desejo, uma tentativa de criar raízes em meio à ameaça da esquizofrenia.

(...) a relação da esquizofrenia com o capitalismo ultrapassava em muito os problemas de modo de vida, de meio ambiente, de ideologia etc., e que devia ser colocada no nível mais profundo de uma só e mesma economia, de um só e mesmo processo de produção. Nossa sociedade produz esquizos como produz xampu Dop ou carros renault, com a única diferença de que eles não são vendáveis (Deleuze e Guattari, 2010a: 325).

É neste terreno que Édipo busca estabelecer-se. Seu propósito é neutralizar a ameaça representada pela esquizofrenia, que constitui o limite absoluto da máquina capitalista moderna. Isso é alcançado ao criar um limite interior para o movimento do desejo, contrapondo-se ao limite exterior representado pela esquizofrenia (Buchanan, 2008).

Édipo enfim..., trata-se, afinal, de uma operação muito simples, facilmente formalizável, com efeito. Ela empenha a história universal. Vimos em que sentido a esquizofrenia era o limite absoluto de toda sociedade, pois que ela faz passar fluxos descodificados e desterritorializados que, “no limite” de toda produção social, ela restitui à produção desejante. E vimos em que sentido o capitalismo é o limite relativo de toda sociedade, pois que ele axiomatiza os fluxos descodificados e reterritorializa os fluxos desterritorializados. Vimos também que o capitalismo encontra na esquizofrenia seu próprio limite exterior, que ele não para de repelir e esconjurar, enquanto ele próprio produz seus limites imanentes que ele desloca e amplia sem cessar. Mas, de uma outra maneira, o capitalismo tem ainda

necessidade de um limite interior deslocado: precisamente, para neutralizar ou repelir o limite exterior absoluto, o limite esquizofrênico, ele tem necessidade de interiorizá-lo, mas agora restringindo-o, fazendo-o passar não mais entre a produção social e a produção desejante que dela se desprende, mas, no interior da produção social, entre a forma da reprodução social e a forma de uma reprodução familiar sobre a qual aquela é assentada, entre o conjunto social e o subconjunto privado ao qual aquele se aplica. Édipo é este limite deslocado ou interiorizado no qual o desejo se deixa prender. O triângulo edipiano é a territorialidade íntima e privada que corresponde a todos os esforços de reterritorialização social do capitalismo (Deleuze e Guattari, 2010a: 353-354).

Nesse sentido, é relevante considerar o internacional não apenas como um campo disciplinar acadêmico, mas também como uma formação delirante em termos mais amplos, que abarca o espectro social. Assim como Buchanan (2008: 90) sugeriu que o que Deleuze e Guattari, em *O Anti-Édipo* (2010a), pretendem mostrar é que “é o próprio capitalismo que dá origem a Édipo como o pequeno segredo sujo do desejo”, gostaríamos de pensar, portanto, em como o internacional se configura a partir dos delírios de seus desejos, os quais se concretizam e se tornam realidade. Se o capitalismo dá origem ao Édipo, precisamos talvez pensar a relação entre o Édipo e o internacional. O sujeito edipianizado, aquele cuja sexualidade é delimitada pelo triângulo parental papai-mamãe-eu, constitui um exemplo paradigmático da síntese da disjunção. Édipo opera em duas direções simultaneamente, implicando, assim, dois tipos distintos de síntese disjuntiva. Este processo impõe dois dualismos: primeiro, nos compelindo a optar pelo reino diferenciado do simbólico em detrimento do reino indiferenciado do imaginário; e segundo, nos obrigando a internalizar um segundo dualismo, a saber, a distinção entre o eu e o outro, junto à suposição de que o outro é intrinsecamente distinto do eu (Buchanan, 2008: 79). Assim, compreendemos como o Édipo e o sujeito edipianizado são as condições de possibilidade para a emergência do internacional moderno.

Ele força o desejo a tomar como objeto as pessoas parentais diferenciadas e, em nome das mesmas exigências de diferenciação, ele proíbe ao eu correlativo satisfazer seu desejo sobre essas pessoas, brandindo, então, as ameaças do indiferenciado. Mas esse indiferenciado foi precisamente criado por ele como reverso das diferenciações que ele próprio criou. Édipo nos diz: ou você interioriza as funções [94] diferenciais que comandam as disjunções exclusivas, e assim você “resolverá” Édipo — ou então você se precipitará na noite neurótica das identificações imaginárias. Ou você segue as linhas do triângulo que estruturam e diferenciam os três termos — ou então você recorrerá sempre a um termo a mais em relação aos dois outros e reproduzirá em todos os sentidos as relações duais de identificação no indiferenciado. Mas é sempre Édipo tanto de um lado como do outro. E todo mundo sabe o que a psicanálise chama de resolver o Édipo: interiorizá-lo para melhor reencontrá-lo fora,

na autoridade social, e assim disseminá-lo, passá-lo aos menores (Deleuze e Guattari, 2010a: 109).

Nesse sentido, a cartografia propõe um debate e um percurso metodológico que vai se formando na medida em que o pesquisador se depara com o objeto estudado, permitindo o desenvolvimento daquilo que Suely Rolnik (2016) chama de “paisagens psicossociais”. Assim, a cartografia não é estática, assemelhando-se a uma paisagem que se transforma a cada momento, à semelhança dos sentimentos individuais que também se diferenciam. “Através da foto de família, todo um mapa do mundo” (Deleuze e Guattari, 2017: 24). A abordagem cartográfica abre espaço para a possibilidade, considerando o que poderia ser como uma dimensão crucial do que é ou do que foi. A abordagem de Deleuze e Guattari possui um potencial evidente para informar e inspirar novas parcerias e métodos. Ela pode nos ajudar a levar em conta as pessoas, as experiências e as vozes que ainda não foram abordadas e a levantar questões para uma nova ética e política.

## 5. Considerações finais: todo delírio é racial

Maio de 1818 - O Malaio tem sido um inimigo terrível há meses. Todas as noites, por meio dele, tenho sido transportado para um cenário asiático. Não sei se outras pessoas compartilham de meus sentimentos a esse respeito, mas muitas vezes pensei que, se fosse obrigado a abandonar a Inglaterra e viver na China, entre os costumes, modos de vida e paisagens chineses, eu enlouqueceria. As causas de meu horror são profundas, e algumas delas devem ser comuns a outras. O sul da Ásia, em geral, é a sede de imagens e associações terríveis. Por ser o berço da raça humana, se não fosse por outro motivo, ela teria um sentimento obscuro e reverencial ligado a ela. Mas há outras razões. Ninguém pode fingir que as superstições selvagens, bárbaras e caprichosas da África, ou de tribos selvagens de outros lugares, o afetam da mesma forma que as religiões antigas, monumentais, cruéis e elaboradas de Hindostan. (...) Na China, além do que ela tem em comum com o resto do sul da Ásia, fico aterrorizado com os modos de vida, com as maneiras, com a barreira de total repulsa colocada entre mim e eles, com simpatias contrárias mais profundas do que posso analisar. Eu preferiria viver com lunáticos, com vermes, com crocodilos ou cobras. Tudo isso, e muito mais do que posso dizer, o leitor deve conhecer antes de compreender o horror inimaginável que esses sonhos de imagens orientais e torturas mitológicas me causaram. Sob o sentimento de conexão do calor tropical e da luz solar vertical, reuni todas as criaturas, pássaros, animais, répteis, todas as árvores e plantas, usos e aparências encontrados em todas as regiões tropicais e os reuni na China ou em Hindostan. Por causa de sentimentos afins, logo coloquei o Egito e seus deuses sob a mesma lei. Os macacos, os periquitos e as cacatuas me encararam, zombaram de mim, sorriram e tagarelaram comigo. Encontrei pagodes e fui fixado por séculos no topo, ou em salas secretas. (...) Fui beijado, com beijos cancerosos, por crocodilos, e fui deitado, confundido com todos os abortos indizíveis, entre juncos e lama nilótica.<sup>156</sup>

(Quincey, 1818: 441-3 *apud* Barrell, 1991: xi-xii).

---

<sup>156</sup> *May 1818 - The Malay has been a fearful enemy for months. Every night, through his means, I have been transported into Asiatic scenery. I know not whether others share in my feelings on this point; but I have often thought that, if I were compelled to forgo England, and to live in China, among Chinese manners and modes of life and scenery, I should go mad. The causes of my horror lie deep, and some of them must be common to others. Southern Asia, in general, is the seat of awful images and associations. As the cradle of the human race, if on no other ground, it would have a dim, reverential feeling connected with it. But there are other reasons. No man can pretend that the wild, barbarous, and capricious superstitions of Africa, or of savage tribes elsewhere, affect him in the way that he is affected by the ancient, monumental, cruel and elaborate religions of Hindostan. (...) In China, over and above what it has in common with the rest of Southern Asia, I am terrified by the modes of life, by the manners, by the barrier of utter abhorrence placed between myself and them, by counter-sympathies deeper than I can analyze. I could sooner live with lunatics, with vermin, with crocodiles or snakes. All this and much more than I can say, the reader must enter into before he can comprehend the unimaginable horror which these dreams of oriental imagery and mythological tortures impressed upon me. Under the connecting feeling of tropical heat and vertical sunlights, I brought together all creatures, birds, beasts, reptiles, all trees and plants, usages and appearances, that are found in all tropical regions, and assembled them together in China or Hindostan. From kindred feelings, I soon brought Egypt and her gods under the same law. I was stared at, hooted at, grinned at, chattered at, by monkeys, by paroquets, by cockatoos. I ran into pagodas, and was fixed for centuries at the summit, or in secret rooms. (...) I was kissed, with cancerous kisses, by crocodiles, and was laid, confounded with all unutterable abortions, amongst reeds and Nilotic mud.*

“A loucura (...) é um país estrangeiro”<sup>157</sup>, escrevia Roy Porter em 1987 (1987: 9). Talvez o trabalho de John Barrell (1991: 185), intitulado “*A infecção de Thomas de Quincey: uma psicopatologia do imperialismo*”, centrado no escritor inglês do século XIX, Thomas de Quincey<sup>158</sup>, ilustra bem essa questão. Para Quincey, a loucura é, ao mesmo tempo, literal e metaforicamente, uma terra estrangeira. Ao explorar o orientalismo racista que permeava a mente de Quincey, Barrell meticulosamente traça um mapa mental intrincado, revelando as interconexões entre o imperialismo e a psique individual do escritor. As visões neuróticas e os devaneios opioides de Quincey abrangem geograficamente desde a China até o Nilo, passando pela África, a “selvagem e bárbara”, tanto primitiva quanto horripilante. Nesse contexto, orientalismo, culpa sexual e morte se entrelaçam na complexidade da mente de Quincey. Cada elemento de horror delineado por Barrell é interdependente; não há uma “hierarquia de precedência”. A culpa sexual, o medo racial e de classe, o político e o privado entrelaçam-se afetivamente, intrinsecamente esculpidos como subjetividade nas narrativas delirantes de Quincey.<sup>159</sup>

Como dito anteriormente, embora pareça que os afetos e as emoções estão no cerne de todas as histórias políticas, sua legitimidade enquanto tópico de pesquisa em relações internacionais é recente. Lidamos com um evidente paradoxo na disciplina, a política mundial exerce e reproduz diariamente emoções e afetos na prática, porém, assim como outros autores também pontuaram (Ling, 2014), o campo de RI carece de pouquíssimo reconhecimento formal deles como teoria, método e conceito. Logo, o simples fato de pensar que poderíamos escapar dos afetos por negligência ou desinteresse só serve para fortalecer as relações de poder

---

<sup>157</sup> *Madness is a foreign country.*

<sup>158</sup> Thomas de Quincey (1785–1859) foi um escritor inglês, mais conhecido por sua obra “Confissões de um Comedor de Ópio”. Sua obra mais famosa foi publicada pela primeira vez em 1821 e é uma narrativa autobiográfica que explora sua luta com o vício em ópio. O livro oferece uma visão única e muitas vezes alucinante de sua vida, influenciando escritores posteriores, como Edgar Allan Poe e os simbolistas franceses.

<sup>159</sup> O relato de Barrell sobre a psicopatologia do imperialismo em um indivíduo é parte integrante de uma vasta e profunda literatura que investiga a psicologia subjacente ao racismo e ao colonialismo. Essa literatura foi explorada por teóricos do discurso colonial, entre os quais podemos citar Franz Fanon, Albert Memmi, Octave Mannoni e Ashis Nandy. Embora provenientes de perspectivas políticas distintas, esses teóricos compartilham uma formação psicanalítica que lhes permite oferecer análises notavelmente convergentes sobre os efeitos psicológicos do colonialismo tanto no colonizador quanto no colonizado.

existentes. Ao procuramos tratar sobre as dimensões de poder contemporâneas que envolvem pensar o internacional e os seus “encontros imperiais” (Doty, 1996), é preciso um envolvimento explícito com o legado emocional deixado pelo colonialismo. De acordo com Ling (2014: 579), “as emoções e o significado emocional são limitados pela cultura e, por extensão, um conjunto de hierarquias associadas. Uma abordagem pós-colonial das emoções busca explicitamente se libertar de tais hierarquias”.

Nesse sentido, uma abordagem que pretenda enfatizar o presente colonial, invariavelmente, precisaria destacar a necessidade de reconhecer vários mundos emocionais coexistentes, isto é, apreciar as “dimensões emocionais híbridas” (Ling, 2014: 579) da política mundial. Ashis Nandy (1988) nos ajuda a compreender sobre a política colonial por trás da condição antiemocional das relações internacionais. Segundo o autor (1988), desde a Pax Britannica, propagou-se um “coração subdesenvolvido” (*undeveloped heart*) para fixar no colonialismo e no imperialismo um senso de poder e legitimidade que estava ligado não apenas a fatores políticos e econômicos, mas sobretudo, a fatores culturais e psicológicos. Como consequência desse processo, surge uma forma de Estado “hiper-racional” e “hipermasculino” que inferiorizava qualquer coisa que se aproximasse ao feminino, incluindo um senso de bem-estar e compaixão por todos, nativos e estrangeiros. Dessa forma, colonizadores e colonizados introjetam e legitimam esses valores antiemocionais, fixando-os como modos de organização das sociedades e da política, independentemente se doméstica ou internacional.

Frantz Fanon (2020, 2022), por exemplo, traçava como que o colonialismo não se limitou a infligir um estado permanente de empobrecimento material e miséria nos colonizados, mas também se propôs a desconectar os colonizados de sua indigeneidade e de seu senso de identidade, o esforço colonial procurou alienar os colonizados de seu senso de ser. Conforme delineado por Fanon (2020), o complexo de inferioridade, que ele denominará de “menos-valia psicológica” (2020: 72), ocorre como consequência do sepultamento da originalidade cultural local, surgindo após um duplo processo, primeiro de natureza econômica e, em seguida, por meio da interiorização, ou mais precisamente, pela epidermização dessa inferioridade (2020:25).

Em reação à tendência constitucionalizante do final do século XIX, Freud, por meio da psicanálise, exigiu que se levasse em conta o fator individual. Ele substituiu uma tese filogenética pela perspectiva ontogenética. Veremos que a alienação do negro não é uma questão individual. Além da filogenia e da ontogenia, existe a sociogenia. Num certo sentido, em resposta à exortação de Leconte e Damey, digamos que se trata, neste caso, de um sociodiagnóstico (2020: 25).

Fica claro, a partir disso, como se torna fundamental tratarmos sobre os múltiplos legados de pensar, fazer, ser e se relacionar que normalmente são desconsiderados pelo pensamento eurocêntrico das relações internacionais. Qualquer projeto que procure reconhecer as raízes coloniais da disciplina, buscando assim formas de descolonização que procurem reimaginar as relações internacionais (Sen, 2023), deve, não apenas reconhecer o papel das emoções, mas também tratá-las como repositórios de multiplicidade, uma vez que a descolonização das relações internacionais precisa se ater a modos de alterar e rever as bases cognitivo-afetivas que nos possibilitam desejar e agir.

Num contexto em que os principais problemas políticos, desde as mudanças climáticas e práticas securitárias nas cidades e fronteiras até as pandemias, são fenômenos demasiadamente complexos para serem compreendidos exclusivamente das lentes dos debates disciplinares atuais, surge a necessidade de “desdisciplinarizar” (*un-disciplining*) a disciplina de Relações Internacionais, como proposto por Bleiker (2023). Este esforço procura explorar as principais questões da política global sem se limitar aos limites dos debates existentes. A desdisciplinarização implica um reengajamento com a disciplina de Relações Internacionais, afastando-se dos termos preestabelecidos sobre o que é ou não pensável. Bleiker (2023) destaca que o esquecimento, nesse contexto, é um processo que envolve não apenas responder aos acadêmicos disciplinares, mas convencê-los da necessidade de abordar os principais dilemas da política global de maneiras novas e criativas.

Nesse sentido, procuramos dialogar diretamente com a filosofia da diferença de Deleuze e a psicanálise para lidar com as questões que envolvem o sofrimento coletivo na junção do pensamento filosófico, a psicanálise e as relações internacionais. Qualquer tipo de abordagem que suprima o mundo diverso de emoções ou atribua a elas um único significado é incapaz de compreender a complexidade dos fatores políticos que transgridam as culturas e as fronteiras

nacionais. Afinal, segundo Ling (2014: 581), as “multiplicidades emocionais são inevitáveis”. Contudo, buscamos, apresentar metodologicamente uma cartografia esquizoanalítica como proposto por Deleuze e Guattari (1983, 2004, 2011a) ao entender que a clínica não é um procedimento apenas individual, mas também coletivo, social e histórico. Por meio desses atores, a noção de multiplicidade que tomamos nos abre para um novo mundo de criação em que o ato político inaugural reside na desconstrução interna daquilo que nos submete a um controle, na desarticulação das formas de linguagem e percepção em um mundo que já não é verdadeiramente nosso, e que possivelmente nunca o foi. Quando efetuamos essa transformação, tudo se altera. Deleuze desempenha um papel significativo ao revitalizar, como ponto de partida, a viabilidade do afeto político. Tal afeto possibilita a mobilização integral de nossas forças em prol de um mundo constantemente em processo de criação.

Retomando as obras do famoso romancista Philip K. Dick, David Lapoujade em “*A Alteração dos mundos*” (2022), nos conta que a ficção científica é criadora de mundos. A atividade essencial da ficção científica passa por “criar novos mundos, com leis físicas, condições de vida, formas vivas, organizações políticas diferentes, criar mundos paralelos e inventar passagens entre eles, multiplicar os mundos” (2022: 11). Não à toa, sempre invocamos a ficção científica quando falamos dos progressos tecnológicos ou dos efeitos da tecnologia na sociedade, das consequências das mudanças climáticas, ou mesmo de visões utópicas ou distópicas de mundos. Contudo, a ficção científica também tem a particularidade de destruir mundos, de desmoronar os mesmos mundos criados muito rapidamente. Estamos cercados de exemplos de guerras totais, cataclismos, invasões extraterrestres, vírus mortais e apocalipses. Em todos os casos, as possibilidades são múltiplas, mas sempre se trata em termos de pensar mundos. O próprio mundo real é nada mais que um entre uma infinidade de outros mundos possíveis.

Entretanto, Lapoujade destaca um problema recorrente nos mundos criados por Dick: até que ponto os seus mundos são reais ou não. Eles são mundos instáveis, suscetíveis a alterações que o atravessam e dissipam a sua realidade. São mundos que particularmente desmoronam muito rapidamente, como se não possuíssem fundações ou que lhe faltassem realidade. E essa seria a verdadeira intenção de

Dick, demonstrando como que todos os mundos, inclusive o “real”, são artificiais. Podendo ser um simples artefato, ou uma alucinação coletiva, manipulação política, ou mesmo delírio psicótico. Esse nos parece ser o problema geral que tanto gravita nos livros de Dick quanto o que nos interessa nesse trabalho: o que é a realidade? O que é o real? Na obra *Si ce monde vous déplaît*, Philip K. Dick diz:

Naquilo que escrevo, pergunto: o que é o real? Porque somos bombardeados por pseudorealidades fabricadas por pessoas muito sofisticadas por meio de mecanismos eletrônicos muito sofisticados. Não desconfio das suas motivações, desconfio de seu poder. Elas têm muito. E é um poder surpreendente: o de criar universos inteiros, universo do pensamento. Eu deveria saber, já que faço a mesma coisa (Philip K. Dick : 175 *apud* Lapoujade 2022: 17)

Da mesma forma, entendendo que não seja possível dissociar a loucura da atmosfera cultural que a envolve, o escritor chileno Benjamín Labatut (2022) compartilha da mesma visão sobre Dick. Como que o autor parece habitar uma tensão entre alucinação e realidade em toda sua obra, onde mundos paralelos cruzam constantemente o fluxo linear dos eventos até o infinito. Mas talvez aquilo que chama mais atenção de Labatut na paisagem paranoica de Dick é a sua ideia de que nosso mundo não é verdadeiramente real, mas uma simulação. Nas palavras do autor:

(...) quem assumiu a dianteira foi a visão enlouquecida de Dick: seus sonhos paranoicos, suas alucinações metafísicas, suas iluminações pelas drogas e seus mundos delirantes que não param de se multiplicar, e que se aninham um dentro do outro, passaram a fazer parte da nossa experiência cotidiana, gostemos ou não. Mais do que em qualquer outro lugar, hoje vivemos no mundo de Dick, um pesadelo plural e insano onde nunca podemos acreditar plenamente naquilo que vemos, sentimos e ouvimos, ou mesmo no que pensamos. O real está fora do nosso alcance. Nossas vidas se tornaram tão estranhas e incerteza quanto o reino quântico. O falso e o simulado parece estar sufocando a verdade, enquanto os aspectos fictícios da existência assediam o santuário da razão (Labatut, 2022: 19-20).

No campo das Relações Internacionais, a crítica do construtivismo aos pressupostos do racionalismo, especialmente à ideia de uma realidade política internacional imutável, é amplamente reconhecida. Tomemos ela, então, como exemplo. Maja Zehfuss (2002: 11) destaca que o construtivismo, conforme defendido por Alexander Wendt, desafia a concepção de que a política internacional é uma realidade dada, argumentando que ela é, na verdade, produzida pela prática intersubjetiva, na qual identidades e interesses são construídos e sustentados. Wendt, no âmbito construtivista, enfatiza a importância da identidade, posicionando-a como mais fundamental do que os interesses. Para ele, a dinâmica

da política internacional se desenrola na interação, sendo crucial para sua abordagem a compreensão de que a realidade social evolui por meio desse processo. No entanto, é notável que, apesar de sua perspectiva construtivista, Wendt reconhece a existência de uma realidade independente da mente, abrangendo tanto o mundo material quanto o social. Assim, ele argumenta que a explicação científica, baseada na identificação de mecanismos causais, é aplicável às ciências sociais. Em outras palavras, Wendt postula a presença de uma realidade social objetiva, externa aos nossos pensamentos, que ele busca explicar em suas análises.

No âmbito construtivista, observa-se uma aparente lacuna ontológica que permeia a discussão sobre a realidade, tanto social quanto material. É interessante notar que, apesar de abordar a realidade, o construtivismo parece aceitar, de forma implícita, um pressuposto ontológico sobre o que constitui a própria realidade, sem questionar profundamente essa premissa. Essa lacuna é evidenciada pela distinção metafísica proposta pelo autor entre o mundo da mente e a realidade, reforçando a ideia de um “fora” constitutivo. Ao buscar se afirmar como uma ciência social empírica, tanto o construtivismo quanto as teorias de Relações Internacionais, em geral, parecem intencionalmente separar a mente do corpo, estabelecendo um corte epistemológico que exclui considerações psíquicas individuais. Essa distinção cria uma fronteira ontológica e metafísica entre o real e a ficção, atribuindo uma ascendência ao primeiro em relação ao segundo, que é percebido como ilusório e artificial. Diante desse contexto, surge uma questão instigante e não plenamente explorada na literatura: *o que representa o real para as Relações Internacionais?* Qual é a natureza dessa realidade que é implicitamente assumida como pressuposto para a disciplina? Em outras palavras, se a política internacional é um produto da construção social, e todos os mundos, inclusive o que consideramos “real”, são artificiais, surge a indagação sobre quais seriam esses mundos ficcionais criados que contribuem para a produção da política internacional.

Essa lacuna conceitual oferece uma área de investigação promissora na qual aprofundar as reflexões sobre a natureza ontológica da realidade nas Relações Internacionais. Ao explorar mais a fundo essas questões, podemos lançar luz sobre as bases filosóficas subjacentes à disciplina e questionar as fronteiras entre o real e o construído, proporcionando uma crítica especulativa à crise da imaginação

presente nos estudos sobre as interações internacionais. Por crise entende-se a imaginação cristalizada ligada ao senso comum, aquilo que Sparks et al. (2022: 2) chamam de “representação severa do ‘estado de natureza’ de Thomas Hobbes e incorporada no discurso mais difundido das RI sobre ordem e anarquia”. Uma construção deliberada, sistemática e sustentada da imaginação monológica, temerosa e pessimista do Leviatã de Hobbes, no qual ele age como um impulso crucial e animador para o sujeito hobbesiano, fundamentada em um pavor de uma morte súbita e violenta.

Do mesmo modo podemos falar sobre os liberais kantianos e o canône ocidental de Relações Internacionais. Conforme expresso por Mustapha Kamal Pasha (2017b: xvi), o aparato teórico conceitual das RI ocidentais é construído em torno de um silêncio histórico. Por meio desse silêncio, se estabelece o imaginário liberal-modernista como uma referência universal, não apenas dentro das fronteiras do Ocidente cultural, mas em escala global. O paroquialismo ocidental é concebido como uma norma, mantendo oculta a história dos encontros culturais que produzem tanto o próprio Ocidente quanto as formas de exclusão. Com isso, o paroquialismo ocidental se materializa em noções de ideal, padrões de homem e mulher, sociedade, relações sociais, objetivos de vida e temporalidade. Como resultado, um lento processo de diferenciação entre o Eu e o Outro é alcançado, não apenas culturalmente, mas também politicamente. Isso serve como uma medida da autoimagem ocidental, moldando globalmente o repertório de práticas imaginadas e reais. É nesse sentido que continuamente temos a sensação de *déjà vu* com o reaparecimento das antigas cartografias políticas e geográficas, como vimos no primeiro capítulo, que resgatam formas de exclusão na medida em que são sustentadas pelos encontros culturais (Pasha, 2017a: 3).

Desse modo, é imperativo que aqueles que se dedicam a uma reflexão sobre a imaginação nos dias de hoje questione a narrativa monológica hobbesiana, reavalie as teorias de Relações Internacionais fundamentadas nela e explore as implicações políticas inerentes às abordagens contemporâneas. A partir disso, argumentamos que uma crítica deleuziana da raça e da exploração colonial nos possibilitaria escapar da lógica da identidade e da identificação com a própria

sujeição política e existencial no centro da narrativa hobbesiana da modernidade política. Por essa razão recorreremos novamente à Labatut, uma vez que:

Já não podemos simplesmente desdenhar a paranoia, nem podemos confiar, com absoluta certeza, que a ciência – ou mesmo nossos próprios sentidos – será capaz de nos mostrar o mundo como ele é. Devemos aprender a ver as coisas sob uma nova luz, porque a chama da razão já não é suficiente para iluminar o complexo labirinto que vai se formando devagar (embora alguns diriam que está sendo construído) à nossa volta (Labatut, 2022: 20-21).

Se as bordas da realidade começaram a sangrar, é porque por detrás desse problema geral, está o problema mais profundo, isto é, a própria questão do *delírio*. Voltamos à questão que abriu este trabalho: seria possível, no fundo, pensar sem enlouquecer? Como podemos pensar que o delírio e pensamento mantêm uma relação intrínseca? Ao integrar o delírio como parte intrínseca do pensamento e do domínio exterior, podemos associá-lo à capacidade inventiva, imaginativa e disruptiva das representações cotidianas. O delírio é, assim, considerado um elemento que se entrelaça com a ficcionalização, agindo como um recurso para preencher lacunas que a razão linear não consegue abarcar. Este seria, como dito por Foucault, a *transcendência do delírio*, o delírio é aquilo que organiza todos os ciclos da loucura, pois “ele é ao mesmo tempo a própria loucura e, além de cada um de seus fenômenos, a transcendência silenciosa que a constitui em sua verdade” (2019: 247).

A loucura encontra-se exatamente no ponto de contato entre o onírico e o erro; ela percorre, em suas variações, a superfície em que ambos se defrontam, a mesma que ao mesmo tempo os separa e une. Com o erro, ela tem em comum a não verdade e o arbitrário na afirmação ou na negação; ao sonho ela toma de empréstimo a ascensão das imagens e a presença colorida dos fantasmas. Mas enquanto o erro é apenas uma não verdade, enquanto o sonho não afirma nem julga, a loucura enche de imagens o vazio do erro e une os fantasmas através da afirmação do falso. Num certo sentido, (...) [a loucura] liga conteúdos obscuros às formas da clareza (Foucault, 2019: 252).

Escolhemos assim regressar na interseção da evolução da psiquiatria com a história política internacional, naquilo que envolve a morte do indivíduo e a destruição do eu. Momento este quando ocorreu a transformação do estatuto do louco na problemática moderna da loucura como um novo “saber especial”. Como vimos, a partir da influência de Pinel, a loucura deixa de ser vista como uma maldição ou fatalidade, e passa a ser interpretada como uma afecção enraizada nas paixões, portanto, curável. Contudo, *ondas de delírios* sempre marcaram uma correlação entre os transtornos de uma sociedade, envolvendo tanto os

acontecimentos históricos da política mundial quanto nossos delírios individuais. As Relações Internacionais, historicamente, buscaram excluir, em nome da racionalidade, a irracionalidade. Isso implica a expulsão da loucura dos cálculos de poder e da condição de afirmar sobre a realidade do mundo. Essa delimitação constitui mais uma fronteira gerada pelo âmbito internacional, uma fronteira de natureza psíquica. Napoleão foi uma multiplicidade atualizada em distintos delírios. Por essa razão observamos como a construção intelectual da loucura se fez junto com uma necessidade de se pensar o papel desempenhado pelas relações internacionais na etiologia dos delírios. É preciso, portanto, trazer a loucura para o primeiro plano de análise, *pensar nossos afetos, sentir nossas razões*.

Junto à Deleuze e Guattari, vimos como que todas as sociedades seriam, simultaneamente, racionais e irracionais. Para esses autores, os sistemas racionais pressupõem códigos ou axiomas que não possuem uma racionalidade intrínseca, uma vez que o racional é sempre a racionalidade de um irracional. Subjacente à diferença entre racional e irracional, estão os investimentos de desejo que fundamentam os interesses, são justamente o fluxo de desejos inconscientes que constituem o delírio dessa sociedade. Por isso que, para eles, a verdadeira história é sempre a história do desejo, uma vez que o delírio, desde seu advento, é impregnado por influências sociais, econômicas, políticas e culturais.

Se, então, todo delírio é o resultado de um conteúdo histórico-mundial, político e racial, se cada sociedade constrói seu próprio delírio ao registrar seu processo de produção, levanta-se a questão sobre o que as relações internacionais têm a dizer sobre o delírio. O que exatamente uma leitura do delírio a partir do internacional pode nos oferecer? A capacidade das Relações Internacionais de delirar passa pelo exame das premissas subjacentes ao conceito de relações internacionais. Argumentamos que determinadas perspectivas problemáticas e a crescente irrelevância das RI em lidar com desafios ambientais estão enraizadas em axiomas filosóficos questionáveis. Há a necessidade de desenvolver um novo vocabulário para o campo, visando romper com paradigmas ontoepistemológicos ocidentais e modernos. A proposta metodológica que oferecemos busca adotar a loucura como metodologia para uma teorização pós-humana, desafiando pressupostos ontológicos e propondo uma ontologia deleuziana do sentido. Ao

longo do texto, procuramos criticar o mito fundador da disciplina baseado no *axioma da Westfália*, que limita a compreensão da coexistência e destaca a importância de questionar as bases ontológicas sobre o conceito de *internacional*. Defendemos que através do delírio, seria possível desafiar noções pré-estabelecidas e contribuir para uma compreensão mais sofisticada do campo das Relações Internacionais.

Ao contrário das interpretações convencionais em RI que consideram a Paz de Westfália como um marco de uma era mais tolerante, Inayatullah e Blaney (2004) defendem que existe uma continuidade significativa entre a abordagem radical da “limpeza religiosa” e a tentativa do pensamento social e político de estabelecer um “império da uniformidade” intocado, o “Mundo Ordenado” de Denise Ferreira (2019). As Relações Internacionais se estruturam a partir da diferenciação, manifestando-se na práxis internacional de suprimir as diferenças. Assim que a percepção da diferença é estabelecida como uma potencial ameaça às normas de estabilidade, segurança e ordem, tanto as teorias quanto as práticas buscam domesticar ou erradicar a diferença em favor de uma “uniformidade imperial” (Inayatullah e Blaney, 2004: 2). A estratégia adotada consiste em conter a diferença dentro de unidades relativamente autônomas, conforme reconhecido pelo sistema de Estados surgido a partir do tratado de Westfália. Cada comunidade política específica é concebida para ser mantida separada e gerenciada dentro das fronteiras territoriais do Estado, marcando e contendo a diferença como uma entidade internacional distinta. Ao congelar a diferença e a semelhança nos extremos mutuamente exclusivos e axiologicamente polarizados, estabelece-se uma norma que permeia todas as formas de dominação. Observa-se a construção de relacionamentos coloniais arquetípicos, nos quais a diferença é subjugada à inferioridade, enquanto a concepção de uma humanidade comum demanda assimilação.

A teoria política moderna revela sua natureza como resposta e, na opinião de Inayatullah e Blaney (2004), uma resposta amplamente insatisfatória às consequências problemáticas do fracasso em conviver pacificamente com as diferenças. Logo, a dificuldade das RI em teorizar a diferença não pode ser considerada apenas uma anomalia nas suas perspectivas teóricas, que pode ser

facilmente corrigida com uma simples mudança de abordagem epistemológica. Pelo contrário, o internacional é visto como um conceito central na organização do espaço, obscurecendo sua transformação histórica e resistência contínua. A racialidade tem um papel crucial nesse processo, facilitando a concepção da diferença humana e atendendo às demandas do capital contemporâneo, visto que a política internacional é descrita como aquilo que envolve não apenas a da subalternização da diferença, mas também a ocultação desse processo.

A função da crítica deve ser expor os compromissos profundamente arraigados com a hierarquia que continuam a influenciar a disciplina das Relações Internacionais e suas redes intelectuais até os dias de hoje. Os limites da teoria das relações internacionais devem permanecer abertas e prontas para serem agenciados, afetados e contaminados para além das fronteiras da pesquisa. Se estamos na prisão disciplinar da colonialidade moderna, e não simplesmente da ciência política, estamos em uma prisão ontoepistemológica moderna e ocidental. A renovação do pensamento, portanto, implica descentralizá-lo e conferir-lhe uma complexidade que, por sua natureza, o torna mais potente. Esta tarefa, longe de ser simples ou intuitiva, demanda um esforço deliberado. Entendemos que a filosofia de Gilles Deleuze contém recursos inexplorados para os interessados na crítica do racismo, do colonialismo e do capitalismo neocolonial. O pensamento deleuziano nos permite um maior poder de articulação e poderia nos levar a pensar de forma diferente uma série de problemas e conceitos relacionados à raça e à descolonização. Conforme argumentado por Christian Kerslake (2009), Deleuze deve ser compreendido como um filósofo essencialmente pós-kantiano, cujo “empirismo transcendental” proporciona ferramentas teóricas para escapar das várias prisões da subjetividade moderna. Dentre essas prisões, destacam-se a crueldade e desumanidade associadas à raça e ao colonialismo.<sup>160</sup>

É imperativo desafiar a imagem do pensamento que coloca a suposição de que todos pensam ou têm pleno entendimento do que significa pensar. Essa afirmação está intrinsicamente ligada à busca por uma verdade totalizante e

---

<sup>160</sup> Um excelente exemplo que ilustra a interseção entre as ideias de Deleuze e a temática racial é o livro Saldanha, A.; Adams, J. M. (ed.). *Deleuze and Race*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.

universal, relegando o pensamento a um papel meramente representacional. Como vimos, nosso modo lógico de pensamento ocidental moderno, tradicionalmente se constituiu privilegiando alguns modos de pensar. Em sua dicotomia entre identidade e diferença, privilegiou a primeira em relação à segunda, estabelecendo a diferença como mera oposição à ordem, tratando-as como propriedades fixas que podem ser atribuídas a pessoas ou grupos específicos. Simultaneamente, as teorias de Relações Internacionais também privilegiaram uma identidade moderna e o primado da representação, uma vez que teve, como vimos, como ponto de partida um entendimento sobre o “eu” emprestado de forma acrítica da psicologia e da filosofia para os estudos sobre identidade. Observamos que essa problemática envolve a tendência à essencialização da identidade, onde a identidade é tratada como algo que precede e explica a ação em um nível ontológico fundamental. A identidade é comumente abordada como um conceito retórico comum, o que reforça a percepção de que desempenha um papel fundamental no sistema lógico da ordem internacional moderna. A imagem dominante do pensamento do internacional sugere a presença de uma ontologia essencialista da identidade, onde a ênfase reside na essência subjacente a esse conceito.

Desta forma, é essencial ultrapassar essa concepção, permitindo a emergência de uma abordagem mais dinâmica e diversificada, onde as identidades socialmente construídas não podem servir como fundamentos estáticos para a teorização, nem como primitivos analíticos que explicam a ação social. Apesar das contínuas tentativas de ultrapassar a teoria racionalista e materialista, observamos, persistentemente, a prevalência de modos de pensamento essencialistas na pesquisa sobre identidade. A concepção predominante ainda enquadra a identidade como uma propriedade unificada e substantivista da entidade social individual. É preciso, assim, repensar ontologicamente a identidade nos estudos internacionais para ser capaz de abraçar a riqueza e a complexidade inerentes ao processo de pensamento. Propomos, assim, em busca do avesso do internacional, a necessidade de levar a identidade ao delírio de suas ficções heurísticas. Por esse motivo, nosso percurso visa reestruturar a identidade em uma nova ontologia da imanência, conforme proposta por Deleuze e Guattari, com o platonismo invertido e sua crítica ao primado da identidade e do mundo da representação.

A crítica de Deleuze à identidade aborda a distribuição comum dos seres de acordo com categorias e hierarquias e o julgamento cognitivo da propriedade de qualquer distribuição ou atribuição de identidade. Em vez disso, Deleuze nos leva a pensar a identidade não como uma atribuição ilusória (incluindo a categorização racial), mas como a produção da diferença, a pensar a singularidade de qualquer entidade em termos de seus poderes profanos de transformação. Se o ser era tradicionalmente concebido pela filosofia como fundamentado na identidade, agora, ele estaria intrinsecamente relacionado à diferença. A diferença emerge como fundacional, enquanto a identidade é concebida como algo organizado, produzido e engendrado.

Defendemos, a partir disso, a necessidade de romper com as ontologias hegemônicas do século XX ligados a uma metafísica clássica centrada na substância, que foca no indivíduo e em seus estados, em prol de uma ontologia da relação, que nos permita reconhecer que as relações têm uma primazia ontológica sobre os indivíduos que as atravessam. Ao teorizar a diferença como diferença interna, propõe-se uma reconstrução da metafísica fundamentada em princípios alternativos. A ontologia deleuziana é apresentada como uma ontologia do sentido, na qual uma força imanente, as multiplicidades, geram sínteses disjuntivas virtuais e reais da diferença. Essa ontologia do sentido proporciona uma ferramenta conceitual para aprofundar a exploração das dinâmicas sociais, reconhecendo a complexidade intrínseca às interações humanas. A teoria generalizada dos fluxos supera a dualidade entre agente e estrutura, uma vez que não há oposição entre o social e o individual, se alinhando com uma compreensão ontológico-relacional do social. Sob essa abordagem ontológica, o social é concebido como um processo, um campo infinito e heterogêneo composto por fluxos de desejos e crenças. Esses fluxos não apenas coexistem, mas também interferem uns nos outros e se propagam por contágio, resultando em sistemas abertos e dinâmicos.

A síntese e produção de fluxos, segundo Deleuze e Guattari, constituem o que eles denominam como desejo. Na medida em que tanto os meios sociais quanto os biológicos são alvos de investimentos do inconsciente, caracterizados como investimentos desejantes ou libidinais, o desejo assume um papel central em uma microanálise para Deleuze, uma vez que ele opera, intrinsecamente, em um nível

molecular. O desejo não é meramente a ausência preenchida, mas configura-se como um campo de intensidades e fluxos. O agenciamento, por sua vez, emerge como o resultado dessas diferenças, constituindo um ponto nodal onde as relações se entrelaçam e geram novas configurações. *O desejo nunca estará completamente inscrito na identidade, razão pela qual o desejo é invariavelmente um agenciamento de desejo.*

Dessa transição do pensamento de uma lógica do ser e do saber para uma lógica da relação, o delírio tem uma função fundamental. Entendido como uma manifestação do pensamento que ultrapassa a noção convencional de vínculo à história individual do surto no sujeito, ele passa, agora, a se direcionar para a história dos povos. Como aponta Lapoujade (2022), o ato de delirar é a própria condição de criar, de secretar um mundo, mas, sobretudo, possuir a convicção íntima de que se trata do único mundo real. Retomando as obras de Philip K. Dick, Lapoujade diz:

Nenhum autor de FC (Ficção Científica) apresenta tantos personagens delirantes, constantemente ameaçados ou atingidos pela loucura. Seu universo é povoado de psicóticos, esquizóides, paranoicos, neuróticos, etc., mas também de especialistas da saúde mental, psiquiatras, psicanalistas, curandeiros paranormais. E todos encontram, num momento ou outro, a questão do delírio: doutor, eu estou delirando ou é o mundo que está se desfazendo? (2022: 17).

Em *O Anti-Édipo* (2010a), a associação do delírio à história dos povos é fundamentada na perspectiva deleuziana de que escrever é fazê-lo em nome desse povo que falta, um povo que só pode ser imaginado por meio de uma escrita delirante. Este é construído por visões e audições que não pertencem a ninguém, escapando assim à lógica de posse ou propriedade. Como já mencionado anteriormente, todo delírio é, segundo Deleuze e Guattari (2010a: 362), “o investimento de um campo social, econômico, político, cultural, racial e racista, pedagógico, religioso: os investimentos sociais são primeiros em relação aos investimentos familiares”. Sob essa perspectiva, os delírios presentes em nossas narrativas revelam-se como elementos constitutivos de uma trama política contemporânea, desencadeada pelo delírio incessante de explorar as profundezas insondáveis das experiências com o outro que coabita em nós. Assim, como todas as relações de poder, o racismo opera inicialmente por meio das materialidades do desejo e da paisagem, manifestando-se muito “abaixo” de qualquer detecção mental

ou linguística. Utilizando uma perspectiva ontológica deleuziana, é possível questionar os modos sob os quais os corpos são diferenciados materialmente em hierarquias desde o princípio. A geofilosofia da moral de Deleuze pode nos permitir mergulhar nas profundezas maquínicas do racismo intrínseco da civilização, e demonstrar que a raça é construída sobre territorializações totalmente contingentes de poder e desejo que podem ser desmontadas e remontadas de forma diferente.

Nesse contexto, subjacente à ordem capitalista geopolítica, emerge uma ordem intensiva transcendendo as meras dinâmicas edipianas. Ela seria justamente o resultado na desvinculação local da psicose do sofrimento por forças históricas globais. A especulação de Deleuze e Guattari sugere que o afeto central das psicoses, servindo como raiz comum e princípio de diferenciação dos delírios e alucinações, é organizado por gradientes raciais e cosmológicos. Ao examinarmos o uso do conceito de raça na filosofia de Deleuze e Guattari em *O Anti-Édipo* (2010a), observamos que não há uma exposição temática sobre o conceito de raça. Assim como ocorre com o inconsciente, a filosofia de Deleuze e Guattari mergulha no tema da raça, sem se fixar nela. Em ambos os volumes de *Capitalismo e Esquizofrenia*, em todas as vezes que a raça é convocada, proliferam-se ao seu redor sinônimos mais ou menos equivalentes, deslocamentos de conotações, periferias das quais não parece possível extrair um conceito puro de raça. Como os autores bem dizem:

Não é uma experiência alucinatória e nem um pensamento delirante, mas um sentimento, uma série de emoções e de sentimentos como consumo de quantidades intensivas que formam o material das alucinações e delírios subsequentes. A emoção intensiva, o afeto, é ao mesmo tempo raiz comum e princípio de diferenciação dos delírios e alucinações. Dir-se-ia, assim, que tudo se mistura nesses devires, nessas passagens e migrações intensas, em toda essa deriva que sobe e desce no tempo: países, raças, famílias, denominações parentais, denominações divinas, históricas, geográficas e até pequenos fatos (Deleuze e Guattari, *O Anti-Édipo*, 2010a: 117).

Neste grande tumulto que envolveria a raça, a imprecisão é reivindicada em seus enunciados. “Tudo se mistura” em intensidades que se sobrepõem e coexistem, o que na terminologia deleuzo-guattariana se chamaria disjunção inclusiva. Conforme observado por Le Garrec (2018), a raça desfila no inconsciente sem se identificar, sem se fixar, carregando consigo intensidades coexistentes, misturadas e indiscerníveis. Nomes de raça, portanto, permutam entre personagens históricos,

geografia continental, nacionalidades e religiões, constituindo identificadores que não elucidam, mas sim confundem as referências.

(Sinto que) devenho Deus, devenho mulher, eu era Joana D’Arc e sou Heliogábalo, e o Grande Mongol, um Chinês, um pele-vermelha, um templário, que fui o meu pai e fui o meu filho. E todos os criminosos, toda a lista dos criminosos, os criminosos honestos e os desonestos: antes Szondint do que Freud e seu Édipo. “talvez querendo ser Worm, serei finalmente Mahood! E eu só queria ser Worm. E isso eu talvez consiga esforçando-me por ser tartempion. Então terei de ser apenas tartempion.” Mas se tudo se mistura assim, é em intensidade; não há confusão dos espaços e das formas, posto que estes são precisamente desfeitos em proveito de uma nova ordem, a ordem intensa, intensiva (Deleuze e Guattari, O Anti-Édipo, 2010a: 117-118).

Esses nomes conferem ao conceito aparentemente unitário de raça uma carga afetiva que, provavelmente, não é desprovida de significado. Nesse sentido, Deleuze e Guattari efetuam uma conversão racial do inconsciente, evitando transformar a raça em objeto de uma definição conceitual restrita. Em Deleuze e Guattari, a raça não é considerada um objeto do inconsciente e certamente não é um objeto unificado com a capacidade imediata de desempenhar o papel de polo de identificação. Ela não é propriamente um conteúdo, especialmente não é um conteúdo de representação. Como nos sugere Le Garrec (2018), para Deleuze e Guattari, *a raça é que delira primeiro em nós; toda raça é necessariamente delirante*. Este ponto pode parecer paradoxal à primeira vista, já que a raça é frequentemente vista como um receptáculo de identificação que, se pode ser objeto de delírio, ainda é percebida como um canal que orienta a identificação. Deleuze e Guattari invertem essa perspectiva: *é principalmente porque a raça é um conceito obscuro, confuso, uma zona de incerteza ou indiscernibilidade* (não por falta de esclarecimento, mas em sua essência de multiplicidade), *que ela pode precipitar, por reação, as forças identificatórias mais rígidas*.

Conforme observado por Mbembe (2022), não é coincidência que, no imaginário das sociedades europeias, o negro e a raça tenham se tornado sinônimos. Desde o início do século XVIII, essas categorias fundamentais serviram como o subsolo inconfesso e negado a partir do qual se disseminou o projeto moderno de conhecimento e governo. Nesse contexto, ambos representam manifestações gêmeas do delírio engendrado pela modernidade.

A que se deve então esse delírio e quais as suas manifestações mais elementares? Primeiro, deve-se ao fato de o negro ser este (ou então aquele) que vemos quando nada se vê, quando

nada compreendemos e, sobretudo, quando nada queremos compreender. Onde quer que apareça, o negro desencadeia dinâmicas passionais e provoca uma exuberância irracional que invariavelmente abala o próprio sistema racional. Em seguida, deve-se ao fato de que ninguém – nem aqueles que o inventaram e nem os que foram englobados nesse nome – gostaria de ser um negro ou, na prática, de ser tratado como tal. Além do mais, como explicou o Gilles Deleuze, “há sempre um negro, um judeu, um chinês, um grão-mogol, um ariano no delírio”, pois aquilo que faz fermentar o delírio são, entre outras coisas, as raças (Mbembe, 2022: 12-13).

Dessa forma, para Mbembe (2022), os mundos euro-americanos historicamente simplificaram a identidade humana à aparência, pele e cor, transformando o negro e a raça em representações de uma mesma loucura codificada. A raça, abrangendo papéis de categoria originária, material e fantasmagórica, ao longo dos séculos, esteve ligada a tragédias, provocando devastadoras aflições psíquicas e inúmeros crimes e massacres.

O Resto – figura, se tanto, do dessemelhante, da diferença e do poder puro do negativo – constituía a manifestação por excelência da existência objetificada. A África, de um modo geral, e o negro, em particular, eram apresentados como os símbolos acabados dessa vida vegetal e limitada. Figura excedente em relação a qualquer figura e, portanto, fundamentalmente infigurável, o negro, em particular, era o exemplo consumado desse ser-outro, vigorosamente forjado pelo vazio, e cujo negativo havia penetrado todos os momentos da existência – a morte do dia, a destruição e o perigo, a inominável noite do mundo (Mbembe, 2022: 29-30).

A raça é, portanto, um dos componentes delirantes-sociais produzidos pela produção desejanante no inconsciente. Em outras palavras, afirmar a afinidade entre o inconsciente e a raça, seria destacar a relação entre o delírio que constitui o inconsciente e essa dobra do diverso que constitui a raça. Afirmar que o inconsciente é racial, não seria o mesmo que dizer que o conteúdo do inconsciente é a raça; ao contrário, *a raça é concebida como uma multiplicidade virtual que incessantemente transborda qualquer identificação presente e continua a transbordar a si mesma, dando origem à raça em todas as formas de matéria.* Portanto, o inconsciente na abordagem de Deleuze e Guattari seria, fundamentalmente, racial em termos de sua forma.<sup>161</sup>

---

<sup>161</sup> É nesse sentido, retomando Silva (2020), entendemos que “o racial é o conceito ético-jurídico mais importante da atualidade global”. A teoria do evento racial, conforme apresentada por Denise Ferreira da Silva (2014; 2020; Chakravartty e Silva, 2012), permite pensar sobre a produção de diferença moral e cultural decorrente do evento racial, notadamente vinculada a um discurso que justifica o processo de exploração colonialista, uma vez que a raça é uma categoria fundante do conhecimento científico racional da modernidade. A teoria do evento racial propõe uma compreensão da racialidade como um evento dinâmico e contínuo, em oposição a uma categoria estática. Ela argumenta que a raça não deve ser vista apenas como uma característica biológica ou cultural, mas como um evento que emerge em contextos específicos de poder, colonialidade e

Na filosofia de Deleuze e Guattari em *O Anti-Édipo* (2010a), a concepção do inconsciente assume a forma de compreensão das intensidades, em que o movimento de um fluxo é perpetuamente instigado pelos seus excessos relativos de velocidade. A noção de raça desempenha um papel crucial na conformação do inconsciente, ela é aquilo que dá forma ao inconsciente, manifestando-se em dois extremos representativos: o modelo psicótico da paranoia e a esquizofrenia. O primeiro polo, caracterizado pelo modelo psicótico da paranoia, associa-se à manifestação frenética e rápida do desejo de condensação e densidade racial. Nesse contexto, a paranoia é entendida como um impulso acelerado em direção a um desejo cada vez mais urgente de alcançar a pureza identitária. Por outro lado, o segundo polo, relacionado à esquizofrenia, revela a realização da raça como uma perda de adesão do sujeito a uma racialização. Isso ocorre devido à percepção de que a estratificação, obstrução e peso inerentes à racialização são excessivamente onerosos. A oscilação rítmica entre paranoia e esquizofrenia configura a dinâmica da racialização inconsciente, onde a velocidade de uma responde à lentidão da outra. Estes polos atuam como pontos de comunicação e conversão, facilitando a transição de um extremo para outro. A ambivalência dos devires raciais do inconsciente se sintetizam na interação dinâmica desses elementos, delineando uma perspectiva esquizo-paranoica na qual a fluidez e a resistência se entrelaçam em uma complexa dança de forças (Le Garrec, 2018). Essa ambivalência dos devires raciais do inconsciente pode ser sintetizada da seguinte forma:

O delírio tem como que dois polos, racista e racial, paranoico-segregativo e esquizo-nomádico. E entre os dois, tantos deslizamentos sutis e incertos, nos quais o próprio inconsciente oscila entre suas cargas reacionárias e suas potencialidades revolucionárias (Deleuze e Guattari, *O Anti-Édipo*, 2010a: 144).

O conceito de raça, nesse contexto, pode ser descrito como transcendental, no sentido de uma condição de possibilidade mais ampla, capaz de articular as relações

---

hierarquias sociais. Ao referir-se ao “evento racial”, Silva aponta para aquele marcado pela violência racial. A autora sustenta que o evento racial permeia a dimensão temporal, inscrevendo-se de maneira dialética tanto no passado quanto no presente e no futuro. Nessa perspectiva, a violência racial, meticulosamente calculada pelo colonizador, é incorporada nos corpos racializados como um descritor ético. As marcas nos corpos racializados, segundo Silva, contribuem para a construção de uma narrativa temporal, delineando o sujeito racial como subordinado e endividado. A discussão acerca da dimensão moral desse problema, enfatiza a autora, impede a apreensão integral dos fenômenos econômico-políticos que asseguram a própria condição de reprodutibilidade do sistema mundial.

diferenciais que o sujeito mantém com as multiplicidades que o atravessam e o constituem. Nessa perspectiva, a raça seria o transcendental mais amplo no qual a multiplicidade mais aberta se dobraria pela primeira vez. Essa transcendentalidade, primariamente, representa a forma inicial na qual o diverso absoluto, o caos dos fluxos intensivos, poderia consistir e formar o Um. Contudo, essa transcendentalidade é também uma multiplicidade de multiplicidades, uma matriz na qual tudo pode entrar e se tornar raça, revelando uma ambivalência redobrada. Isso ocorre em uma escala superior, onde é o próprio conceito de raça que perde sua consistência (Le Garrec, 2018). Na atual conjuntura histórica, de acordo com Deleuze e Guattari, podemos dizer que a esquizofrenia e a paranoia expõe o considerável investimento libidinal da ordem geopolítica na diferenciação racial. A esquizofrenia, assim, é interpretada como um curto-circuito concentrado do colonialismo capitalista, implicando a incorporação das intensidades cerebrais relacionadas aos clichês, fobias e sadismos exóticos que circulam na globalização extensiva (Saldanha, 2012: 13).

A esquizofrenia é sempre um processo de racialização criativa. Normalmente, as ilusões racistas estão emaranhadas com teorias de conspiração místicas e fortemente anti-establishment. Os afetos esquizofrênicos (e estéticos) podem ser raciais, mas não racistas, conjurando novos conjuntos híbridos de fenótipo e divindade (Saldanha, 2012: 13).

A crítica desses filósofos em relação ao complexo de Édipo reside na concepção deste como uma ideia paranoica, não centrada na figura do filho, mas sim na representação de um pai paranoico, afinal, o indivíduo paranoico está imerso em uma busca pela pureza racial. O Édipo, para eles, não é a causa da paranoia; ao contrário, é a paranoia como um modo predominante de investimento do inconsciente, enraizada em determinadas formas de organização social, que cria as condições para a emergência do complexo de Édipo. O *Anti-Édipo* (2010a) posiciona essa organização social como despótica, caracterizada pela presença de um significante-mestre, um significante despótico que decodifica e perturba as linhagens ancestrais tradicionais. Nesse contexto, o capitalismo exacerba esse movimento social, desvinculando os fluxos nos quais o inconsciente se investe, para então redirecioná-los para o ambiente autonomizado e isolado da família e do complexo de Édipo. Em suma, para Deleuze e Guattari, *o Édipo não é a fonte da*

*paranoia, mas sim uma manifestação desta, sendo a paranoia intrínseca a certas estruturas sociais.*

A relação entre a construção racial moderna e a esquizofrenia, sob a perspectiva de Deleuze e Guattari, revela-se como um intrincado processo de reterritorialização das identidades, geografias e formações sociais moldadas pelo capitalismo. Ao longo deste trabalho, buscamos compreender como a raça emerge como um delírio moderno, uma construção que reflete e reforça as dinâmicas do sistema capitalista. Deleuze e Guattari concebem a esquizofrenia não apenas como uma patologia individual, mas como um estado coletivo, uma ruptura nas linhas de estratificação social que permite a emergência de novas formas de subjetividade. Nesse sentido, a esquizofrenia pode ser entendida como um processo de desestabilização das identidades fixas. A construção racial moderna, por sua vez, é intrinsecamente ligada ao projeto capitalista de dominação e exploração. Ela opera como um mecanismo de hierarquização e controle, reforçando as divisões entre grupos humanos e justificando a exploração de determinadas populações em benefício do capital. A raça, então, torna-se um instrumento de reterritorialização, impondo limites e fronteiras artificiais às interações sociais e à mobilidade dos corpos. O capitalismo, ao intensificar esse padrão, desloca os fluxos do inconsciente para um contexto mais restrito e isolado, como a esfera da família e do Édipo.

Da mesma forma, gostaríamos de sugerir que o internacional tem um papel crucial nesse processo. Assim como o Édipo não é a fonte, mas sim uma manifestação da paranoia, o internacional deveria também ser compreendido como manifestação da paranoia sob a forma de um afeto que consome esse fluxo racial canalizado. O internacional capitalismo moderno desloca os fluxos do inconsciente para a esfera da família das nações, ele faz a diferença sob o Édipo organizador. A anarquia não é o que os Estados fazem dela, mas ela é o nome que os Estados dão para a falta edipiana produzida. Édipo se transforma em um veículo para uma estrutura paranoica no campo social do internacional. Essa organização social, permeada pela paranoia, não apenas influencia, mas também direciona o percurso da raça. Essa direção é estabelecida com um propósito específico, manifestando-se como um sentimento de pertencimento local.

No caso de Édipo, temos, ao contrário, um afeto de “conforto”, confortando, confirmando uma identidade que só pode ser mantida e transmitida pelo relevo do Édipo. A raça superior é aqui objeto de uma representação que se alimenta das regressões do imaginário (“nossos ancestrais”, “os nossos”), que assegura, por assim dizer, o ponto de recepção e acolhimento no afeto: a raça superior é única, é a “nossa” e nenhuma outra, isolada das outras, linhagem desembaraçada do teatro confuso dos nomes de raça, dos nomes da História (Le Garrec, 2019).<sup>162</sup>

Uma teoria dos afetos, dessa forma, se insere no tensionamento em relação a categorias e linhas divisórias de um “esquema de conhecimento” ou uma ontologia pronta, permitindo focar nas práticas enquanto relações históricas situadas que exigem reflexividade sobre nossos conceitos e os campos que lhes dão significado. Por meio do conceito de afeto, procura-se expandir a compreensão da motivação humana sobre a condição não consciente, não cognitiva, não linguística, não coerente, não racional e não predeterminada. Assim, buscamos observar como as ideias e os afetos circulam molecularmente entre os corpos são permeados por cadeias de desejos em nível transindividual. Procuramos, com isso, construir uma crítica imanente que leva em conta o profundo enraizamento da raça em nossos delírios modernos.

Como herdeiros de uma ontologia que tradicionalmente concebe o pensamento como um acordo entre faculdades, ao introduzirmos uma metodologia delirante à pesquisa, estamos indicando que não há, nesse processo, um consenso que conduza ao senso comum, mas sim um constante embate, um acontecimento disruptivo. Indisciplinadamente, transformamos o delírio em um corpo metodológico que nos capacita a encontrar corpos desconhecidos e a instigar o pensamento dentro do próprio pensamento. Com base nas perspectivas da cartografia esquizoanalítica, a pesquisa introduziu um modo semiótico/material de investigação sobre os dispositivos de subjetivação, a fim de localizar modos de pensamento dentro de um espaço de violência constituído pela circulação, não simplesmente transnacional e transc corporal, mas transindividuais de afetos que ordena, agencia, estabelece e condiciona essas subjetividades e esses corpos, mas

---

<sup>162</sup> *Dans l'Oedipe, nous avons au contraire un affect de « confort », confortant, confirmant une identité qui ne peut se maintenir et se transmettre que par le relais de l'Oedipe. La race supérieure est ici l'objet d'une représentation puisant sa source dans les régressions de l'imaginaire (« nos aïeux », les « nôtres »), qui assure pour ainsi dire le point de réception et d'accueil dans l'affect : la race supérieure est une, c'est la « nôtre » et nulle autre, isolée des autres, lignée démêlée du théâtre brouillon des noms- de-raçe, des noms de l'Histoire.*

também, levando em consideração a circulação de conhecimentos habilitadores de resistência e violência, inscrições visuais e textuais, pessoas humanas e objetos materiais não humanos.

A cartografia, neste contexto, busca mapear minuciosamente as linhas de contaminação provocadas pelos nossos delírios e desejos. Dado pelo modo de produção capitalista, a proposição central é que as possibilidades cotidianas que nos são impostas são, de maneira recorrente, impregnadas de elementos delirantes. Isso decorre da sua conexão intrínseca com uma loucura subjacente, representando um perigo real que constantemente ameaça nos conduzir à insanidade. Portanto, torna-se imperativo adentrar as profundezas do real para compreender que novos delírios já estão em operação nesse domínio. Em síntese, as potências do delírio assumem uma natureza consideravelmente mais inquietante do que as simples possibilidades da imaginação, uma vez que abalam a própria noção de realidade. A presença dessa loucura subjacente nos obriga a reconsiderar persistentemente a pergunta fundamental: *o que é a realidade?* Essa indagação deixa de ser meramente abstrata, transformando-se em um fio condutor que atravessa os mundos em colisão. Ela é responsável por fissurar os personagens, alterar os objetos, danificar as máquinas e, por fim, destruir os próprios mundos (Lapoujade, 2022: 25). Este entendimento aponta para a necessidade crucial de uma abordagem que transcenda as superfícies aparentemente estáveis da realidade, promovendo uma análise mais profunda, especulativa e crítica das forças que moldam nossas percepções e experiências.

(...) às vezes, enlouquecer é uma resposta adequada à realidade, que a verdade e a loucura podem ser sintomas da mesma doença, e que o preço que pagamos pelo conhecimento é a perda da compreensão (Labatut, 2022: 42).

## 6. Referências bibliográficas

- ACHARYA, A. Global International Relations (IR) and Regional Worlds: A New Agenda for International Studies. **International Studies Quarterly**, v. 58, n. 4, p. 647–659, 2014.
- ACSELRAD, H. (ed.). **Cartografias Sociais e Território**. Rio de Janeiro: IPPUR/UFRJ, 2008. 168 p.
- ACSELRAD, H. (ed.). **Cartografia social e dinâmicas territoriais: marcos para o debate**. Rio de Janeiro: IPPUR / UFRJ, 2010. 222 p.
- ACSELRAD, H.; COLI, L. R. Disputas cartográficas e disputas territoriais. *Em*: ACSELRAD, H. **Cartografias Sociais e Território**. Rio de Janeiro: IPPUR/UFRJ, 2008. p. 13–43.
- ADLER, E.; POULIOT, V. International Practices. **International Theory**, v. 3, n. 1, p. 1–36, 2011.
- ADLER-NISSEN, R.; POULIOT, V. Power in Practice: Negotiating the International Intervention in Libya. **European Journal of International Relations**, v. 20, n. 4, p. 889–911, 2014.
- AGOSTINHO, L. D.; RIMBAUD, A. **Desejos ingovernáveis: Rimbaud e a Comuna de Paris + Uma estação no Inferno**. São Paulo, SP: N-1 Edições, 2021.
- AGUIAR, L. M. **As potencialidades do pensamento geográfico: a cartografia de Deleuze e Guattari como método de pesquisa processual**. *Em*: XXXIII CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO. Rio Grande do Sul. 2010.
- AHMED, S. The Organisation of hate. **Law and Critique**, v. 12, p. 345–365, 2001.
- AHMED, S. **The Cultural Politics of Emotion**. New York: Routledge, 2004.
- ANDERSON, B. Becoming and Being Hopeful: Towards a Theory of Affect. **Environment and Planning D: Society and Space**, v. 24, p. 733–752, 2006.
- ANDRADE, C. D. de. **Corpo**. [s.l.] Companhia das Letras, 2015.
- ASHLEY, R. K. Untying the Sovereign State: A Double Reading of the Anarchy Problematique. **Millennium**, v. 17, n. 2, p. 227–262, 1988.
- ASHLEY, R. K.; WALKER, R. B. J. Introduction: Speaking the Language of Exile: Dissident Thought in International Studies. **International Studies Quarterly**, v. 34, n. 3, p. 259–268, 1990.
- ATHANASIOU, A.; HANTZAROULA, P.; YANNAKOPOULOS, K. Towards a New Epistemology: The “Affective Turn”. **Historein**, v. 8, p. 5–16, 2008.

- BARRELL, J. **The Infection of Thomas de Quincey: A Psychopathology of Imperialism**. New Haven: Yale University Press, 1991.
- BARROS, L. P.; KASTRUP, V. Cartografar é acompanhar processos. *Em*: PASSOS, E.; KASTRUP, V.; TEDESCO, S. **Pistas do Método da Cartografia**. [s.l.] Sulina, 2020.
- BARTELSON. **A Genealogy of Sovereignty**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- BENTLEY B., A. **Scientific Cosmology and International Orders**. United Kingdom: Cambridge University Press, 2018. 361 p.
- BERENSKOETTER, F. Identity in International Relations. *Em*: **Oxford Research Encyclopedia of International Studies**. [s.l.: s.n.]
- BERGEN. Deleuze and the Question of Ontology. *Em*: BOUNDAS, C. V. **Gilles Deleuze: The Intensive Reduction**. [s.l.] Continuum, 2009.
- BERGER, T. U. Norms, identity, and national security in Germany and Japan. *Em*: KATZENSTEIN, P. J. **The culture of national security: Norms and identity in world politics**. New York, NY: Columbia University Press, 1996.
- BERNARDO, G. Como se. **IPOTESI – REVISTA DE ESTUDOS LITERÁRIOS**, v. 6, p. 75–89, 2002.
- BERNSTEIN, R. J. **The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity / Postmodernity**. [s.l.] Polity, 2013. 368 p.
- BEZERRA, D. M. O Significante em Jacques Lacan e sua contribuição para uma história da loucura. *Em*: Anais eletrônicos, 2018, Niterói - Rio de Janeiro. [...]. Niterói - Rio de Janeiro: Anpuh-Rio, 2018. p. 1–9.
- BIEHL, J.; LOCKE, P. Deleuze and the Anthropology of Becoming. **Current Anthropology**, v. 51, n. 3, p. 317–351, 2010.
- BIGO, D.; WALKER, R. B. J. Political Sociology and the Problem of the International. **Millennium**, v. 35, n. 3, p. 725–739, 2007.
- BILGIN, P. **The International in Security, Security in the International**. [s.l.] Routledge, 2016. 195 p.
- BLANEY, D. L.; TICKNER, A. B. (ed.). **Thinking International Relations Differently**. London: Routledge, 2012. 368 p.
- BLANEY, D. L.; TICKNER, A. B. (ed.). **Claiming the International**. London: Routledge, 2013. 256 p.
- BLANEY, D. L.; TICKNER, A. B. International Relations in the Prison of Colonial Modernity. **International Relations**, v. 31, n. 1, p. 71–75, 2017.

- BLEIKER, R. Un-Disciplining the International. *Alternatives*, p. 03043754231181743, 4 jul. 2023.
- BLUMENBERG, H. **Realität und Realismus**. Berlin: Suhrkamp, 2020.
- BOOTH, K. Security and the Self: Reflections of a Fallen Realist. *Em*: KRAUSE, K.; WILLIAMS, MICHAEL. C. **Critical Security Studies: Concepts And Strategies**. London: Routledge, 1997. p. 83–120.
- BOOTH, K. **International Relations: All that Matters**. London: McGraw and Hill, 2014.
- BROWN, W. Resisting Left Melancholy. *boundary 2*, v. 26, n. 3, p. 19–27, 1999.
- BROWN, W. **Nihilistic Times: Thinking with Max Weber**. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press, 2023.
- BRUBAKER, R.; COOPER, F. Beyond “Identity”. *Theory and Society*, v. 29, n. 1, p. 1–47, 2000.
- BRYANT, L. R. **Correlationism – An Extract from The Meillassoux Dictionary**. Disponível em: <<https://eupublishingblog.com/2014/12/12/correlationism-an-extract-from-the-meillassoux-dictionary/>>. Acesso em: 19 set. 2023.
- BRYANT, L.; SRNICEK, N.; HARMAN, G. (ed.). **The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism**. Melbourne: Re.Press, 2011.
- BUCHANAN, I. **Epz Deleuze and Guattari’s “Anti-Oedipus”: A Reader’s Guide**. London ; New York: Continuum, 2008.
- BUCHER, B.; JASPER, U. Revisiting ‘Identity’ in International Relations: From Identity as Substance to Identifications in Action. *European Journal of International Relations*, v. 23, n. 2, p. 391–415, 2017.
- BULL, H. **The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics**. New York: Columbia University Press, 1977.
- BURKE, A.; FISHEL, S.; MITCHELL, A.; DALBY, S.; LEVINE, D. Planet Politics: A Manifesto from the End of IR. *Millennium: Journal of International Studies*, v. 44, n. 3, p. 499–523, 2016.
- CAMPBELL, D. **Writing Security: United States Foreign Policy and the Politics of Identity**. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1998.
- ÇAPAN, Z. G.; GRZYBOWSKI, J. (Re-)conceptualising the international: introduction to the special section. *Cambridge Review of International Affairs*, v. 35, n. 6, p. 775–782, 2022.
- CARR, E. H. **Vinte Anos De Crise (1919-1939) - Uma Introducao ao Estudo das Relações Internacionais**. Tradução Luiz Alberto Figueiredo Machado. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

CARR, E. H. **The Twenty Years' Crisis, 1919-1939: Reissued with a new preface from Michael Cox.** [s.l.] Palgrave Macmillan, 2016. 362 p.

CASTEL, R. **A Ordem psiquiatria: a idade de ouro do alienismo.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978.

CELIS BUENO, C.; SCHETTINI, C. Transindividual Affect: Gilbert Simondon's Contribution to a Posthumanist Theory of Emotions. **Emotion Review**, v. 14, n. 2, p. 121–131, 2022.

CHAKRAVARTTY, P.; DA SILVA, D. F. Accumulation, Dispossession, and Debt: The Racial Logic of Global Capitalism—An Introduction. **American Quarterly**, v. 64, n. 3, p. 361–385, 2012.

CHECKEL, J. T. The Constructive Turn in International Relations Theory. **World Politics**, v. 50, n. 2, p. 324–348, jan. 1998.

CLOUGH, P. T. Introduction. *Em*: CLOUGH, P. T.; HALLEY, J. **The Affective Turn: Theorizing the Social.** Durham & London: Duke University Press, 2007. p. 313.

CLOUGH, P. T.; HALLEY, J. (ed.). **The Affective Turn: Theorizing the Social.** Durham & London: Duke University Press, 2007. 313 p.

COLEBROOK, C. **Deleuze and the Meaning of Life.** London; New York: Continuum-3pl, 2011.

COMBES, M. **Gilbert Simondon and the Philosophy of the Transindividual.** Tradução Thomas Lamarre. Cambridge, Massachusetts London, England: Mit Pr, 2012. 119 p.

CONNOLLY, W. E. **Political Theory and Modernity.** Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993.

COX, R. W. Realism, positivism and historicism. *Em*: COX, R. W.; SINCLAIR, T. J. **Approaches to world order.** Cambridge Studies in International Relations, 40. [s.l.] Cambridge University Press, 1996.

COX, R. W. "The International" in Evolution. **Millennium**, v. 35, n. 3, p. 513–527, 1 set. 2007.

CROSS, D. J. S. **Deleuze and the Problem of Affect.** [s.l.] Edinburgh University Press, 2021.

CUDWORTH, E.; HOBDEN, S. Posthuman International Relations: Complexity, Ecology and Global Politics. *Em*: CHANDLER, D.; MÜLLER, F.; ROTHE, D. **International Relations in the Anthropocene: New Agendas, New Agencies and New Approaches.** Cham: Springer International Publishing, 2011. p. 233–249.

- CUDWORTH, E.; HOBDEN, S. **The Emancipatory Project of Posthumanism**. 1st. ed. Abingdon: Routledge, 2017.
- CUDWORTH, E.; HOBDEN, S.; KAVALSKI, E. (ed.). **Posthuman Dialogues in International Relations**. London: Routledge, 2016. 300 p.
- DA SILVA, D. F. “Transversing” the Circuit of Dispossession. **The Eighteenth Century**, v. 55, n. 2/3, p. 283–288, 2014.
- DA SILVA, D. F. **A Dívida Impagável**. [s.l.] Oficina de Imaginação Política e Living Commons, 2019.
- DA SILVA, D. F. Pensamento fracta. **PLURAL, Revista do Programa de Pós - Graduação em Sociologia da USP**, v. 27, n. 1 jan./jul., p. 206–214, 2020.
- DAMÁSIO, A. **O erro de Descartes**. Tradução Dora Vicente; Georgina Segurado. [s.l.] Edição Econômica, 2012.
- DE CARVALHO, B.; LEIRA, H.; HOBSON, J. M. The Big Bangs of IR: The Myths That Your Teachers Still Tell You about 1648 and 1919. **Millennium**, v. 39, n. 3, p. 735–758, 1 maio 2011.
- DELEUZE, G. **Foucault**. [s.l.] Brasiliense, 1988.
- DELEUZE, G. **Negotiations 1972-1990**. Tradução Martin Joughin. New York Chichester: Columbia University Press, 1997.
- DELEUZE, G. **Espinosa: filosofia prática**. São Paulo: Escuta, 2002. 144 p.
- DELEUZE, G. **A ilha deserta: e outros textos**. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- DELEUZE, G. **Crítica e Clínica**. São Paulo: Editora 34, 2011. 208 p.
- DELEUZE, G. **Lógica do Sentido**. Tradução Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- DELEUZE, G. **Dois regimes de loucos. Textos e entrevistas (1975-1995)**. São Paulo: Editora 34, 2016.
- DELEUZE, G. **Diferença e Repetição**. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018a.
- DELEUZE, G. **Nietzsche e a filosofia**. São Paulo: N-1 edições, 2018b. 256 p.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. São Paulo: Editora 34, 2010a. 560 p.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** [s.l.] Editora 34, 2010b.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs - vol. 1: Capitalismo e esquizofrenia 2**. [s.l.] Editora 34, 2011a.

- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs - vol. 2: Capitalismo e esquizofrenia 2**. [s.l.] Editora 34, 2011b.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs - vol. 4: Volume 4**. [s.l.] Editora 34, 2012.
- DELEUZE, G.; PARNET, C. **Dialogues**. 9735. ed. Paris: Flammarion, 1977. 177 p.
- DELEUZE, G.; PARNET, C. **Diálogos**. São Paulo: Escuta, 1998. 184 p.
- DELIGNY, F. **O aracniano e outros textos**. 1. ed. São Paulo: n-1 edições, 2015.
- DOTY, R. **Imperial Encounters: The Politics of Representation in North-South Relations Volume 5**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- DOTY, R. L. Desire All the Way Down. **Review of International Studies**, v. 26, n. 1, p. 137–139, jan. 2000.
- DU BOIS, W. E. B. **Darkwater: Voices from Within the Veil**. [s.l.] Oxford University Press, USA, 2014.
- EPSTEIN, C. Who Speaks? Discourse, the Subject and the Study of Identity in International Politics. **European Journal of International Relations**, v. 17, n. 2, p. 327–350, 1 jun. 2011.
- EUN, Y.-S. **An Ontological Rethinking of Identity in International Studies**. Seoul, Korea (Republic of): Palgrave Macmillan, 2023. 87 p.
- FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo, SP: Ubu Editora, 2020.
- FANON, F. **Os condenados da terra**. Tradução Lígia Fonseca Ferreira; Regina Salgado Campos; Oga Mendonça. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 2022.
- FIGLEROWICZ, M. Affect Theory Dossier: An Introduction. **Qui Parle**, v. 20, n. 2, p. 3–18, 2012.
- FILHO, K. P.; TETI, M. M. A cartografia como método para as ciências humanas e sociais. **Barbarói**, p. 45–59, 2013.
- FISHER, M. **Realismo Capitalista: é Mais Fácil Imaginar o fim do Mundo do que o fim do Capitalismo?** [s.l.] Autonomia Literária, 2020.
- FOUCAULT, M. O que é a crítica? [Crítica e Aufklärung. **Bulletin de la Société française de philosophie**, v. 82, n. 2, p. 35–63, 1978 1990.
- FOUCAULT, M. **Dits et écrits**. Paris: Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, M. **Nascimento da Biopolítica**. [s.l.] Edições 70, 2010.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. 42. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

- FOUCAULT, M. **História da Loucura: Na Idade Clássica**. Tradução José Teixeira Coelho Netto; Newton Cunha. [s.l.] Perspectiva, 2019a.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade 1: A vontade de saber**. 8. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2019b.
- FRANCESCHINI, E.; FONSECA, T. M. G. O desejo de subverter o delírio na pesquisa. **ECOS - Estudos Contemporâneos da Subjetividade**, v. 7, n. 2, p. 293–303, 2017.
- FREUD, S. **Dois Histórias Clínicas (o Pequeno Hans e o Homem dos Ratos): Volume 10**. [s.l.] Imago Editora, 1996.
- FUKUYAMA, F. The End of History? **The National Interest**, n. 16, p. 3–18, 1989.
- GARCIA-ROZA, L. A. **Freud e o inconsciente**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- GILL, A. Im/possible Pathways: The Politics of Place and Decolonial Cartographies in the Global South. *Em*: ROZALSKA, A. M.; GOLANNSKA, D.; UK) CLISBY, S. (UNIVERSITY OF L. **Investigating Cultures of Equality**. [s.l.: s.n.]
- GLISSANT, É. **Poética da relação**. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- GOULD, - Deborah B. **Moving Politics: Emotion and Act-Up's Fight Against Aids**. Chicago & London: University of Chicago Press, 2009. 524 p.
- GREG, M.; SEIGWORTH, G. J. An Inventory of Shimmers. *Em*: **The Affect Theory Reader**. Durham & London: Duke University Press, 2010a. p. 1–25.
- GREG, M.; SEIGWORTH, G. J. (ed.). **The Affect Theory Reader**. Durham & London: Duke University Press, 2010b. 402 p.
- GUATTARI, F. **O Inconsciente Maquínico**. [s.l.] Papyrus, 1988.
- GUATTARI, F. **As três ecologias**. Tradução Maria Cristina F. Bittencourt. [s.l.] Papyrus Editora, 1990.
- GUATTARI, F. **Caosmose: um novo paradigma estético**. São Paulo: Editora 34, 2012.
- GUSTAFSSON, K.; KRICKEL-CHOI, N. C. Returning to the Roots of Ontological Security: Insights from the Existentialist Anxiety Literature. **European Journal of International Relations**, v. 26, n. 3, p. 875–895, 1 set. 2020.
- HARAWAY, D. **Simians, cyborgs, and women: The reinvention of nature**. New York, NY: Routledge, 1991.
- HARDT, M. What Affects are Good For. *Em*: CLOUGH, P. T.; HALLEY, J. **The Affective Turn: Theorizing the Social**. Durham & London: Duke University Press, 2007. p. ix–xii.

HASSAN, I. Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture? **The Georgia Review**, v. 31, n. 4, p. 830–850, 1977.

HAYLES, K. Posthumanism, technogenesis, and digital technologies: A conversation with N. Katherine Hayles. **The Fibreculture Journal**, v. 23, p. 95–107, 2014.

HEIDEGGER, M. Que é isto – a filosofia? *Em: Conferências e escritos filosóficos/Heidegger*. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

HEIN, S. F. Deleuze's New Image of Thought: Challenging the Dogmatic Image of Thought in Qualitative Inquiry. **Qualitative Inquiry**, v. 23, n. 9, p. 656–665, 2017.

HERBORTH, B. Denying the international. **Cambridge Review of International Affairs**, v. 35, n. 6, p. 783–795, 2 nov. 2022.

HOBBS, T. **Leviatã: Matéria, palavra e poder de uma República eclesiástica e civil**. Tradução Gabriel Lima Marques; Renan Marques Birro. [s.l.] Editora Vozes, 2020.

HOBSON, J. M. **The Eurocentric Conception of World Politics: Western International Theory, 1760–2010**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

HOPF, T. The Promise of Constructivism in International Relations Theory. **International Security**, v. 23, n. 1, p. 171–200, 1998.

HUNTINGTON, S. P. The Clash of Civilizations? **Foreign Affairs**, v. 72, n. 3, p. 22–49, 1993.

HWANG, H. **Deleuze, Affect Theory, and the Future of Realism**. Disponível em: <<https://www.telospress.com/deleuze-affect-theory-and-the-future-of-realism/>>. Acesso em: 12 jan. 2024.

INAYATULLAH, N.; BLANEY, D. L. **International Relations and the Problem of Difference**. New York: Taylor & Francis, 2004.

JORGE, M. A. C. **Fundamentos da Psicanálise de Freud a Lacan, vol.1: as bases conceituais**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. v. 1

KAMAL PASHA, M. **Islam and International Relations: Fractured Worlds**. London ; New York: Routledge, 2017a.

KAMAL PASHA, M. Religion and the Fabrication of Race. **Millennium**, v. 45, n. 3, p. 312–334, 2017b.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Tradução Fernando Costa Mattos. [s.l.] Editora Vozes, 2015.

KATZENSTEIN, P. J.; KEOHANE, R. O.; KRASNER, S. D. International Organization and the Study of World Politics. **International Organization**, v. 52, n. 4, p. 645–685, out. 1998.

- KEATING, T. P. Pre-Individual Affects: Gilbert Simondon and the Individuation of Relation. **cultural geographies**, v. 26, n. 2, p. 211–226, 2019.
- KEHL, M. R. **Ressentimento**. [s.l.] Boitempo Editorial, 2020. 303 p.
- KELLY, M. G. E.; VARDOULAKIS, D. Balibar and Transindividuality. **Australasian Philosophical Review**, v. 2, n. 1, p. 1–4, 2018.
- KEOHANE, R. O. International Institutions: Two Approaches. **International Studies Quarterly**, v. 32, n. 4, p. 379–396, 1988.
- KERSLAKE, P. C. **Immanence and the Vertigo of Philosophy: From Kant to Deleuze**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
- KINNVALL, C. The Postcolonial Has Moved into Europe: Bordering, Security and Ethno-Cultural Belonging. **JCMS: Journal of Common Market Studies**, v. 54, n. 1, p. 152–168, 2016.
- KOWERT, P. A.; LEGRO, J. Norms, Identity, and Their Limits: A Theoretical Reprise. *Em*: KATZENSTEIN, P. J. **The Culture of National Security: Norms and Identity in World Politics**. New York, NY: Columbia University Press, 1996.
- KURKI, M. **International Relations in a Relational Universe**. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- LABATUT, B. **A pedra da loucura**. Tradução Mariana Sanchez. São Paulo, SP: Todavia, 2022.
- L'Abécédaire de Gilles Deleuze: F comme Fidélité. (HD)**. Paris. Éditions Montparnasse, 1994 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=sFOgYz2n3pU>>. Acesso em: 26 fev. 2024.
- LACAN, J. **O Seminário, livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 1985.
- LACAN, J. **O Seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud**. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 1986.
- LACAN, J. **Escritos**. [s.l.] Zahar, 1998.
- LACAN, J. **Meu ensino**. [s.l.] Zahar, 2006.
- LACAN, J. **Da Psicose Paranoica em suas Relações com a Personalidade**. [s.l.] Forense Universitária, 2011.
- LAING, R. D. **O Eu Dividido - Estudo Existencial Da Sanidade E Da Loucura**. Tradução Áurea Brito Weissenberg. [s.l.] Vozes, 1973.
- LAPID, Y. Culture's Ship: Returns and Departures in International Relations Theory. *Em*: LAPID, Y.; KRATOCHWIL, F. **The return of culture and identity in IR theory**. United Kingdom: Lynne Rienner, 1996.

LAPOUJADE, D. **A Alteração dos mundos: versões de Philip K. Dick**. São Paulo: n-1 edições, 2022.

LATOUR, B. “Gabriel Tarde and the question of the social”. *Em: JOYCE, P. (ed.): The Social in Question. New Bearings in History and the Social Sciences*. London: Routledge, 2002. p. 117–132.

LATOUR, B. How to Talk About the Body? The Normative Dimension of Science Studies. **Body & Society**, v. 10, n. 2–3, p. 205–229, 2004.

LE GARREC, M. **Le problème de la race chez Deleuze et Guattari**. Disponível em: <<https://www.collectifdepantin.org/posts/le-probleme-de-la-race-chez-deleuze-et-guattari>>. Acesso em: 4 mar. 2024.

LÉVY, P. **O que é o virtual?** [s.l.] Editora 34, 2011.

LEYS, R. The Turn to Affect: A Critique. **Critical Inquiry**, v. 37, n. 3, p. 434–472, 2011.

LING, L. H. M. Decolonizing the International: Towards Multiple Emotional Worlds. **International Theory**, v. 6, n. 3, p. 579–583, nov. 2014.

LORDON, F. **A sociedade dos afetos: por um estruturalismo das paixões**. Campinas, SP: Papirus, 2015.

MARLON, M. Guerrilha e resistência em Cévennes. A cartografia de Fernand Deligny e a busca por novas semióticas deleuzo-guattarianas. **TRÁGICA: Estudos de Filosofia da Imanência**, v. 8, n. 1, 2015. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/tragica/article/view/26803>>. Acesso em: 17 jul. 2023.

MARTINS, F. O que é phatos? **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, v. 2, n. 4, p. 62–80, 1999.

MASSUMI, B. Notes on the Translation and Acknowledgments. *Em: A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia, by Gilles Deleuze and Félix Guattari, xvi–xix*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

MASSUMI, B. The Autonomy of Affect. **Cultural Critique**, v. 31, The Politics of Systems and Environments, n. Part II, p. 83–109, 1995.

MASSUMI, B. Navigating movements. *Em: ZOURNAZI, M. Hope: New Philosophies for Change*. Annandale, Queensland: Pluto Press, 2002a. p. 210 ^ 244.

MASSUMI, B. **Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation**. Durham: Duke University Press, 2002b.

MAZZARELLA, W. Sense out of Sense: Notes on the Affect/Ethics Impasse. **Cultural Anthropology**, v. 32, n. 2, p. 199–208, 12 maio 2017.

- MBEMBE, A. **Crítica da razão negra**. São Paulo, SP: N-1 Edições, 2022.
- MEILLASSOUX, Q. **After finitude: An essay on the necessity of contingency**. [s.l.] Continuum, 2008.
- MEIRELES, I. Sobre uma fórmula nietzscheana da *décadence*: “Cristianismo é platonismo para o ‘povo. **Revista Unimontes Científica**, v. 6, n. 1, p. 101–110, 2004.
- MERCER, J. Human Nature and the First Image: Emotion in International Politics. **Journal of International Relations and Development**, v. 9, n. 3, p. 288–303, 2006.
- MITZEN, J. Ontological Security in World Politics: State Identity and the Security Dilemma. **European Journal of International Relations**, v. 12, n. 3, p. 341–370, 2006.
- MORFINO, V. Intersubjetividade e transindividualidade a partir de Leibniz e Espinosa. **Cadernos Espinosanos**, n. 17, p. 11–42, 2007.
- MOUFFE, C. **Por um populismo de esquerda**. São Paulo: Autonomia Literária, 2019. 153 p.
- MURAT, L. **O homem que se achava Napoleão: por uma história política da loucura**. São Paulo: Três Estrelas, 2012.
- NANDY, A. **The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism**. Delhi: OUP India, 1989.
- NEGRI, A. Value and Affect. **boundary 2**, v. 26, n. 2, p. 77–88, 1999.
- NEGRU, T. Genealogy of Difference. The Discontinuities of Postmodern Thought. **Procedia - Social and Behavioral Sciences**, International Workshop on the Historiography of Philosophy: Representations and Cultural Constructions 2012. v. 71, p. 131–140, 2013.
- NGAI, S. **Ugly Feelings**. [s.l.] Harvard University Press, 2005.
- NIETZSCHE, F.; SOUZA, P. C. de. **Além do bem e do mal**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005.
- NIETZSCHE, F.; SOUZA, P. C. de. **Genealogia da moral**. [s.l.] Companhia de Bolso, 2009.
- NIETZSCHE, F.; SOUZA, P. C. de. **O anticristo / ditirambos de Dionísio**. [s.l.] Companhia de Bolso, 2016.
- NIETZSCHE, F.; SOUZA, P. C. de. **Crepúsculo dos ídolos**. [s.l.] Companhia de Bolso, 2017.

- NUGROHO, G. Constructivism and International Relations Theories. **Global & Strategis**, v. II, n. 1, p. 85–98, 2008.
- NUNES, R. **Nem vertical nem horizontal: Uma teoria da organização política**. São Paulo, SP: Ubu Editora, 2023.
- ODYSSEOS, L. **The subject of coexistence: otherness in international relations**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007. xxxv+255 p.
- ONUF, N. **World of our Making**. Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1989.
- ONUF, N. Parsing personal identity: Self, other, agent. *Em*: DEBRIX, F. **Language, agency, and politics in a constructed world**. New York: Routledge, 2015.
- PAASONEN, S.; HILLIS, K.; PETIT, M. Introduction: Networks of Transmission: Intensity, Sensation, Value. *Em*: HILLIS, K.; PAASONEN, S.; PETIT, M. **Networked Affect**. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2015.
- PALAN, R. A World of Their Making: An Evaluation of the Constructivist Critique in International Relations. **Review of International Studies**, v. 26, n. 4, p. 575–598, 2000.
- PASSOS, E.; KASTRUP, V.; TEDESCO, S. (ed.). **Pistas do Método da Cartografia: a Experiência da Pesquisa e o Plano Comum (Volume 2)**. [s.l.] Sulina, 2016.
- PASSOS, E.; KASTRUP, V.; TEDESCO, S. (ed.). **Pistas do Método da Cartografia**. [s.l.] Sulina, 2020.
- PELBART, P. P. **O avesso do niilismo : cartografias do esgotamento /**. São Paulo: n-1 edições, 2013.
- PELLEGRINI, A.; PUAR, J. Affect. **Social Text**, (Fall 2009). v. 100, n. 27.3, p. 35–8, [s.d.]
- PETRESCU, D. The Indeterminate Mapping of the Common. **field**, v. 1, n. 1, 2007. Disponível em: <<https://www.field-journal.org/article/id/11/>>. Acesso em: 18 jul. 2023.
- PORTER, R. **Social History of Madness: Stories of the Insane**. London: Weidenfeld & Nicolson, 1987.
- RAWLS, J. **Uma Teoria da justiça**. [s.l.] Martins Fontes, 2019.
- READ, J. **The Politics of Transindividuality**. [s.l.: s.n.]
- ROELVINK, G.; ZOLKOS, M. Posthumanist Perspectives on Affect. **Angelaki: Journal of Theoretical Humanities**, v. 20, 3 jul. 2015.

- ROLNIK, S. **Cartografia Sentimental: Transformações Contemporâneas do Desejo**. Porto Alegre, RS: Sulina, 2016.
- ROLNIK, S. **Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada**. [s.l.] N-1 Edições, 2018.
- ROMAGNOLI, R. C. A cartografia e a relação pesquisa e vida. **Psicologia & Sociedade**, v. 21, p. 166–173, 2009.
- ROSENBERG, J. International Relations in the Prison of Political Science. **International Relations**, v. 30, n. 2, p. 127–153, 2016.
- ROSENBERG, J. The Elusive International. **International Relations**, v. 31, n. 1, p. 90–103, 2017.
- ROUDINESCO, E. **Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- SAFATLE, V. **Introdução a Jacques Lacan**. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- SALDANHA, A. Introduction: Bastard and Mixed-Blood are the True Names of Race. *Em*: SALDANHA, A.; ADAMS, J. M. **Deleuze and Race**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.
- SALDANHA, A.; ADAMS, J. M. (ed.). **Deleuze and Race**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.
- SALTER, M. B. (ed.). **Making Things International 1: Circuits and Motion**. [s.l.] Univ Of Minnesota Press, 2015.
- SAUSSURE, F. de. **Curso de Linguística Geral**. São Paulo: Cultrix, 2015.
- SAUVAGNARGUES, A. **Deleuze: l'empirisme transcendantal**. Paris: Presses Universitaires France, 2010.
- SAUVAGNARGUES, A. Deleuze. De l'animal à l'art. *Em*: ZOURABICHVILI, F.; SAUVAGNARGUES, A.; MARRATI, P. **Philosophie de Deleuze**. Paris: Presses Universitaires France, 2011.
- SCHAEFER, D. O. **The Evolution of Affect Theory: The Humanities, the Sciences, and the Study of Power**. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- SEARS, N. A. Multiplicity – within and Between. **International Relations**, v. 32, n. 2, p. 242–243, 1 jun. 2018.
- SEDGWICK, E. K.; FRANK, A. Shame in the Cybernetic Fold: Reading Silvan Tomkins. **Critical Inquiry**, v. 21, n. 2, p. 496–522, 1995.
- SEIGWORTH, G. J. Banality for cultural studies. **Cultural Studies**, v. 14, n. 2, p. 227–268, 2000.

- SEMETSKY, I. **Deleuze, Education and Becoming**. Rotterdam: Sense Publishers, 2007.
- SEN, S. Decolonising to Reimagine International Relations: An Introduction. **Review of International Studies**, v. 49, n. 3, p. 339–345, 2023.
- SHEPHERD, L. J. Whose International Is It Anyway? Women’s Peace Activists as International Relations Theorists. **International Relations**, v. 31, n. 1, p. 76–80, 1 mar. 2017.
- SIBERTIN-BLANC, G. **State and Politics: Deleuze and Guattari on Marx**. Tradução Ames Hodges. South Pasadena, CA: Semiotext, 2016.
- SIMONDON, G. **A individuação à luz das noções de forma e de informação**. Tradução Luís Eduardo Ponciano Aragon; Guilherme Figueiredo dos Santos Ivo. [s.l.] Editora 34, 2020.
- SMITH, D. W. **Essays on Deleuze**. [s.l.] Edinburgh University Press, 2012.
- SOLOMON, T. Ontological Security, Circulations of Affect, and the Arab Spring. **Journal of International Relations and Development**, v. 21, n. 4, p. 934–958, 1 set. 2018.
- SOLOMON, T.; STEELE, B. J. Micro-Moves in International Relations Theory. **European Journal of International Relations**, v. 23, n. 2, p. 267–291, 2017.
- SPARKS, C.; BRINCAT, S.; AISTROPE, T. The Imagination and International Relations. **International Studies Quarterly**, v. 66, n. 3, 2022. Disponível em: <<https://doi.org/10.1093/isq/sqac024>>. Acesso em: 3 mar. 2024.
- SPINOZA. **Ética**. Tradução Tomaz Tadeu. [s.l.] Autêntica, 2020.
- SPINOZA, B. de. **Spinoza - obra completa III: tratado teológico-político**. [s.l.] Perspectiva, 2014.
- STEELE, B. J. **Ontological Security in International Relations: Self-Identity and the IR State**. London: Routledge, 2007a.
- STEELE, B. J. **Ontological Security in International Relations: Self-Identity and the IR State**. London ; New York: Routledge, 2007b.
- THADDEUS JACKSON, P. Out of One Prison, into Another? Comments on Rosenberg. **International Relations**, v. 31, n. 1, p. 81–84, 2017.
- THRIFT, N. Intensities of Feeling: Towards a Spatial Politics of Affect. **Geografiska Annaler., Human Geography**. v. 86, n. 1, p. 57–78, 2004.
- TONKONOFF, S. **From Tarde to Foucault and Deleuze. The Infinitesimal Revolution**. New York: Palgrave Macmillan, 2017.

TUATHAIL, G. Ó. Review essay: Dissident IR and the identity politics narrative: a sympathetically skeptical perspective. **Political Geography**, *Critical Geopolitics*, v. 15, n. 6, p. 647–653, 1996.

VAIHINGER, H. **A Filosofia do Como se: Sistema de Ficções Teóricas, Práticas e Religiosas da Humanidade, na Base de um Positivismo Idealista**. Tradução João Cezar de Castro Rocha. [s.l.] Argos Editora da Unochapecó, 2011.

VEIGA, Á. B. E. da. **O excesso do real: Deleuze e a Virada Especulativa**. 2020. Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

VEIGA, Á. B. E. da. A ontologia especulativa de Gilles Deleuze: diferença em si mesma. **Revista Kriterion**, v. 64, n. 155, 2023. Disponível em: <<https://periodicos.ufmg.br/index.php/kriterion/article/view/36416>>. Acesso em: 20 out. 2023.

VERMEULEN, P. Posthuman Affect. **European Journal of English Studies**, v. 18, n. 2, p. 121–134, 4 maio 2014.

VITALIS, R. **White World Order, Black Power Politics: The Birth of American International Relations**. 1. ed. [s.l.] Cornell University Press, 2015.

WALKER, R. **After the Globe, Before the World**. London: Routledge, 2009.

WALKER, R. B. J. **Inside / outside: Relações Internacionais como teoria política**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Ed. Apicuri, 2013. 304 p.

WALT, S. M. International Relations: One World, Many Theories. **Foreign Policy**, n. 110, p. 29–46, 1998.

WALTZ, K. **Theory of International Politics**. Reading, MA: Addison-Wesley, 1979.

WENDT, A. Anarchy Is What States Make of It: The Social Construction of Power Politics. **International Organization**, v. 46, n. 2, p. 391–425, abr. 1992.

WENDT, A. Collective Identity Formation and the International State. **The American Political Science Review**, v. 88, n. 2, p. 384–396, 1994.

WENDT, A. **Social Theory of International Politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

WENDT, A. E. The Agent-Structure Problem in International Relations Theory. **International Organization**, v. 41, n. 3, p. 335–370, 1987.

WIDDER, N. **Political Theory After Deleuze**. [s.l.] A&C Black, 2012. 218 p.

WIGHT, C. **Agents, Structures and International Relations: Politics as Ontology**. [s.l.] Cambridge University Press, 2006. 287 p.

WIGHT, M. Why Is There No International Theory? **International Relations**, v. 2, n. 1, p. 35–48, 1 abr. 1960.

WOODWARD, K. Grief-Work in Contemporary American Cultural Criticism. **Discourse**, Special Issue: The Emotions, Gender, and the Politics of Subjectivity. v. 15, n. 2, p. 94–112, 93 1992.

WOODWARD, K. Anger . . . and Anger: From Freud to Feminism. *Em*: O'NEILL, J. **Freud and Passions**. University Park, PA: Pennsylvania State UP, 1996. p. 73–96.

ZEHFUSS, M. **Constructivism in International Relations: The Politics of Reality**. [s.l.] Cambridge University Press, 2002.

ŽIŽEK, S. **O sujeito incômodo: o centro ausente da ontologia política**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2016. 424 p.

ZOURABICHVILI, F. **Deleuze: uma filosofia do acontecimento**. Tradução Luiz B. L. Orlandi. [s.l.] Editora 34, 2016.