

DANGER

GILLES DELEUZE • FÉLIX GUATTARI
O ANTI-ÉDIPO
CAPITALISMO E ESQUIZOFRENIA 1



GILLES DELEUZE
FÉLIX GUATTARI

O ANTI-ÉDIPO
CAPITALISMO E ESQUIZOFRENIA 1

tradução de Joana Moraes Varela e Manuel Maria Carrilho

ASSÍRIO & ALVIM

O ANTI-ÉDIPO
CAPITALISMO E ESQUIZOFRENIA I

GILLES DELEUZE
FÉLIX GUATTARI

O ANTI-ÉDIPO
CAPITALISMO E ESQUIZOFRENIA 1



tradução de Joana Moraes Varela e Manuel Maria Carrilho

ASSÍRIO & ALVIM

CAPÍTULO 1 AS MÁQUINAS DESEJANTES

Isto funciona por toda a parte: umas vezes sem parar, outras descontinuamente. Isto respira, isto aquece, isto come. Isto caga, isto fode. Mas que asneira ter dito isto*. O que há por toda a parte são mas é máquinas, e sem qualquer metáfora: máquinas de máquinas, com as suas ligações e conexões. Uma máquina-órgão está ligada a uma máquina-origem: uma emite o fluxo que a outra corta. O seio é uma máquina de produzir leite e a boca uma máquina que se liga com ela. A boca do anorético hesita entre uma máquina de comer, uma máquina de falar, uma máquina de respirar (ataque de asma). É assim que todos somos «bricoleurs»**, cada um com as suas pequenas máquinas. Uma máquina-órgão para uma máquina-energia, e sempre fluxos e cortes. O presidente Schreber tem raios de sol no cu. *Ânus solar*. E podem ter a certeza que isto funciona. O presidente Schreber sente qualquer coisa, produz alguma coisa, e é capaz de o teorizar. Algo se produz: efeitos de máquinas e não metáforas.

O passeio do esquizofrénico: é um modelo muito melhor que o neurótico deitado no divã. Um pouco de ar livre, uma relação com o exterior. Por exemplo, o passeio de Lenz reconstituído por Büchner. É algo de muito diferente dos momentos em que Lenz¹ está em casa do seu bom pastor que o obriga a tomar uma posição social em relação ao Deus da religião, em relação ao pai e à mãe. Nas montanhas, pelo contrário, sob a neve, ele está com outros deuses ou sem deus

TÍTULO ORIGINAL:
L'ANTI-ŒDÍPE, CAPITALISME ET SCHIZOPHRÉNIE

© 1972 by LES ÉDITIONS DE MINUIT
© ASSÍRIO & ALVIM
RUA PASSOS MANUEL, 67 B, 1150-258 LISBOA (2004)

NA CONTRACAPA: *DANCER AU DANGER*, MAN RAY, 1920

EDIÇÃO 0403, JUNHO 2004
ISBN 972-37-0181-2

* [Ça no original. Em francês é possível fazer um jogo polissémico entre o ça (isto) e o ça freudiano (id), jogo que é impossível manter em português.]

** [*Bricolage*, é uma palavra intraduzível em português que designa o aproveitamento de coisas usadas, partidas, ou cuja utilização se modifica adaptando-as a outras funções.]

¹ Conforme o texto de Büchner, *Lenz*, tradução francesa Ed. Fontaine.

nenhum, sem família, sem pai nem mãe, com a natureza. «Que quer o meu pai? É impossível que ele me possa dar algo melhor. Deixem-me em paz.» Tudo é máquina. Máquinas celestes, as estrelas ou o arco-íris, máquinas alpestres que se ligam com as do seu corpo. Barulho ininterrupto de máquinas. «Pensava que devia ser um sentimento de uma infinita beatitude o ser tocado pela vida profunda de qualquer forma, ter uma alma para as pedras, os metais, a água e as plantas, acolher em si todos os objectos da natureza, sonhadamente, como as flores absorvem o ar com o crescimento e o minguar da lua.» Ser uma máquina clorofílica ou de fotossíntese ou, pelo menos, fazer do corpo uma peça de tais máquinas. Lenz colocou-se para cá da distinção homem-natureza, com todas as características que esta distinção condiciona. Não vive a natureza como natureza, mas como processo de produção. Já não há nem homem nem natureza, mas unicamente um processo que os produz um no outro, e liga as máquinas. Há por todo o lado máquinas produtoras ou desejanter, máquinas esquizofrénicas, toda a vida genérica: eu e não-eu, exterior e interior, já nada querem dizer.

Continuação do passeio do esquizofrénico, quando as personagens de Beckett decidem sair. É preciso ver, em primeiro lugar, como o seu percurso variado é já uma máquina minuciosa. E depois, a bicicleta: que relação há entre a máquina bicicleta-buzina e a máquina mãe-ânus? «Que descanso falar de bicicletas e de buzinas. Infelizmente não é disto que se trata mas daquela que me deu à luz, pelo buraco do cu, se não me engano.» Acredita-se muitas vezes que o Édipo é algo de fácil, de dado. Mas não é assim: o Édipo supõe uma fantástica repressão das máquinas desejanter. E porquê, com que fim? Será mesmo necessário ou desejável sujeitar-nos a isso? E com quê? O que é que havemos de pôr no triangulo edipiano, com que é que o vamos formar? A buzina da bicicleta e o cu da minha mãe chegarão? Não haverá questões mais importantes? Dado um determinado efeito, qual é a máquina que o pode produzir? e, dada uma máquina, para que é que ela serve? Adivinhem, por exemplo, pela descrição geométrica de um faqueiro, a sua utilidade. Ou então, face a uma máquina completa formada por seis pedras no bolso direito do meu casaco (o bolso que debita), cinco no bolso direito das minhas calças, cinco no bolso esquerdo das minhas calças (os bolsos de transmissão), recebendo o último bolso do meu casaco as pedras utilizadas à medida que as outras avançam, qual é o efeito deste circuito de distribuição em que a própria boca se insere como máquina de chupar as pedras? Qual será a produção de volúpia?

No fim de *Malone meurt*, a senhora Pédale leva os esquizofrénicos a dar um passeio, a andar de charabã, de barco, a fazer um piquenique na natureza: está-se a preparar uma máquina infernal.

Debaixo da pele o corpo é uma fábrica a ferver,
e por fora,
o doente brilha,
reluz,
com todos os poros,
estilhaçados².

Não pretendemos estabelecer um pólo naturalista da esquizofrenia. O que o esquizofrénico vive especificamente, genericamente, não é, de maneira nenhuma, um pólo específico da natureza, mas a natureza como processo de produção. E o que é que aqui significa processo? É provável que, a um certo nível, a natureza se distinga da indústria: por um lado, a indústria opõe-se à natureza, por outro transforma os seus materiais, por outro restitui-lhe os seus detritos, etc. Esta relação homem-natureza, indústria-natureza, sociedade-natureza, condiciona, na própria sociedade, a distinção de esferas relativamente autónomas a que chamamos «produção», «distribuição», «consumo». Mas este nível de distinções gerais, considerado na sua estrutura formal desenvolvida, pressupõe (como Marx o demonstrou) não só o capital e a divisão do trabalho, mas também a falsa consciência que o ser capitalista tem necessariamente de si e dos elementos cristalizados de um processo de conjunto. Porque na verdade — espantosa e negra verdade que surge no delírio — não há esferas nem circuitos relativamente independentes: a produção é imediatamente consumo e registo, o consumo e o registo determinam directamente a produção, mas determinam-na no seio da própria produção. De tal modo que tudo é produção: *produção de produções*, de acções e de reacções; *produções de registos*, de distribuições e de pontos de referência; *produções de consumos*, de volúpias, de angústias e dores. Tudo é produção: os registos são imediatamente

² Artaud, *Van Gogh le suicidé de la société*.

consumidos, destruídos, e os consumos directamente reproduzidos³. É este o primeiro sentido do processo: inserir o registo e o consumo na própria produção, torná-los produções de um mesmo processo.

Em segundo lugar, desaparece também a distinção homem/natureza: a essência humana da natureza e a essência natural do homem identificam-se na natureza como produção ou indústria, isto é, afinal, na vida genérica do homem. A indústria deixa assim de ser entendida numa relação extrínseca de utilidade para o ser na sua identidade fundamental com a natureza como produção do homem e pelo homem⁴. Não o homem como rei da criação, mas aquele que é tocado pela vida profunda de todas as formas e géneros, o encarregado das estrelas e até dos animais que não pára de ligar máquinas-órgãos a máquinas-energia, uma árvore no corpo, um seio na boca, o sol no cu: o eterno encarregado das máquinas do universo. É o segundo sentido de processo; homem e natureza não são dois termos distintos, um em face do outro, ainda que tomados numa relação de causação, de compreensão ou de expressão (causa/efeito, sujeito/objecto, etc.), mas uma só e mesma realidade essencial: a do produtor e do produto. A produção como processo não cabe nas categorias ideais e forma um ciclo cujo princípio imanente é o desejo. É por isto que a produção desejante é a categoria efectiva de uma psiquiatria materialista que entende e trata o esquizo como *Homo natura*. Com uma condição, no entanto, que constitui o terceiro sentido de processo: este não deve ser tomado como um fim, nem deve ser confundido com a sua própria continuação até ao infinito. O fim do processo, ou a sua continuação até ao infinito, que é precisamente a mesma coisa que a sua paralisação bruta e prematura, é a causa do esquizofrénico artificial, tal como o vemos no hospital, farrapo autístico produzido como entidade. Lawrence diz do amor: «Dum processo fizemos um fim; o fim de todos os processos não é a sua continuação até ao infinito mas a sua efectivação [...] O processo deve tender para a sua conclusão, não para uma horrível intensificação, para uma extremidade onde o corpo e a alma acabam por

³ Quando Georges Bataille fala de despesas ou consumos sumptuários, não produtivos, relativamente à energia da natureza, trata-se de despesas ou consumos que não se inscrevem na esfera supostamente independente da produção humana enquanto determinada pelo «útil»; trata-se daquilo a que chamamos produção de consumo (conforme *La Notion de dépense e la Part maudite*, Ed de Minuit).

⁴ Sobre a identidade Natureza/Produção e a vida genérica, segundo Marx, conferir os comentários de Gérard Granel, «L'Ontologie marxiste de 1844 et la question de la coupure» in *L'Endurance de la pensée*, Plon, 1968, pp. 301-310.

perecer»⁵. A esquizofrenia é como o amor: não existe nenhuma especificidade ou entidade esquizofrénica, a esquizofrenia é o universo das máquinas desejantes produtoras e reprodutoras, a universal produção primária como «realidade essencial do homem e da natureza».

As máquinas desejantes são máquinas binárias, de regra binária ou regime associativo; uma máquina está sempre ligada a outra. A síntese produtiva, a produção de produção, tem uma forma conectiva: «e», «e depois»... É que há sempre uma máquina produtora de um fluxo e uma outra que se lhe une, realizando um corte, uma extracção de fluxos (o seio/a boca). E como a primeira, por sua vez, está ligada a outra relativamente à qual se comporta como corte ou extracção, a série binária é linear em todas as direcções. O desejo faz constantemente a ligação de fluxos contínuos e de objectos parciais essencialmente fragmentários e fragmentados. O desejo faz correr, corre e corta. «Amo tudo o que corre, mesmo o fluxo menstrual que arrasta os ovos não fecundados», diz Miller no seu cântico do desejo⁶. Bolsa das águas e cálculo dos rins; fluxo de cabelo, fluxo de saliva, fluxo de esperma, de merda ou de mijo, que são produzidos por objectos parciais, sempre cortados por outros objectos parciais que, por sua vez, produzem outros fluxos, que são ainda re-cortados por outros objectos parciais. Qualquer «objecto» supõe a continuidade de um fluxo, e qualquer fluxo a fragmentação de um objecto. Não há dúvida que cada máquina-órgão interpreta o mundo inteiro a partir do seu próprio fluxo, a partir da energia que dela flui: o olho interpreta tudo em termos de ver — o falar, o ouvir, o cagar, o foder... Mas há sempre uma conexão que se estabelece com outra máquina, numa transversal onde a primeira corta o fluxo da outra ou «vê» o seu fluxo cortado.

A ligação da síntese conectiva, objecto parcial-fluxo, tem, portanto, uma outra forma: a do produto-produzir. O produzir está sempre inserido no produto — é por esta razão que a produção desejante é produção de produção, tal como qualquer máquina é máquina de máquina. Não nos podemos contentar com a categoria idealista da expressão. Não podemos nem devemos pensar em descrever o objecto esquizofrénico sem o ligar ao processo de produção. Os *Cahiers de l'art*

⁵ D. H. Lawrence *La Vergé d'Aaron*, tradução francesa Gallimard, p. 199.

⁶ Henry Miller, *Trópico de Câncer*, cap. XIII («... e as minhas entranhas espalham-se num imenso fluxo esquizofrénico, evacuar que me põe face ao absoluto...»)

brut são a demonstração viva do que acabamos de dizer (e negam, ao mesmo tempo, que haja uma entidade esquizofrénica). Ou Henri Michaux, quando descreve uma mesa esquizofrénica em função do processo de produção que é o do desejo: «Uma vez que tivéssemos reparado nela, ela continuava a ocupar-nos o espírito. E continuava até nem sei bem o quê, talvez a sua própria tarefa... O que impressionava era que, não sendo simples, também não era realmente complexa, improvisada ou intencionalmente complexa, nem tinha um plano complicado. Ou antes, dessimplificava-se à medida que era trabalhada... Tal como estava, era uma mesa feita de bocados, como são feitos alguns desenhos de esquizofrénicos, e se parecia acabada era só na medida em que já não havia maneira de lhe acrescentar mais nada, mesa que se tinha transformado cada vez mais num amontoado e cada vez menos numa mesa... E não servia para nada do que se possa esperar de uma mesa. Pesada, embaraçante, só a custo podia ser transportada. Não se sabia como pegar-lhe (nem mental nem manualmente). O tampo, a parte útil da mesa, progressivamente reduzido, desaparecia e destoava de tal modo do resto da incómoda construção que se deixava de pensar no conjunto como sendo uma mesa, para se pensar num móvel à parte, num instrumento desconhecido de que se não conhecia a utilidade. Mesa desumanizada, incómoda, que não era nem burguesa, nem rústica, nem do campo, nem de cozinha, nem de trabalho. Que não prestava para nada, que se defendia, que se recusava a qualquer serviço e à comunicação. Havia nela algo de aterrado, de petrificado. Podia levar a pensar num motor parado»⁷. O esquizofrénico é o produtor universal. Não se pode distinguir o produzir e o seu produto; ou, pelo menos, o objecto produzido leva o seu *aquí* para um novo produzir. A mesa continua a sua «própria tarefa». O tampo é comido pela construção. A não-terminação da mesa é um imperativo da produção. Quando Lévi-Strauss define o «bricolage», propõe um conjunto de caracteres estritamente ligados: a posse dum stock ou dum código múltiplo, heteróclito e todavia limitado; a capacidade de introduzir os fragmentos em fragmentações sempre novas; donde deriva uma indiferença do produzir e do produto, do conjunto instrumental e do conjunto a realizar⁸. A satisfação do «bricoleur» quando consegue ligar qualquer coisa à corrente eléctrica, quando consegue desviar uma conduta de

⁷ Henri Michaux, *Les Grandes épreuves de l'esprit*, Gallimard, 1966, pp. 156-157.

⁸ Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Plon, 1962, pp. 26 segs.

água, não poderia ser explicada pelo jogo «papá-mamã» nem pelo prazer da transgressão. A regra de produzir sempre o produzir, de inserir o produzir no produto, é a característica das máquinas desejantes ou da produção primária: produção de produção. Um quadro de Richard Lindner, *Boy with Machine*, apresenta uma criança enorme e túrgida fazendo funcionar uma das suas pequenas máquinas desejantes sobre uma enorme máquina social técnica (porque, como veremos, isto acontece já na criança).

Produzir, produto, identidade produzir-produto... É esta identidade que constitui um terceiro termo na série linear: enorme objecto não diferenciado. Tudo pára um momento, tudo se cristaliza (depois, tudo recomeçará). De certo modo, seria melhor que nada andasse, que nada funcionasse. Não ter nascido, sair da roda dos nascimentos, sem boca para mamar, sem ânus para cagar. Estarão as máquinas suficientemente avariadas para se entregarem e nos entregarem ao nada? Dir-se-ia que os fluxos estão ainda demasiado ligados, que os objectos parciais são ainda demasiado orgânicos. Mas um puro fluido em estado livre e sem cortes, deslizando sobre um corpo pleno. As máquinas desejantes fazem de nós um organismo; mas no seio desta produção, na sua própria produção, o corpo sofre por estar assim organizado, por não ter outra organização ou organização nenhuma. «Uma paragem incompreensível» a meio do processo, como terceiro tempo: «*Sem boca. Sem língua. Sem dentes. Sem laringe. Sem esófago. Sem estômago. Sem ventre. Sem ânus.*» Os autómatos param e deixam que a massa inorgânica que articulam apareça. O corpo pleno sem órgãos é o improdutivo, o estéril, o inengendrado, o inconsumível. Antonin Artaud descobriu-o, precisamente onde ele se encontrava, sem forma nem figura. Instinto de morte é o seu nome, e a morte não existe sem modelo. Porque o desejo *também* deseja a morte, porque o corpo pleno da morte é o seu motor imóvel, tal como deseja a vida, porque os órgãos da vida são a *working machine*. Não perguntaremos como é que isto funciona em conjunto: esta questão é já produto de uma abstracção. As máquinas desejantes só funcionam avariadas, avariando-se constantemente. O presidente Schreber «viveu durante muito tempo sem estômago, sem intestinos, quase sem pulmões, com o esófago desfeito, sem bexiga, com as costelas esmagadas; comeu, por vezes, partes da sua própria laringe, e por aí adiante». O corpo sem órgãos é o improdutivo; no entanto, é produzido no lugar próprio, a seu tempo, na sua síntese conectiva, como a identidade do produzir e do produto (a mesa esquizofrénica é um corpo

sem órgãos). O corpo sem órgãos não é o testemunho de um nada original, nem o resto de uma totalidade perdida. Mas sobretudo o que ele não é, de modo algum, é uma projecção: não tem nada a ver com o corpo de cada um nem com uma imagem do corpo. É o corpo sem imagem. Ele, o improdutivo, existe onde é produzido, precisamente no terceiro tempo da série binário-linear. É perpetuamente re-injectado na produção. O corpo catatónico é produzido na água do banho. O corpo pleno sem órgãos é anti-produção; mas é ainda uma característica da síntese conectiva ou produtiva ligar a produção à anti-produção, a um elemento de anti-produção.

Entre as máquinas desejanter e o corpo sem órgãos surge um conflito aparente. Todas as conexões das máquinas, todas as produções de máquina, todos os barulhos de máquina se tornam insuportáveis ao corpo sem órgãos. Debaixo dos órgãos sente larvas e vermes repugnantes, e a acção de um Deus que o aldraba e sufoca, organizando-o. «O corpo é o corpo / está só / e não precisa de órgãos / o corpo nunca é um organismo / os organismos são os inimigos do corpo»⁹. Tantos pregos na sua carne quantos os suplícios. As máquinas-órgãos, o corpo sem órgãos opõe a sua superfície deslizante, opaca e tensa. Aos fluxos ligados, unidos e re-cortados, opõe o seu fluido amorfo indiferenciado. Às palavras fonéticas, opõe sopros e gritos que são outros tantos blocos inarticulados. Pensamos que é este o sentido do recalçamento dito originário: não um «contra-vestimento», mas esta *repulsão* das máquinas desejanter pelo corpo sem órgãos. E é mesmo isto o que a máquina paranóica significa, a acção violenta das máquinas desejanter sobre o corpo sem órgãos e a reacção repulsiva do corpo sem órgãos que as sente globalmente como um aparelho de perseguição. Assim, não podemos seguir Tausk quando ele vê na máquina paranóica uma simples projecção do «próprio corpo» e dos órgãos genitais¹⁰. A génese da máquina dá-se precisamente aqui, na oposição do processo de produção das máquinas desejanter com o estado improdutivo do corpo sem órgãos, como o testemunham o carácter anónimo da máquina e a

⁹ Artaud, in 84, n.º 5-6, 1948.

¹⁰ Victor Tausk, «De la genèse de l'appareil à influencer au cours de la schizophrénie» 1919, tradução francesa in *La Psychanalyse*, n.º 4.

indiferenciação da sua superfície. A projecção só intervém secundariamente, assim como o contra-vestimento na medida em que o corpo sem órgãos investe um contra-interior ou um contra-exterior, sob a forma de um órgão perseguidor ou de um agente exterior de perseguição. Mas a máquina paranóica é, em si, uma transformação das máquinas desejanter: resulta da relação das máquinas desejanter com o corpo sem órgãos, na medida em que este já não as pode suportar.

Mas se quisermos ter uma ideia das forças ulteriores do corpo sem órgãos no processo não interrompido, devemos passar por um paralelo entre a produção desejanter e a produção social. Tal paralelo é apenas fenomenológico; não considera nem a natureza nem a relação entre as duas produções, nem sequer a questão de saber se existem, efectivamente, *duas* produções. Simplesmente, também as formas de produção social implicam um estado improdutivo inengendrado, um elemento de anti-produção em ligação com o processo, um corpo pleno determinado como *socius*. Que pode ser o corpo da terra, ou o corpo despótico ou, então, o capital. Foi dele que Marx disse: não é o produto do trabalho, mas aparece como o seu pressuposto natural ou divino. Ele não se contenta, com efeito, em se opor às forças produtivas em si mesmas. Rebate-se sobre toda a produção, constitui uma superfície onde se distribuem as forças e os agentes de produção, de modo que se apropria do sobreproduto e se atribui a si próprio o conjunto e as partes do processo, que parecem então emanar dele como de uma quase-causa. Forças e agentes tornam-se o seu poder, sob uma forma miraculosa, parecem *miraculados* por ele. Em suma, o *socius* como corpo pleno forma uma superfície onde toda a produção se regista e parece emanar da superfície de registo. A sociedade constrói o seu próprio delírio ao registar o processo de produção mas não é um delírio da consciência, ou antes, a falsa consciência é a consciência verdadeira de um falso movimento, percepção verdadeira de um movimento objectivo aparente, percepção verdadeira do movimento que se produz na superfície de registo. O capital é, de facto, o corpo sem órgãos do capitalista, ou antes, do ser capitalista. Enquanto tal, o capital é não só a substância fluida e petrificada do dinheiro, mas vai também dar à esterilidade do dinheiro a forma com que este produz dinheiro. Produz a mais-valia, como o corpo sem órgãos se reproduz a si próprio, germina e estende-se até aos confins do universo. Encarrega a máquina de fabricar uma mais-valia relativa, ao mesmo tempo que se encarna nela como capital fixo. E é no capital que se engatam as máquinas e os agentes, de modo que até o

seu funcionamento é miraculado por ele. Tudo parece (objectivamente) produzido pelo capital enquanto quase-causa. Como diz Marx, *no princípio* os capitalistas têm necessariamente consciência da oposição do trabalho e do capital, e do uso do capital como meio de extorquir sobre-trabalho. Mas depressa se instaura um mundo perverso enfeitado, enquanto que o capital tem o papel de superfície de registo que se rebate sobre toda a produção (fornecer mais-valia, ou realizá-la, é isso o direito de registo). «À medida que a mais-valia relativa se desenvolve no sistema especificamente capitalista e que a produtividade social do trabalho cresce, as forças produtivas e as conexões sociais do trabalho parecem separar-se do processo produtivo e passar do trabalho ao capital. O capital torna-se assim num ser bastante misterioso, porque todas as forças produtivas parecem nascer no seu seio e pertencer-lhe»¹¹. E o que é aqui especificamente capitalista é o papel do dinheiro e o uso do capital como corpo pleno para formar a superfície de inscrição ou de registo. Mas um corpo pleno qualquer, corpo da terra ou do déspota, uma superfície de registo, um movimento objectivo aparente, um mundo perverso enfeitado fetichista, pertencem a todos os tipos de sociedade como constante da reprodução social.

O corpo sem órgãos rebate-se sobre a produção desejante, atrai-a, apropria-se dela. As máquinas-órgãos agarram-se a ele como a um colete de esgrima ou como as medalhas ao «maillot» do lutador que, ao andar, as faz balançar. Uma máquina de atracção sucede, pode assim suceder, à máquina repulsiva: uma máquina miraculante depois da máquina paranóica. Mas que quer dizer o «depois»? As duas coexistem, e o humor negro encarrega-se não de resolver as contradições, mas de fazer que elas não existam, com que nunca tenham existido. O corpo sem órgãos, o improdutivo, o inconsumível, serve de superfície para o registo de qualquer processo de produção do desejo, de modo que as máquinas desejantes parecem emanar dele no movimento objectivo aparente em que se relacionam com ele. Os órgãos são regenerados, miraculados no corpo do presidente Schreber que atrai os raios de Deus. Não há dúvida que a antiga máquina paranóica subsiste nas vozes trocistas que procuram «desmiracular» os órgãos, e especialmente o ânus do presidente. Mas o essencial é o estabelecimento de uma superfície encan-

¹¹ Marx, *Le Capital*, 7, cap. 25 (Pléiade II, p. 1435). Cfr. Althusser, *Lire le Capital*, os comentários de Balibar, tomo II, pp. 213 segs., e de Macherey, tomo I, pp. 201 segs. (Maspero, 1965).

tada de inscrição ou de registo que se atribui a si própria todas as forças produtivas e os órgãos de produção, e que se conduz como quase causa comunicando-lhes o movimento aparente (o fetiche). Isto é tão verdadeiro como o facto do esquizofrénico fazer economia política, e como o facto de a sexualidade ser uma questão de economia.

Simplesmente, a produção não se regista da mesma maneira que se produz. Ou melhor, não se reproduz no movimento objectivo aparente da mesma maneira que se produzia no processo de constituição. É que passámos imperceptivelmente para o domínio da produção de registo, cuja lei não é a mesma que a da produção de produção. A lei desta era a síntese conectiva ou ligação. Mas dir-se-ia que quando as conexões produtivas passam das máquinas ao corpo sem órgãos (como do trabalho ao capital), elas são submetidas a uma nova lei que exprime uma *distribuição* em relação ao elemento não produtivo enquanto «pressuposto natural ou divino» (as disjunções do capital). As máquinas engatam-se sobre o corpo sem órgãos, como outros tantos pontos de disjunção entre os quais se tece toda uma rede de novas sínteses que esquadriam a superfície. O «quer... quer» esquizofrénico transforma-se no «e depois»; quaisquer que sejam os dois órgãos encarados, a maneira como estão engatados ao corpo sem órgãos deve ser tal que todas as sínteses disjuntivas entre os dois conduzam ao mesmo sobre a superfície deslizante. Enquanto o «ou então» pretende marcar escolhas decisivas entre termos não permutáveis (alternativa), o «quer» designa um sistema de permutações possíveis entre as diferenças que conduzem sempre ao mesmo, deslocando-se, deslizando. O mesmo se passa com a boca que fala e com os pés que andam: «Às vezes acontecia-lhe parar sem dizer nada. Quer não tivesse nada a dizer, quer tivesse alguma coisa a dizer e tivesse renunciado fazê-lo. Há outros casos principais que se apresentam ao espírito. Comunicação contínua imediata com recomeço imediato. A mesma coisa com recomeço retardado. Comunicação contínua retardada com recomeço imediato. A mesma coisa com recomeço retardado. Comunicação descontínua imediata com recomeço imediato. A mesma coisa com recomeço retardado. Comunicação descontínua retardada com recomeço imediato. A mesma coisa com recomeço retardado»¹². É assim que o esquizofrénico, possuidor do capital mais pobre e mais comovente, como as propriedades de

¹² Beckett, «Asscz» in *Tetes-mortes*, Ed de Minuit, 1967, pp. 40-41.

Malone, escreve sobre o seu corpo as litánias das disjunções e constrói para si um mundo de jogadas em que a mais pequena permuta tem que responder à nova situação, ou ao indiscreto interpelante. A síntese disjuntiva de registo oculta, portanto, as sínteses conectivas de produção. O processo como processo de produção prolonga-se num método como método de inscrição. Ou antes, se chamarmos *libido* ao «trabalho» conectivo da produção desejante, devemos dizer que uma parte dessa energia se transforma em energia de inscrição disjuntiva (*Numen*). Transformação energética. Mas porque chamar divina, ou Numen, à nova forma de energia apesar de todos os equívocos levantados por um problema do inconsciente que só na aparência é religioso? O corpo sem órgãos não é Deus, antes pelo contrário. Mas a energia que o percorre é divina, quando ele atrai a si toda a produção e lhe serve de superfície encantada miraculante, inscrevendo-a em todas as suas disjunções. Onde as estranhas relações de Schreber com Deus. À pergunta: acredita em Deus? deve-se responder de um modo estritamente kantiano ou schreberiano: com certeza, mas só como senhor do silogismo disjuntivo, como princípio *a priori* deste silogismo (Deus define a *Omnitudo realitatis*, da qual todas as realidades derivadas saem por divisão).

Divino é, pois, apenas o carácter de uma energia de disjunção. O divino de Schreber é inseparável das disjunções nas quais ele se divide a si mesmo: impérios anteriores, impérios posteriores; impérios posteriores de um Deus superior e de um Deus inferior. Freud acentua fortemente a importância destas sínteses disjuntivas no delírio de Schreber em particular, assim como no delírio em geral. «Tal divisão é característica das psicoses paranóicas. Estas dividem, enquanto que a histeria condensa. Ou antes, estas psicoses resolvem de novo, nos seus elementos, as condensações e as identificações realizadas na imaginação inconsciente»¹³. Mas porque é que Freud acrescenta que, reflectindo um pouco, a neurose histérica é primeira, e que as disjunções só são obtidas por projecção de um condensado primordial? Trata-se sem dúvida dum modo de conservar os direitos de Édipo no Deus do delírio e no registo esquizo-paranóico. É por isso que devemos formular a questão mais geral a este respeito: será que o registo do desejo passa pelos termos edipianos? As disjunções são a forma da genealogia desejante; mas será esta genealogia edipiana, inscrever-se-á na triangulação de Édipo? Não será o Édipo

¹³ Freud, *Cinq psychanalyses*, tradução francesa P.U.F., p. 297

uma exigência ou uma consequência da reprodução social, enquanto esta pretende domesticar uma matéria e uma forma genealógicas, que lhe escapa completamente? Porque é bem certo que o esquizofrénico é interpelado, que nunca deixa de o ser. Precisamente porque a sua relação com a natureza não é um pólo específico, é que é interpelado nos termos do código social vigente: qual é o teu nome, quem são o teu pai e a tua mãe? Durante os seus exercícios de produção desejante, Molloy é interpelado por um polícia: «Você chama-se Molloy, disse o comissário. Chamo, disse eu, lembrei-me agora mesmo. E a sua mãe? disse o comissário. Eu não percebia. Ela também se chama Molloy? disse o comissário. Ela também se chama Molloy? disse eu. Chama, disse o comissário. Reflecti. Você chama-se Molloy, disse o comissário. Chamo, disse eu. E a sua mãe, disse o comissário, também se chama Molloy? Reflecti.» Não se pode dizer que a psicanálise seja muito inovadora: ela continua a pôr as suas questões e a desenvolver as suas interpretações a partir do triângulo edipiano, no momento em que sente, no entanto, que os chamados fenómenos de psicose ultrapassam esse quadro de referência. O psicanalista diz que *temos* de descobrir o pai no Deus superior de Schreber e talvez até o irmão mais velho no Deus inferior. O esquizofrénico impacienta-se às vezes e pede para o deixarem em paz. Outras vezes entra no jogo, complica-o mesmo, pronto a reintroduzir as suas próprias referências no modelo que lhe propõem e que ele faz estoirar por dentro (sim, é a minha mãe, mas a minha mãe é precisamente a Virgem). Imaginemos o presidente Schreber a responder a Freud: mas claro, com certeza, os pássaros falantes são raparigas, e o Deus superior é o meu pai, e o Deus inferior o meu irmão. Mas, sorratamente, re-engravidas as raparigas com todos os pássaros falantes, o pai com o Deus superior e o irmão com o Deus inferior, tudo formas divinas que se complicam, ou melhor, se «dessimplificam», à medida que rompem com os termos e funções demasiado simples do triângulo edipiano.

Não acredito nem no pai
nem na mãe

Não tenho nada
com o papá-mamã.

A produção desejante forma um sistema linear-binário. O corpo pleno introduz-se na série como terceiro termo, mas sem lhe alterar o carácter: 2, 1 2, 1... A

série é totalmente rebelde a uma transcrição que a moldasse numa figura especificamente ternária como a do Édipo. O corpo pleno sem órgãos é produzido como Anti-produção, e só intervém como tal para recusar qualquer tentativa de triangulação que implique uma produção familiar. Como é que se pode pretender que ele seja produzido pelos pais se ele próprio testemunha da sua auto-produção e do seu auto-engendramento? E é precisamente sobre ele que o Numen se distribui, e se estabelecem as disjunções independentemente de qualquer projecção. *Sim, fui o meu pai e fui o meu filho.* «Eu, Antonin Artaud, sou o meu filho, o meu pai, a minha mãe, e eu.» O esquizo dispõe de modos muito próprios de referência, pois dispõe de um código de registo particular que não coincide com o código social ou que só coincide com ele para o parodiar. O código delirante ou desejante apresenta uma fluidez extraordinária. Dir-se-ia que o esquizofrénico passa de um código a outro, que *baralha todos os códigos*, num deslizar veloz, conforme as questões que lhe são postas, não dando nunca duas vezes seguidas a mesma explicação, não invocando nunca a mesma genealogia, não registando nunca do mesmo modo o mesmo acontecimento, e aceitando até, quando lho impõem e não está irritado, o banal código edípiano, pronto a re-entulhá-lo com todas as disjunções de cuja exclusão se encarrega esse código. Os desenhos de Adolf Wölfl são relógios, turbinas, dínamos, máquinas-celestes, máquinas-casas, etc. E a sua produção faz-se conectivamente, dos bordos para o centro, por camadas ou sectores sucessivos. Mas as «explicações» que ele lhes junta e que modifica quando lhe apetece, recorrem a séries genealógicas que constituem o registo do desenho. Mais, o registo rebate-se sobre o próprio desenho, por meio de linhas de «catástrofe» ou de «queda» que são outras tantas disjunções rodeadas de espirais¹⁴. O esquizo consegue segurar-se nos seus pés sempre vacilantes, pela simples razão de que é a mesma coisa de todos os lados, em todas as disjunções. E que, por mais que as máquinas-órgãos se agarrem sobre o corpo sem órgãos, este não passa a ter órgãos, nem volta a ser um organismo no sentido usual da palavra. Conserva o seu carácter fluido e deslizante. É assim que os agentes de produção se colocam sobre o corpo de Schreber, se suspendem nele, tal como os raios do céu que ele atrai e que contêm milhares de pequenos espermatozóides. Raios, aves, vozes, nervos, estabelecem relações permutáveis de genealogia complexa com Deus, com

¹⁴ Morgenthaler, W. «Adolf Wölfl», tradução francesa *L'Art brut*, n.º 2.

as formas divididas de Deus. Mas é no corpo sem órgãos que tudo se passa e se regista: as cópulas dos agentes, as divisões de Deus, as genealogias esquadriantes e as suas permutações. Está tudo sobre esse corpo incriado, como os piolhos na juba do leão.

De acordo com o sentido da palavra «processo», o registo rebate-se sobre a produção, mas a produção de registo é produzida pela produção de produção. E, do mesmo modo, o consumo segue-se ao registo, mas a produção de consumo é produzida pela e na produção de registo. É que na superfície de inscrição há algo da ordem de um *sujeito* que se deixa referenciar. É um sujeito estranho, sem identidade fixa, errando sobre o corpo sem órgãos, sempre ao lado das máquinas desejantes, definido pela parte que toma do produto, recolhendo em toda a parte o prémio de um devir ou de uma metamorfose, nascendo dos estados que ele próprio consome e renascendo em cada estado. «Afiml sou eu, afiml pertenço-me...» Até sofrer, como diz Marx, é fruir de si mesmo. Toda a produção desejante é imediatamente consumo e destruição, logo «volúpia». Mas ainda não o é para um sujeito, que só se pode referenciar através das disjunções de uma superfície de registo, nos restos de cada divisão. O presidente Schreber, sempre ele, tem disso uma nítida consciência: há uma taxa constante de gozo cósmico, de modo que Deus tem de encontrar em Schreber um pouco de volúpia, mesmo que o preço disso seja a transformação de Schreber em mulher. Mas o presidente só conhece uma parte residual desta volúpia, como se fosse o salário das suas dores, ou o prémio da sua transformação em mulher. «É meu dever oferecer a Deus este gozo; e se, ao fazê-lo, me couber um pouco de prazer sensual, sinto-me justificado em aceitá-lo como uma ligeira compensação pelo excesso de sofrimentos e de privações de tantos anos.» Tal como uma parte da líbido como energia de produção se transformou em energia de registo (Numen), há uma parte desta que se transforma em energia de consumo (*Voluptas*). É esta energia residual que anima a terceira síntese do inconsciente, a síntese conjuntiva do «afiml...», ou produção de consumo.

Devemos considerar o modo como esta síntese se forma, ou como o sujeito é produzido. Partiremos da oposição entre as máquinas desejantes e o corpo sem órgãos. A sua repulsão, tal como aparecia na máquina paranóica do recalçamento

originário, dava lugar a uma atracção na máquina miraculante. Mas entre a atracção e a repulsão a oposição persiste. Parece que a reconciliação efectiva só se pode dar ao nível de uma nova máquina, que funcione como «retorno do recalçado». Tudo indica que uma tal reconciliação existe, ou pode existir. Sem mais precisões, dizem-nos de Robert Gie, o excelente desenhador de máquinas paranóicas eléctricas: «Parece-nos que, não se podendo libertar destas correntes que o atormentavam, ele acabou por as aceitar, entusiasmando-se a figurá-las na sua vitória total, no seu triunfo»¹⁵. Mais precisamente, Freud sublinha a importância da viragem na doença de Schreber, quando este se reconcilia com a sua transformação em mulher e envereda por um processo de auto-cura que o conduz à identidade Natureza = Produção (produção de uma humanidade nova). Schreber está efectivamente fixado numa atitude e num aparelho de travesti no momento em que se encontra praticamente curado e recupera todas as suas faculdades: «Encontro-me por vezes frente a um espelho ou noutra sítio, com o tronco seminu, enfeitado como uma mulher, com fitas, com colares falsos, etc; mas isto só acontece quando estou só...» Chamemos «máquina celibatária» a esta máquina que sucede à máquina paranóica e à máquina miraculante, estabelecendo uma nova aliança entre as máquinas desejanter e o corpo sem órgãos, da qual nascerá uma nova humanidade ou um organismo glorioso. O que é o mesmo que dizer que o sujeito é produzido como um resto, ao lado das máquinas desejanter, ou que ele próprio se confunde com esta terceira máquina produtora e com a reconciliação residual que ela opera: síntese conjuntiva de consumo, sob a forma maravilhosa de um «Afinal era isto!».

Michel Carrouges isolou, sob o nome de «máquinas celibatárias», um certo número de máquinas fantásticas que descobriu na literatura. Os exemplos que invoca são muito diversos e não cabem, à primeira vista, numa mesma categoria: a *Mariée mise à nu...* de Duchamp, a máquina de *la Colonie pénitentiaire* de Kafka, as máquinas de Raymond Roussel, as do *Supermacho* de Jarry, certas máquinas de Edgar Poe, a *Eve future* de Villiers, etc.¹⁶. Mas os traços que as unificam, de importância variável conforme o exemplo considerado, são os seguintes: em primeiro lugar, a máquina celibatária é testemunha de uma antiga máquina paranóica,

com os seus suplícios, as suas sombras, a sua antiga Lei. Ela não é, contudo, uma máquina paranóica. As suas rodas, carretos, tesouras, agulhas, ímanes, raios, tudo isto a distingue da outra. Até quando suplicia e mata manifesta algo de novo: um poder solar. Em segundo lugar, esta transfiguração não se pode explicar pelo carácter miraculante que a máquina deve à inscrição que possui, embora possua efectivamente as mais altas inscrições (cfr. o registo que Edison pôs na *Eve future*). Há um consumo actual da nova máquina, um prazer que podemos qualificar de auto-erótico, ou antes, de automático, onde se celebra uma nova aliança, um novo nascimento, num êxtase deslumbrante, como se o erotismo maquinal libertasse outros poderes ilimitados.

Agora, a questão passa a ser: o que é que produz a máquina celibatária, o que é que, através dela, se produz? A resposta parece ser: quantidades intensivas. Há uma experiência esquizofrénica das quantidades intensivas no estado puro, a um ponto quase insuportável — uma miséria e uma glória celibatárias experimentadas no seu mais alto grau, como um clamor suspenso entre a vida e a morte, um intenso sentimento de passagem, estados de intensidade pura e crua despojados da sua figura e da sua forma. Fala-se muito de alucinações e de delírio; mas o dado alucinatório (vejo, oiço) e o dado delirante (penso...) pressupõem um *Sinto* mais profundo, que dá às alucinações o seu objecto e ao delírio do pensamento o seu conteúdo. Um «sinto que me torno mulher», «que me torno deus», etc., que não é delirante nem alucinatório, mas que vai projectar a alucinação ou interiorizar o delírio. Delírio e alucinação são segundos em relação à emoção primária que inicialmente só experimenta intensidades, transformações, passagens¹⁷. Donde vêm estas intensidades puras? Vêm das duas forças precedentes, repulsão e atracção, e da sua oposição. Não que estas intensidades estejam em oposição umas às outras, e que se equilibrem em torno de um ponto neutro. Pelo contrário, são todas positivas a partir da intensidade = 0 que designa o corpo pleno sem órgãos. E formam altos e baixos, relativos à sua relação complexa e à proporção de atracção e de repulsão que entra na sua causa. Em suma, a oposição das forças de atracção e de repulsão produz uma série aberta de elementos intensivos, todos positivos,

¹⁵ *L'Art brut*, n.º 3, p. 63.

¹⁶ Michel Carrouges, *Les Machines célibataires*, Arcanes, 1954.

¹⁷ W. R. Bion foi o primeiro a ter insistido na importância do *Sinto*; porém inscreve-o unicamente na ordem do fantasma e torna-o um paralelo afectivo do *Penso*. Cfr. *Elements of Psycho-analysis*, Heinemann, 1963, pp. 94 segs.

que nunca exprimem o equilíbrio final de um sistema, mas um número ilimitado de estados estacionários meta-estáveis por que passa um sujeito. A teoria kantiana segundo a qual as quantidades intensivas preenchem a *matéria sem vazío* em graus diversos é profundamente esquizóide. Segundo a doutrina do presidente Schreber, a *atração* e a *repulsão* produzem intensos *estados de nervos* que preenchem o corpo sem órgãos em graus diversos, e pelos quais o sujeito-Schreber passa ao tornar-se mulher e ainda muitas outras coisas, um círculo de eterno retorno. Os seios no tronco nu do presidente não são nem delirantes nem alucinatórios, mas designam, em primeiro lugar, uma faixa de intensidade, uma zona de intensidade no seu corpo sem órgãos. O corpo sem órgãos é um ovo: atravessado por eixos e limiares, latitudes, longitudes e geodésicas, atravessado por *gradients* que marcam as transformações, as passagens e os destinos do que nele se desenvolve. Aqui nada é representativo, tudo é vida e vivido: a emoção vivida dos seios não se assemelha aos seios, não os representa, tal como uma zona predestinada do ovo se não assemelha ao órgão a que dará origem; apenas faixas de intensidade, potenciais, limiares e gradientes. Experiência dilacerante, demasiado comovente, que torna o esquizo no ser mais próximo da matéria, de um centro intenso e vivo da matéria: «emoção situada fora do ponto particular em que o espírito a procura... emoção que dá ao espírito o som perturbante da matéria, para onde toda a alma escorre e arde»¹⁸.

Como foi possível dar ao esquizo a figura desse farrapo autístico, separado do real e da vida? Pior ainda: como é que a psiquiatria o conseguiu transformar nesse farrapo, o reduziu a esse estado de um corpo sem órgãos morto? — a ele, que se instalava nesse ponto insuportável em que o espírito toca a matéria, e vive, consome cada uma das suas intensidades? E não deveríamos pôr esta questão em relação com esta outra, aparentemente muito diferente: — como é que a psicanálise consegue reduzir o neurótico a uma pobre criatura que consome eternamente o papá-mamã, e nada mais? Como é que se pôde reduzir a síntese conjuntiva do «Afinal era isto!», do «Afinal sou eu!», à eterna e triste descoberta do Édipo, «Afinal é o meu pai, afinal é a minha mãe...» Não podemos ainda responder a estas questões. Para já, vemos apenas como o consumo de intensidades puras é estra-

nho às figuras familiares, como o tecido conjuntivo do «Afinal!» é estranho ao tecido edipiano. Mas como resumir todo este movimento vital? Seguindo um primeiro caminho (via curta) podemos dizer que sobre o corpo sem órgãos os pontos de disjunção formam círculos de convergência em torno das máquinas desejan-tes; então o sujeito, produzido como resíduo ao lado da máquina, apêndice ou peça adjacente à máquina, passa por todos os estados do círculo e de um círculo ao outro. O próprio sujeito não está no centro, ocupado pela máquina, mas nos contornos, sem identidade fixa, sempre descentrado, *concluído* dos estados por que passa. Tal como os arcos que o Inominável traça, «uns bruscos e breves, quase valsados, outros com uma amplitude de parábola», tendo por estados Murphy, Watt, Mercier, etc., sem que a família seja precisa para nada. Ou então um outro caminho, mais complexo, mas que vem a dar ao mesmo: através da máquina paranóica e da máquina miraculante, as proporções de repulsão e de atração sobre o corpo sem órgãos produzem na máquina celibatária uma série de estados a partir de 0; e o sujeito nasce de cada estado da série, renasce sempre do estado seguinte que o determina num momento, consumindo todos esses estados que o fazem nascer e renascer (o estado vivido é o primeiro em relação ao sujeito que o vive).

Foi o que Klossowski admiravelmente demonstrou no seu comentário de Nietzsche: a presença da *Stimmung* como emoção material, constitutiva do mais alto pensamento e da mais aguda percepção¹⁹. «As forças centrífugas não fogem para sempre do centro, mas aproximam-se de novo dele para se tornarem a afastar: tais são as veementes oscilações que perturbam um indivíduo enquanto ele procura apenas o seu próprio centro e não vê o círculo de que faz parte; porque se as oscilações o perturbam, é porque cada uma responde a um indivíduo outro que não ele, do ponto de vista do centro que é impossível encontrar. É por isso que a identidade é essencialmente fortuita, e que há uma série de individualidades que devem ser percorridas por cada uma, para que a casualidade desta ou daquela as torne todas necessárias.» As forças de atração e repulsão, de pujança e de decadência, produzem uma série de estados intensivos a partir da intensidade = 0 que designa o corpo sem órgãos («mas o que é singular é ainda aqui ser preciso um

¹⁸ Artaud, *Le Pèse-nerfs* Gallimard, *Oeuvres complètes*, I, p. 112.

¹⁹ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, 1969.

novo afluxo para significar apenas esta ausência»). Não existe o eu-Nietzsche, professor de filologia, que perde subitamente a razão, e que se identifica com estranhas personagens; existe, sim, o sujeito-nietzscheniano que passa por uma série de estados e que identifica os nomes da história com esses estados: eu *sou todos os homens da história...* O sujeito, cujo eu desertou do centro, estende-se por todo o contorno do círculo. No centro está a máquina do desejo, a máquina celibatária do eterno retorno. O sujeito-nietzscheniano, sujeito residual da máquina, obtém um prémio eufórico (*Voluptas*) por tudo o que faz girar e que o leitor supunha ser somente a obra em fragmentos de Nietzsche: «Nietzsche pensa agora realizar, não um sistema, mas a aplicação de um programa... com a forma dos resíduos do discurso nietzscheniano, transformados, por assim dizer, no reportório do seu histrionismo.» Não a identificação com pessoas, mas a identificação dos nomes da história com zonas de intensidade sobre o corpo sem órgãos; e o sujeito grita sempre «Afinal sou eu!». Nunca ninguém fez tanta história como o esquizo, nem da maneira como ele a faz. Ele consome de uma vez só a história universal. Começamos por defini-lo como *Homo natura*, e ei-lo, agora, *Homo historia*. De um ao outro há o longo caminho que vai de Hölderlin a Nietzsche, e que se vai precipitando («A euforia de Nietzsche não podia durar tanto tempo como a alienação contemplativa de Hölderlin... A visão do mundo de Nietzsche não inaugura uma sucessão mais ou menos regular de paisagens ou naturezas mortas, durando cerca de quarenta anos; é a paródia rememorante de um acontecimento: um só actor para a realizar num soleníssimo dia — porque tudo se decide e torna a desaparecer num só dia — embora ele tenha durado de 31 de Dezembro a 6 de Janeiro — para lá do calendário vulgar»).

A célebre tese do psiquiatra Clerambault parece-nos bem fundamentada: o delírio, com o seu carácter global sistemático, é segundo em relação a fenómenos de automatismo parcelares e locais. Com efeito, o delírio qualifica o registo que recolhe o processo de produção das máquinas desejanças; e, embora possua sínteses e afecções próprias, como acontece na paranóia e até nas formas paranóicas da esquizofrenia, não constitui uma esfera autónoma, mas é segundo em relação ao funcionamento e às falhas das máquinas desejanças. Todavia, Clerambault servia-se do termo «automatismo (mental)» para designar apenas os fenómenos auto-

máticos de eco, de sonorização, de explosão, de «non-sens», em que via o efeito mecânico de infecções e intoxicações. Por outro lado, explicava uma grande parte do delírio como um efeito do automatismo; a outra parte, a «pessoal», era de natureza reaccional e remetia para o «carácter», cujas manifestações podiam, aliás, anteceder o automatismo (por exemplo, o carácter paranóico)²⁰. Assim, Clerambault, via no automatismo apenas um mecanismo neurológico no sentido mais geral da palavra e não um processo de produção económica que implicasse as máquinas desejanças, e, quanto à história, limitava-se a invocar o carácter inato ou adquirido. Clerambault é o Feuerbach da psiquiatria, no sentido em que Marx diz: «Quando Feuerbach é materialista, não considera a história, e quando considera a história, não é materialista.» Uma psiquiatria verdadeiramente materialista define-se por uma dupla operação: introduzir o desejo no mecanismo e introduzir a produção no desejo.

Não existe uma grande diferença entre o falso materialismo e as formas típicas do idealismo. A teoria da esquizofrenia está marcada por três conceitos que constituem a sua fórmula trinitária: a dissociação (Kraepelin), o autismo (Bleuler), o espaço-tempo ou o estar no mundo (Binswanger). O primeiro é um conceito explicativo que pretende indicar a perturbação específica ou o défice primário. O segundo é um conceito compreensivo que indica a especificidade do efeito: o próprio delírio ou o corte, «o afastamento da realidade acompanhado por uma predominância relativa ou absoluta da vida interior». O terceiro é o conceito expressivo, que descobre ou redescobre o homem delirante no seu mundo específico. Os três conceitos têm em comum o facto de referirem o problema da esquizofrenia ao eu, por intermédio da «imagem do corpo» (última metamorfose da alma, em que se confundem as exigências do espiritualismo e do positivismo). No entanto, o eu é o papá-mamã — e há muito que o esquizo deixou de acreditar nele. Está para além, atrás, por cima algures, mas não nesses problemas. Mas onde quer que esteja há problemas, sofrimentos insuperáveis, misérias insuportáveis — porquê, então, querer reconduzi-lo ao que já abandonara, metê-lo nesses problemas que não são os dele, ridicularizar a sua verdade que se pensou homenagear suficientemente com uma chapelada ideal? Parece que o esquizofrénico deixou de poder dizer eu e que é preciso devolver-lhe essa função sagrada da enunciação.

²⁰ G. de Clerambault, *Oeuvre psychiatrique*, P.U.E.

É o que ele resume, ao dizer: estão outra vez a aldrabar-me. «Nunca mais direi eu, nunca mais, é uma estupidez. De cada vez que o ouvir, hei-de pôr no seu lugar a terceira pessoa, e é se pensar nisso. Se isso os diverte. O que não irá alterar nada.» E se tornar a dizer eu, isso também não altera nada. Está tão longe destes problemas, tão para lá deles! Nem Freud se libertou do estreito ponto de vista do eu — e o que o impediu foi a sua forma trinitária, edipiana, neurótica: papá-mamã-eu. Seria de perguntar se não teria sido o imperialismo analítico do complexo de Édipo que levou Freud a descobrir, e firmar com a sua autoridade, o lamentável conceito de autismo aplicado à esquizofrenia. Porque afinal, e não é preciso esconder isto, Freud não gosta dos esquizofrénicos, nem da sua resistência à edipianização, e preferia tratá-los como animais: diz que tomam as palavras por coisas, que são apáticos, narcísicos, separados do real, incapazes de transfert, que parecem filósofos — «semelhança indesejável». Tem-se pensado muito na maneira de conceber analiticamente a relação entre as pulsões e os sintomas, o símbolo e o simbolizado. Será uma relação *causal*, de *compreensão*, ou de *expressão*? A questão tem sido formulada em termos demasiado teóricos. Porque, de facto, desde que nos enfiam no Édipo, desde que nos comparam com Édipo, fica tudo resolvido, suprimindo-se assim a única relação autêntica que era a de produção. A grande descoberta da psicanálise foi a da produção desejante, a das produções do inconsciente. Mas, com o Édipo, essa descoberta foi rapidamente ocultada por um novo idealismo: substituiu-se o inconsciente como fábrica por um teatro antigo; substituíram-se as unidades de produção inconsciente pela representação; substituiu-se um inconsciente produtivo por um inconsciente expressivo (o mito, a tragédia, o sonho...).

Sempre que explicarmos o problema da esquizofrenia a partir do eu, mais não podemos do que «apreciar» uma essência ou uma especificidade supostamente atribuídas ao esquizo, seja com amor ou piedade, seja para a cuspir com nojo. Umhas vezes como eu dissociado, outras como eu separado, outras, e é o modo mais refinado, como eu que não deixara de ser, que estava especificamente presente, mas no seu mundo, e que se deixa apanhar por um psiquiatra astuto, um sobre-observador compreensivo, em suma, por um fenomenólogo. E ainda aqui recordemos a advertência de Marx: não é pelo gosto do trigo que se adivinha quem o cultivou, nem é pelo produto que se adivinha o seu regime e relações de produção. O produto aparece tanto mais específico quanto o referirmos a *formas*

ideais de causação, de compreensão, ou de expressão, mas não ao *processo de produção real de que depende*. O esquizofrénico aparece tanto mais específico e personificado quanto se parar o processo ou se se fizer dele um fim, ou ainda se o fizermos funcionar no vazio indefinidamente, de modo a provocar essa «horrível extremidade onde o corpo e a alma acabam por perecer» (o Autista). O famoso estado terminal de Kraepelin... Desde que, pelo contrário, se determine o processo material de produção a especificidade do produto tende a desaparecer enquanto surge a possibilidade de uma outra «realização». Antes de ser a afecção do esquizofrénico artificializado, personificado no autismo, a esquizofrenia é o processo de produção do desejo e das máquinas desejantes. A questão mais importante passa a ser: como é que se passa de uma coisa à outra? e essa passagem será inevitável? Neste ponto, como em muitos outros, Jaspers deu indicações preciosas porque o seu «idealismo» era singularmente atípico. Opondo o conceito de processo ao de reacção ou de desenvolvimento da personalidade, pensa o processo como ruptura, intrusão, fora de uma relação fictícia como o eu, substituindo-o por uma relação com o «demoníaco» na natureza. Apenas lhe faltava conceber o processo como realidade material económica, como processo de produção dentro da identidade Natureza = Indústria, Natureza = História.

De certo modo, a lógica do desejo engana-se no seu objecto logo no seu primeiro passo: o primeiro passo da divisão platónica que nos faz escolher entre *produção e aquisição*. Se pusermos o desejo do lado da aquisição, teremos uma concepção idealista do desejo (dialéctica, niilista) que o determina primeiro como falta (manque), falta de objecto, falta do objecto real. É verdade que o outro lado, o lado «produção», não é ignorado. Deve-se a Kant uma revolução crítica na teoria do desejo ao defini-lo como «a faculdade de ser pelas suas representações causa da realidade dos objectos destas representações». E não é por acaso que Kant, para ilustrar esta definição, recorre às crenças supersticiosas, a alucinações e fantasmas: sabemos bem que o objecto real só pode ser produzido por uma causalidade e mecanismos externos; mas este saber não nos impede de acreditar no poder interior que o desejo tem de engendrar o seu objecto, ainda que sob uma forma irreal, alucinatória ou fantasmática, e de representar esta causalidade no próprio desejo²¹. A realidade do objecto enquanto produzido pelo desejo é, pois,

²¹ Kant, *Critique du jugement*, Introdução, § 3.

a *realidade psíquica*. Logo, podemos dizer que a revolução crítica não altera nada de essencial: este modo de conceber a produtividade não põe em questão a concepção clássica do desejo como falta, mas apoia-se, baseia-se nela, e limita-se a aprofundá-la. Com efeito, se o desejo é a falta do objecto real, a sua própria realidade está numa «essência da falta» que produz o objecto fantasmático. O desejo concebido como produção, mas produção de fantasmas, foi perfeitamente exposto pela psicanálise. Ao mais baixo nível de interpretação isto significa que o objecto real que falta ao desejo remete para uma produção natural ou social extrínseca, enquanto que o desejo produz intrinsecamente um imaginário que duplica a realidade como se houvesse um «objecto sonhado por detrás de cada objecto real» ou uma produção mental por detrás das produções reais. É evidente que ninguém pretende que a psicanálise se dedique ao estudo dos «gadgets» e dos mercados, na sua forma mais miserável, a de uma psicanálise do objecto (psicanálise do pacote de massa, do automóvel, ou do «fulano»). Mas mesmo quando o fantasma é interpretado em toda a sua extensão, já não como um objecto, mas como uma máquina específica que faz intervir o desejo, essa máquina é apenas teatral, e deixa subsistir a complementaridade do que ela própria separa: é então a necessidade que é definida pela falta relativa e determinada do seu próprio objecto, enquanto que o desejo aparece como aquilo que produz o fantasma e se produz a si mesmo separando-se do objecto, mas também redobrando a falta, levando-a ao absoluto, transformando-a numa «incurável insuficiência de ser», «uma falta-de-ser que é a vida». Por isso se apresenta o desejo *apoiado* nas necessidades, continuando a produtividade do desejo a fazer-se a partir das necessidades e da sua relação de falta com o objecto (teoria do apoio). Em suma, quando se reduz a produção desejante a uma produção de fantasmas, temos que nos limitar a tirar todas as consequências do princípio idealista que define o desejo como uma falta, e não como produção, produção «industrial». Clément Rosset diz e muito bem: sempre que se insiste numa falta que faltaria ao desejo para definir o seu objecto, «o mundo vê-se dobrado noutro mundo qualquer, segundo este itinerário: o objecto falta ao desejo; logo, o mundo não contém todos os objectos, falta-lhe pelo menos um, o do desejo; logo, existe um algures que contém a chave do desejo (que falta ao mundo)»²².

²² Clément Rosset, *Logique du pire*, P.U.F., 1970, p. 37.

Se o desejo produz, produz real. Se o desejo é produtor, só o pode ser a realidade e da realidade. O desejo é esse conjunto de *sínteses passivas* que maquinam os objectos parciais, os fluxos e os corpos, e que funcionam como unidades de produção. O real resulta disso, é o resultado das sínteses passivas do desejo como autoprodução do inconsciente. Ao desejo não falta nada, não lhe falta o seu objecto. É antes o sujeito que falta ao desejo, ou o desejo que não tem sujeito fixo; é sempre a repressão que cria o sujeito fixo. O desejo e o seu objecto são uma só e mesma coisa: a máquina, enquanto máquina de máquina. O desejo é máquina, o objecto do desejo é também máquina conectada, de modo que o produto é extraído do produzir, e qualquer coisa no produto se afasta do produzir, que vai dar ao sujeito nómada e vagabundo um resto. O ser objectivo do desejo é o Real em si mesmo²³. Não existe nenhuma forma de existência particular a que possamos chamar realidade psíquica. Como diz Marx, não há falta, o que há é paixão como «ser objecto natural e sensível». Não é o desejo que se apoia nas necessidades mas, pelo contrário, são as necessidades que derivam do desejo: são contraprodutos no real que o desejo produz. A falta é um contra-efeito do desejo, deposta, arrumada, vacualizada no real natural e social. O desejo esta sempre próximo das condições de existência objectiva, une-se a elas, segue-as, não lhes sobrevive, desloca-se com elas, e é por isso que é, com tanta facilidade, desejo de morrer, enquanto que a necessidade é a medida do afastamento de um sujeito que perdeu o desejo ao perder a síntese passiva dessas condições. A necessidade como prática do vazio tem unicamente este sentido: ir procurar, capturar, parasitar as sínteses passivas onde elas se encontram. É em vão que dizemos: não somos ervas, há muito que perdemos a síntese clorofilina, é mesmo preciso comer... O desejo torna-se então esse medo objecto da falta. Mas não são os pobres ou os espoliados que dizem isto. Esses, pelo contrário, sabem que estão próximos da erva, e que o desejo só tem «necessidade» de poucas coisas, *não das coisas que lhes deixam, mas das que a todo o momento lhes tiram* e que não constituem uma falta no íntimo do sujeito, mas a objectividade do homem, o ser objectivo do homem para quem desejar é produ-

²³ Parece-nos que a admirável teoria do desejo de Lacan se centra em dois pólos: um em relação ao «objecto *a*» como máquina desejante que define o desejo através de uma produção real, ultrapassando qualquer ideia de necessidade ou de fantasma; o outro em relação ao «Outro» como significante, que reintroduz uma certa ideia de falta. Podemos verificar no artigo de Leclair sobre «La Réalité du désir» (in *Sexualité humaine*, Aubier, 1970) a oscilação entre estes dois pólos.

zir, produzir na realidade. O real não é impossível, pelo contrário: no real tudo é possível, tudo se torna possível. Não é o desejo que exprime uma falta molar no sujeito, é a organização molar que tira ao desejo o seu ser objectivo. Os revolucionários, os artistas e os profetas limitam-se a ser objectivos, simplesmente objectivos: sabem que o desejo envolve a vida com um poder produtor, e que a reproduz intensamente, precisamente porque precisa pouco dela. E tanto pior para aqueles que acreditam que isto é fácil de dizer, ou que é uma ideia livresca. «Das poucas leituras que tinha feito, concluíra que os homens que mais se embrenhavam na vida, se ajustavam a ela, que eram a própria vida, dormiam pouco, comiam pouco, tinham poucos bens, se é que os chegavam a ter. Não tinham ilusões a respeito do dever, da procriação, dos fins limitados da perpetuação da família ou da defesa do Estado... O mundo dos fantasmas é aquele que não acabámos de conquistar. É um mundo do passado, não do futuro. Caminhar agarrado ao passado é arrastar consigo as grilhetas do forçado»²⁴. O profeta em pessoa é Spinoza vestido à revolucionário napolitano. Sabemos bem donde vem a falta — e o seu correlativo subjectivo, o fantasma. A falta é arrumada, organizada, na produção social. É contraproduzida pela instância de antiprodução que se rebate sobre as forças produtivas e se apropria delas. Nunca é primeira: a produção nunca é organizada em função de uma falta anterior mas é, sim, a falta que se aloja, se vacualiza, se propaga, segundo a organização de uma produção prévia²⁵. É arte de uma classe dominante, essa prática do vazio como economia de mercado: organizar a falta na abundância de produção, fazer vacilar todo o desejo pelo grande medo de falhar, fazer depender o objecto de uma produção real que se supõe exterior ao desejo (as exigências da racionalidade), enquanto a produção do desejo passa para o fantasma (e só para o fantasma).

Não existe de um lado uma produção social de realidade, e de outro uma produção desejante de fantasma. Entre estas duas produções apenas se estabelece-

riam ligações secundárias de introjecção e de projecção, como se as práticas sociais se desdobrassem em práticas mentais interiorizadas, ou então como se as práticas mentais se projectassem nos sistemas sociais, sem que nunca chegassem a incidir umas sobre as outras. Enquanto nos contentarmos em pôr o dinheiro, o ouro, o capital e o triângulo capitalista em paralelo com a libido, o ânus, o phallus e o triângulo familiar, dedicamo-nos a um passatempo bastante agradável mas os mecanismos do dinheiro continuam a ser indiferentes às projecções anais daqueles que o movimentam. O paralelismo Marx/Freud será sempre estéril e indiferente enquanto fizer intervir termos que se interiorizem e projectem uns nos outros sem deixarem de ser estranhos, como acontece com a famosa equação dinheiro = merda. Na verdade, a *produção social é simplesmente a produção desejante em determinadas condições*. Afirmamos que o campo social é imediatamente percorrido pelo desejo, que é o seu produto historicamente determinado e que a libido não precisa de nenhuma mediação ou sublimação, de nenhuma operação psíquica, de nenhuma transformação, para investir as forças produtivas e as relações de produção. *Existe apenas o desejo e o social, e nada mais*. Mesmo as forças mais repressivas e mortíferas da reprodução social são produzidas pelo desejo, na organização que dele deriva em determinadas condições que havemos de analisar. É por isso que o problema fundamental da filosofia política é ainda aquele que Spinoza soube formular (e que Reich redescobriu): «Porque é que os homens combatem *pela* sua servidão como se se tratasse da sua salvação?» Como é possível que se chegue a gritar: mais impostos! menos pão! Como diz Reich, o que surpreende não é que uns roubem e outros façam greve, mas que os explorados e os esfomeados não estejam permanentemente em greve; porque é que há homens que suportam há tanto tempo a exploração, a humilhação, a escravatura, e que chegam ao ponto de as *querer* não só para os outros, mas também para si próprios? Nunca Reich mostrou ser um tão grande pensador como quando se recusa a invocar o desconhecimento ou a ilusão das massas ao explicar o fascismo, e exige uma explicação pelo desejo, em termos de desejo: não, as massas não foram enganadas, elas desejaram o fascismo num certo momento, em determinadas circunstâncias, e é isto que é necessário explicar, essa perversão do desejo gregário²⁶. Todavia, Reich não chega a dar uma resposta capaz, porque restaura o que pretendia

²⁴ Henry Miller, *Sexus*, trad. franc. Buchet-Chastel, p. 277.

²⁵ Maurice Clavel nota, a propósito de Sartre, que um filósofo marxista não pode introduzir no início a noção de raridade: «Essa raridade anterior à exploração erige em realidade para sempre independente, pois que situada a um nível primordial, a lei da oferta e da procura. Não se trata pois de incluir ou deduzir essa lei no marxismo, visto que ela é imediatamente visível antes, num plano de onde derivaria o marxismo. Marx, rigoroso, recusa-se a utilizar a noção de raridade, e tem que o recusar, pois que essa categoria o arruinaria» (*Qui est aliéné?*, Flammarion, 1970, p. 330).

²⁶ Reich, *Psicologia de Massas do Fascismo*.

demolir, ao distinguir a racionalidade tal como existe, ou deveria existir no processo da produção social, do irracional do desejo, sendo apenas este que está sujeito à psicanálise. Reserva então para a psicanálise a única explicação do «negativo», do «subjectivo» e do «inibido» no campo social. Retoma necessariamente o dualismo entre o objecto real racionalmente produzido e a produção fantasmática irracional²⁷. Renuncia, pois, a descobrir a *medida comum ou a coextensão do campo social e do desejo*. É que, para fundar uma psiquiatria realmente materialista, faltava-lhe a categoria de produção desejanter, à qual o real foi submetido tanto sob formas ditas racionais como irracionais.

A existência de uma repressão social que atinge a produção desejanter não afecta absolutamente nada o nosso princípio: o desejo produz real, ou a produção desejanter mais não é do que a produção social. Não se trata de reservar ao desejo uma forma de existência particular, uma realidade mental ou psíquica que se opusesse à realidade material da produção social. As máquinas desejanter não são máquinas fantasmáticas ou oníricas distintas das máquinas técnicas e sociais, e que as viriam duplicar. Os fantasmas são antes expressões segundas que derivam da identidade de dois tipos de máquinas num dado meio. O fantasma nunca é, pois, individual; é *fantasma de grupo*, como o demonstrou a análise institucional. E se há dois tipos de fantasmas de grupo, é porque a identidade pode ser lida em dois sentidos, ou seja, conforme as máquinas desejanter sejam apreendidas nas grandes massas gregárias que elas constituem, ou as máquinas sociais sejam relacionadas com as forças elementares do desejo que as formam. Pode, pois, acontecer que no fantasma de grupo, a libido invista o campo social existente, mesmo nas suas formas mais repressivas; ou que, pelo contrário, execute um contra-investimento que una o desejo revolucionário ao campo social existente (por exemplo, as grandes utopias socialistas do século XIX funcionam, não como modelos ideais mas como fantasmas de grupo, isto é, como agentes da produtividade real do desejo que tornam possível um desinvestimento ou uma «desinstituição» do campo social actual, em proveito de uma instituição revolucionária do próprio desejo). Mas entre as duas, entre as máquinas desejanter e as máquinas sociais técnicas

²⁷ Nos culturalistas encontra-se uma distinção entre sistemas racionais e sistemas projectivos aplicando-se a psicanálise apenas aos últimos (por exemplo, Kardiner). Apesar da sua hostilidade ao culturalismo, Reich, como Marcuse, conservam algo desta dualidade, embora determinem e julguem o racional e o irracional de um modo muito diferente.

nunca existe uma diferença de natureza. De facto existe uma distinção, mas só de regime, segundo *relações de grandeza*. São as mesmas máquinas mas com regimes diferentes, e é isso que os fantasmas de grupo mostram.

Quando acima esboçámos um paralelo entre a produção social e a produção desejanter, a fim de mostrar em ambas a presença de uma instância de anti-produção pronta a rebater-se sobre as formas produtivas e a apropriar-se delas, esse paralelismo não predeterminava em nada a relação entre as duas produções. Podíamos apenas precisar certos aspectos respeitantes à distinção de regime. Em primeiro lugar, as máquinas técnicas só funcionam, evidentemente, quando não estão avariadas; o seu limite próprio é a usura, não a avaria. Marx fundamenta-se neste princípio muito simples para mostrar que o regime das máquinas técnicas é o de uma sólida distinção entre o meio de produção e o produto, graças à qual a máquina transmite o valor ao produto, e somente o valor que perde ao gastar-se. Pelo contrário, as máquinas desejanter não param de se avariar enquanto funcionam, ou seja, só funcionam avariadas: o produzir insere-se sempre no produto, e as peças da máquina servem, ainda por cima, de combustível. A arte utiliza muitas vezes esta propriedade ao criar verdadeiros fantasmas de grupo que curto-circuitam a produção social com uma produção desejanter, e introduzem uma função de avaria na reprodução de máquinas técnicas. Tal como fazem os violinos queimados de Arman ou os carros comprimidos de César. Ou ainda, o método de paranóia crítica de Dalí que faz explodir uma máquina desejanter num objecto de produção social. Já Ravel preferia a avaria à usura, substituindo os ralentis e as extinções graduais por paragens bruscas, hesitações, trepidações, falhas, triturações²⁸. O artista domina os objectos; integra na sua arte objectos partidos, queimados, estragados, para os submeter ao regime das máquinas desejanter, que só funcionam se estiverem avariadas; apresenta máquinas paranóicas, miraculantes, celibatárias, assim como máquinas técnicas, pronto a minar as máquinas técnicas com máquinas desejanter. E mais: a própria obra de arte é uma máquina desejanter. O artista acumula o seu tesouro para uma explosão próxima, e é por isso que se impacienta com o tempo que falta para que as destruições se venham a dar.

Daqui deriva uma segunda diferença de regime: as máquinas desejanter produzem por si mesmas anti-produção, enquanto que a anti-produção própria das

²⁸ Jankelevitch, *Ravel*, Ed. du Seuil, pp. 74-80.

máquinas técnicas só é produzida nas condições extrínsecas à reprodução do processo (embora essas condições não sejam posteriores). É por isto que as máquinas técnicas não são uma categoria económica, e remetem sempre para um socius ou máquina social que não se confunde com elas, e que condiciona essa reprodução. Portanto, uma máquina técnica nunca é causa, mas apenas índice de uma forma geral da produção social: assim as máquinas manuais e as sociedades primitivas, a máquina hidráulica e a forma asiática, a máquina industrial e o capitalismo. Quando admitíamos, pois, o socius como análogo ao corpo pleno sem órgãos, não deixávamos de pensar que há uma diferença muito importante entre eles. Porque as máquinas desejantes são a categoria fundamental da economia do desejo, produzem por si um corpo sem órgãos, e não separam os agentes das suas próprias peças, nem as relações de produção das suas próprias relações, nem a sociedade da tecnicidade. As máquinas desejantes são simultaneamente técnicas e sociais. E é neste sentido que a produção desejante é o espaço de um recalamento originário, enquanto que a produção social é o espaço da repressão, e que, desta àquela, se exerce algo de parecido com o recalamento secundário «propriamente dito»: tudo depende aqui da situação do corpo sem órgãos — ou do seu equivalente — que pode aparecer como resultado interno ou como condição extrínseca (o que altera, em especial, o papel do instinto de morte).

São, no entanto, as mesmas máquinas, com dois regimes diferentes — embora seja uma estranha aventura para o desejo, o desejar repressão. Só existe uma produção, que é a de real. E é evidente que podemos exprimir esta identidade de dois modos, mas são precisamente estes dois modos que constituem a auto-produção do inconsciente como ciclo. Podemos dizer que toda a produção social deriva da produção desejante em determinadas condições: primeiro, o *Homo natura*. Mas devemos dizer também, e mais exactamente, que a produção desejante é primeiramente social, e só mais tarde procura libertar-se (primeiro, o *Homo historia*). É que o corpo sem órgãos não aparece numa origem, para ser depois projectado nas diferentes espécies de socius, como se um grande paranóico, chefe da horda primitiva, estivesse na base da organização social. A máquina social ou socius pode ser o corpo da Terra, o corpo do Déspota, o corpo do Dinheiro, mas não é nunca uma projecção do corpo sem órgãos. É antes o corpo sem órgãos que é o último resíduo de um socius desterritorializado. O problema do socius tem sido sempre o de codificar os fluxos do desejo, inscrevê-los, registá-los, fazer que

nenhum fluxo corra sem ser rolhado, canalizado, regulado. Quando a *máquina territorial* primitiva deixou de ser suficiente, a *máquina despótica* instaurou uma espécie de sobrecodificação. Mas a *máquina capitalista*, ao estabelecer-se sobre as ruínas mais ou menos longínquas de um Estado despótico, encontra-se numa situação absolutamente nova: a descodificação e desterritorialização dos fluxos. Não é do exterior que o capitalismo enfrenta essa situação, pois que ele vive dela, nela encontra tanto a sua condição como a sua matéria, e impõe-na com toda a violência. É este o preço da sua produção e repressão soberanas. Com efeito, ele nasce do encontro de dois tipos de fluxos: por um lado, os fluxos descodificados de produção sob a forma do capital-dinheiro; por outro, os fluxos descodificados do trabalho sob a forma do «trabalhador livre». Assim, e ao contrário das máquinas sociais precedentes, a máquina capitalista é incapaz de fornecer um código que abranja o conjunto do campo social. A própria ideia de código foi substituída, no dinheiro, por uma axiomática das quantidades abstractas que torna cada vez mais forte o movimento da desterritorialização do socius. O capitalismo tende para um limiar de descodificação que desfaz o socius em benefício de um corpo sem órgãos e que, sobre este corpo, liberta os fluxos do desejo num campo desterritorializado. Será exacto dizer, neste sentido, que a esquizofrenia é o produto da máquina capitalista, como a mania depressiva e a paranóia são produtos da máquina despótica, ou como a histeria é o produto da máquina territorial²⁹?

A descodificação dos fluxos, a desterritorialização do socius, constituem, pois, a tendência mais essencial do capitalismo. Ele não pára de tender para o seu limite, que é um limite propriamente esquizofrénico. É com todas as suas forças que tende a produzir o esquizo como sujeito dos fluxos descodificados sobre o corpo sem órgãos — mais capitalista do que o próprio capitalista e mais proletário do que o próprio proletário. Levar esta tendência cada vez mais longe, até ao ponto em que o capitalismo se há-de lançar na lua com todos os seus fluxos: nós, na

²⁹ Sobre a histeria, a esquizofrenia e as suas relações com as estruturas sociais, ver as análises de Georges Devereux, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, tradução francesa Gallimard, pp. 67 segs, e as belas páginas de Jaspers, *Strindberg et Van Gogh*, tradução francesa Ed. de Minuit, pp. 232-236. (Será que na nossa época a loucura é «condição de toda a sinceridade, em domínios onde, em tempos menos incoerentes, seríamos sem ela capazes de uma experiência e expressão honestas?» — questão que Jaspers corrige, acrescentando: «Vimos que outrora havia seres que se esforçavam por atingir a histeria; do mesmo nodo, diremos que hoje há muitos que se esforçam por atingir a loucura. Mas se a primeira tentativa é, numa certa medida, psicologicamente possível, a outra não o é de modo nenhum e só pode conduzir à mentira»).

verdade, ainda não vimos nada. Quando se diz que a esquizofrenia é a nossa doença, a doença do nosso tempo, não se quer só dizer que a vida moderna enlouquece. Não se trata de um modo de vida, mas de um processo de produção. Também não se trata de um simples paralelismo, embora do ponto de vista da falência dos códigos o paralelismo já seja mais exacto, como por exemplo entre os fenómenos de deslize de sentido nos esquizofrénicos e os mecanismos de discordância a todos os níveis da sociedade industrial. De facto, o que queremos dizer é que o capitalismo, no seu processo de produção, produz uma formidável carga esquizofrénica sobre a qual faz incidir todo o peso da sua repressão, mas que não deixa de se reproduzir como limite do processo. Porque o capitalismo nunca pára de contrariar e de inibir a sua tendência, sem deixar, no entanto, de se precipitar nela; não pára de afastar o seu limite sem deixar ao mesmo tempo de tender para ele. O capitalismo instaura ou restaura todos os tipos de territorialidades residuais e factícias, imaginárias ou simbólicas, sobre as quais tenta, o melhor que pode, recodificar e fixar as pessoas derivadas das quantidades abstractas. Tudo volta a aparecer — os Estados, as pátrias, as famílias. E é isto que torna o capitalismo, na sua ideologia, «a pintura matizada de tudo aquilo em que se acreditou». O real não é impossível, o que é, é cada vez mais artificial. Marx chamava lei da tendência contrariada ao duplo movimento da baixa tendencial da taxa de lucro e do crescimento da massa absoluta de mais-valia. O corolário desta lei é o duplo movimento de descodificação ou da desterritorialização dos fluxos e da sua reterritorialização violenta e factícia. Quanto mais a máquina capitalista desterritorializa, descodificando e axiomatizando os fluxos para deles extrair a mais-valia, mais os seus aparelhos anexos, burocráticos e policiais, reterritorializam força enquanto vão absorvendo uma parte cada vez maior de mais-valia.

Com certeza que não é relacionando-os com as pulsões que hoje podemos definir o neurótico, o perverso e o psicótico, porque as pulsões são simplesmente as máquinas desejanças, mas relacionando-os com as territorialidades modernas. O neurótico instala-se nas territorialidades residuais ou factícias da nossa sociedade e rebate-as todas sobre o Édipo como última territorialidade que se reconstitui no gabinete do analista, sobre o corpo pleno do psicanalista (claro, o patrão é o pai, o chefe do Estado também, e o senhor também, doutor...). O perverso é o que toma o artifício à letra: já que assim o querem, hão-de ter territorialidades

infinitamente mais artificiais do que as que a sociedade nos propõe, hão-de ter novas famílias infinitamente artificiais, sociedades secretas e lunares. Quanto ao esquizo, com o seu passo vacilante que migra, erra e estrebucha, embrenha-se cada vez mais na desterritorialização sobre o seu próprio corpo sem órgãos, até ao infinito da decomposição do socius, e talvez o passeio do esquizo seja o seu modo particular de reencontrar a terra. O esquizofrénico situa-se no limite do capitalismo; é a sua tendência desenvolvida, o sobre-produto, o proletário e o anjo exterminador. Mistura todos os códigos, e traz em si os fluxos descodificados do desejo. O real flui. Os dois aspectos do *processo* encontram-se: o processo metafísico que nos põe em contacto com o «demoníaco» na natureza ou no seio da terra, e o processo histórico da produção social que restitui às máquinas desejanças uma autonomia em relação à máquina social desterritorializada. A esquizofrenia é a produção desejança como limite da produção social. A produção desejança e sua diferença de regime em relação à produção social estão, pois, não no começo mas no fim. De uma à outra vai apenas um devir, que é o devir da realidade. E se a psiquiatria materialista se define pela introdução do conceito de produção no desejo, não pode deixar de pôr em termos escatológicos o problema da relação final entre a máquina analítica, a máquina revolucionária e as máquinas desejanças.

Em que é que as máquinas desejanças são realmente máquinas, sem metáfora? Uma máquina define-se como *um sistema de cortes*. Não se trata de modo algum do corte considerado como separação da realidade; os cortes operam em dimensões que variam com o carácter considerado. Qualquer máquina está, em primeiro lugar, em relação com um fluxo material contínuo (*hylé*) que ela corta. Funciona como uma máquina de cortar presunto: os cortes fazem extracções do fluxo associativo. E assim temos o ânus e o fluxo de merda que ele corta; a boca e o fluxo de leite, e também o fluxo de ar e o fluxo sonoro; o pénis e o fluxo de urina, e também o fluxo de esperma. Cada fluxo associativo deve ser considerado idealmente como um fluxo infinito de uma imensa perna de porco. A *hylé* designa, com efeito, a continuidade pura que uma matéria possui idealmente. Quando Jaulin descreve as bolinhas e os pós de cheirar iniciáticos mostra que eles são produzidos todos os anos como um conjunto de extracções duma «sequência infinita que tem teoricamente apenas uma origem», bolinha única que se estende

aos confins do universo³⁰. Longe de se opor à continuidade o corte condiciona-a, implica ou define aquilo que corta como continuidade ideal. É que, como vimos, todas as máquinas são máquinas de máquinas. A máquina só produz um corte de fluxo se estiver ligada a outra máquina que se supõe produzir o fluxo. E claro que esta máquina também é, por seu turno, um corte. Mas só o é em relação a uma terceira máquina que produz idealmente, ou seja relativamente, um fluxo contínuo infinito. E assim temos a máquina-ânus e a máquina-intestino, a máquina-intestino e a máquina-estômago, a máquina-estômago e a máquina-boca, a máquina-boca e o fluxo do rebanho («e assim sucessivamente»). Em suma, qualquer máquina é corte de fluxo em relação àquela com que está conectada, e é fluxo ou produção de fluxos em relação à que está conectada com ela. É esta a lei da produção de produção. Por isso, é que, no limite das conexões transversais ou transfinitas, o objecto parcial e o fluxo contínuo, o corte e a conexão se confundem num só — sempre cortes-fluxos de onde brota o desejo, e que são a sua produtividade, fazendo sempre a inserção do produzir no produto (e é curioso que Mélanie Klein, na sua profunda descoberta dos objectos parciais, tenha negligenciado o estudo dos fluxos e não lhes dê qualquer importância: foi o modo de curto-circuitar todas as conexões)³¹.

Connecticut, Connect-i-cut, grita o pequeno Joey. Bettelheim descreve esta criança que só vive, só come, só defeca, só dorme, se estiver agarrada a máquinas com motores, fios, lâmpadas, carburadores, hélices e volantes: máquina eléctrica alimentar, máquina-automóvel para respirar, máquina luminosa anal. Há poucos exemplos que mostrem tão bem o regime da produção desejante e como o desequilíbrio faz parte do próprio funcionamento, ou o corte das conexões maquinicas. Dir-se-á, sem dúvida, que esta vida mecânica, esquizofrénica, exprime mais a ausência e a destruição do desejo do que o próprio desejo, e que supõe certas atitudes familiares de negação extrema, às quais a criança responde tornando-se uma máquina. Mas até Bettelheim, partidário de uma causalidade edipiana ou pré-edipiana, reconhece que esta apenas intervém em resposta a certos aspectos autónomos da produtividade ou da actividade da criança, pronta a determinar

nela, de seguida, uma estase improdutiva ou uma atitude de retraimento absoluto. Existe, portanto, em primeiro lugar, uma «reação autónoma à experiência total da vida de que a mãe é apenas uma parte»³². Não se deve, pois, pensar que são as próprias máquinas que testemunham a perda ou o recalçamento do desejo (o que Bettelheim traduz em termos de autismo). Voltamos sempre ao mesmo problema: como é que o processo de produção do desejo, como é que as máquinas desejantes da criança começaram a funcionar no vazio até ao infinito, de modo a produzir a criança-máquina? como é que o processo se transformou num fim? ou então, como é que ele foi vítima de uma interrupção prematura, de uma horrível exasperação? É somente em relação com o corpo sem órgãos (olhos fechados, nariz apertado, ouvidos tapados) que há algo que se produz, se contra-produz, desviando ou exasperando toda a produção de que, no entanto, faz parte. Mas a máquina continua a ser desejo, posição de desejo que prossegue a sua história através do recalçamento originário e do retorno do recalçado, em toda a sucessão de máquinas paranóicas, máquinas miraculantes e máquinas celibatárias que Joey atravessa à medida que a terapêutica de Bettelheim progride.

Em segundo lugar, todas as máquinas comportam uma espécie de código que está maquinado, armazenado nela. Esse código é inseparável, não só do seu registo e da sua transmissão nas diferentes regiões do corpo, como também do registo de cada uma das regiões nas suas relações com as outras. Um órgão pode estar associado a vários fluxos segundo conexões diferentes; pode hesitar entre vários regimes, e até apropriar-se do regime de um outro órgão (a boca anoxérica). Todo um conjunto de questões funcionais se põem: que fluxo cortar? onde cortar? como e de que modo cortar? Que lugar dar a outros produtores ou anti-produtores (o lugar do irmão mais novo)? Será ou não preciso asfíxiar com o que se come, devorar o ar, cagar pela boca? Os registos, as informações e as transmissões formam todo um quadriculado de disjunções, de um tipo diferente do das conexões precedentes. Deve-se a Lacan a descoberta do domínio riquíssimo de um código do inconsciente enrolando a ou as cadeias significantes; e de assim ter transformado a análise (o texto-base a este respeito é *La Lettre volée*). Mas a sua multiplicidade torna este domínio tão estranho que não podemos continuar a falar de uma cadeia nem mesmo de um código desejante. Diz-se que as cadeias

³⁰ Robert Jaulin, *La Mort Sara*, Plon, 1967, p. 122.

³¹ Mélanie Klein, *La Psychanalyse des enfants*, tradução francesa, P.U.F. p. 226: «No seu aspecto positivo a urina é um equivalente do leite materno, o inconsciente não distingue as substâncias do corpo».

³² Bruno Bettelheim, *La Forteresse vide*, 1967, tradução francesa Gallimard, p. 500.

são significantes porque são feitas de signos, mas estes signos não são significantes em si. O código parece-se menos com uma linguagem do que com uma gíria, formação aberta e plurívoca. Os seus signos são de uma natureza qualquer e indiferentes ao seu suporte (ou não será o suporte que lhes é indiferente? O suporte é o corpo sem órgãos). Não obedecem a um plano, trabalham a todos os níveis e em todas as conexões; cada um fala a sua própria língua, e estabelece sínteses com outros, que são tanto mais directas em transversal quanto mais indirectas são na dimensão dos elementos. As disjunções próprias destas cadeias ainda não implicam nenhuma exclusão, surgindo só as exclusões devido a um jogo de inibidores e de repressores que determinam o suporte e fixam o sujeito específico e pessoal³³. Nenhuma cadeia é homogénea, mas antes um desfile de letras de alfabetos diferentes, onde subitamente aparecesse um ideograma, um pictograma, a minúscula imagem de um elefante a passar ou de um sol nascente. Repentinamente, na cadeia que engloba (sem os compor) fonemas, morfemas, etc., aparecem os bigodes do pai, o braço ameaçador da mãe, uma fita, uma rapariga, um polícia, um sapato. Cada cadeia apanha fragmentos de outras cadeias de que extrai uma mais-valia, tal como o código da orquídea «extrai» a figura à vespa: fenómeno de mais-valia de código. É todo um sistema de agulhagens e sorteios, que formam fenómenos aleatórios parcialmente dependentes, parecidos com uma cadeia de Markoff. Os registos e as transmissões vindos de códigos internos, do meio exterior, de uma região do organismo para outra, cruzam-se pelas vias perpetuamente ramificadas da grande síntese disjuntiva. Se aqui existe uma escrita, é uma escrita *com a forma do Real*, estranhamente plurívoca, nunca bi-univocizada, linearizada, uma escrita transcurativa e nunca discursiva: é todo o domínio da «inorganização real» das sínteses passivas, onde em vão procuraríamos algo a que se pudesse chamar o Significante, e que compõe e decompõe ininterruptamente as cadeias em signos que nunca virão a ser significantes. A única vocação do signo é produzir desejo, e em todos os sentidos.

Essas cadeias são a base constante de destacamentos em todas as direcções; há por toda a parte esquizas que valem por si próprias e que, sobretudo, não se

³³ Lacan, *Écrits*, «Remarque sur le rapport de Daniel Lagache», Ed. du Seuil, p. 658: «...uma exclusão vinda destes signos como tais só se pode exercer como condição de consistência numa cadeia a constituir; acrescentemos que a dimensão em que essa condição se controla é unicamente a tradução do que uma tal cadeia é capaz. Demoremo-nos ainda um pouco neste lote. Para considerar que é a inorganização real pela qual estes elementos são misturados, no ordinal, ao acaso, que na altura da sua saída nos faz tirar à sorte...»

deve tentar encher. É este o segundo carácter da máquina: cortes-destacamentos que não se confundem com os cortes-extracções. Estes têm por objecto fluxos contínuos e remetem para os objectos parciais. Aqueles dizem respeito às cadeias heterogéneas, e procedem por segmentos destacáveis, stocks móveis, como blocos ou tijolos voadores. É preciso conceber cada tijolo como sendo emitido à distância e já composto por elementos heterogéneos: não só contendo uma inscrição feita de signos de alfabetos diferentes, mas também figuras, uma ou várias palhas, talvez mesmo um cadáver. A extracção de fluxos implica o destacamento da cadeia; e os objectos parciais da produção supõem os stocks, ou tijolos de registo, na coexistência e interacção de todas as sínteses. Como é que poderia haver extracção parcial de um fluxo, sem destacamento fragmentário num código que informará o fluxo? Quando há pouco dizíamos que o esquizo está no limite dos fluxos descodificados do desejo, referíamo-nos aos códigos sociais em que um Significante despótico esmaga todas as cadeias, as lineariza, as bi-univociza, e serve-se dos tijolos como se fossem elementos imóveis numa muralha da China imperial. Mas o esquizo separa-os sempre, desliga-os, leva-os consigo em todos os sentidos a fim de reencontrar uma nova plurivocidade, que é o código do desejo. Todas as composições, como todas as decomposições, se fazem como tijolos móveis. *Diaschisis e diaspasis*, dizia Monakow: como uma lesão que se estende ao longo das fibras que a ligam a outras regiões e aí provoca, *à distância*, fenómenos incompreensíveis do ponto de vista puramente mecanicista (mas não maquínico); ou uma perturbação da vida humoral que implica um desvio de energia nervosa e a instauração de direcções quebradas, fragmentadas na esfera dos instintos. Os tijolos são as peças essenciais das máquinas desejantes do ponto de vista do processo de registo: são, simultaneamente, partes componentes e produtos de decomposição que só em certos momentos se localizam espacialmente, face à grande máquina cronógena que é o sistema nervoso (máquina melódica do tipo «caixa de música», com localização não espacial)³⁴. O que faz a importância do livro de Monakow e Murgue, e que o torna infinitamente superior a todo o jaksonismo em que se inspira, é a teoria dos tijolos, da sua separação e fragmentação, e, principalmente, o que esta teoria supõe — a introdução do desejo na neurologia.

³⁴ Monakow e Murgue, *Introduction biologique à l'étude de la neurologie et de la psycho-pathologie*, Alcan, 1928.

O terceiro corte da máquina desejante é o corte-resto ou resíduo, que produz um sujeito ao lado da máquina, peça adjacente à máquina. E se este sujeito não tem uma identidade específica nem pessoal, se percorre o corpo sem órgãos sem lhe quebrar a indiferença, é porque é, não apenas uma parte ao lado da máquina, mas uma parte já dividida em si mesma, à qual retornam partes correspondentes aos destacamentos da cadeia e às extracções de fluxos realizados pela máquina. Deste modo, o sujeito consome os estados por que passa e nasce destes estados, sempre concluído destes estados como uma parte feita de partes, cada uma das quais ocupando, por um momento, o corpo sem órgãos. O que permite a Lacan desenvolver um jogo mais maquínico que etimológico, *parere-procurar, separare-separar, se parere-engendrar-se a si próprio* — marcando o carácter intensivo deste jogo: a parte não tem nada a ver com o todo, joga sozinha a sua parte. É da sua partição que o sujeito procede à sua parturação... é por isso que o sujeito pode procurar o que aqui lhe diz respeito, um estado que qualificaríamos de civil. Não há nada na vida de ninguém que desencadeie mais furor para ser alcançado. Era muito bem capaz de sacrificar uma grande parte dos seus interesses para ser *pars*...³⁵. Tal como os outros cortes, o corte subjectivo não designa uma falta mas, pelo contrário, uma parte que é do sujeito enquanto parte, um sobejo que é do sujeito enquanto resto (e ainda aqui, que incrível que é o modelo edípiano da castração!). É que os cortes não derivam da análise, porque eles são sínteses, e são as sínteses que produzem as divisões. Consideremos o exemplo do retorno do leite no arrote da criança: ele é simultaneamente restituição da extracção no fluxo associativo, reprodução do destacamento na cadeia significante e resíduo que é a parte do sujeito. A máquina desejante não é uma metáfora: é o que corta e é cortado, segundo três modos. O primeiro modo remete para a síntese conectiva, e mobiliza a libido como energia de extracção. O segundo, para a síntese disjuntiva, e mobiliza o Numen como energia de destacamento. O terceiro, para a síntese conjuntiva, e mobiliza a Voluptas como energia residual. É sob estes três aspectos que o processo de produção desejante é simultaneamente produção de produção, produção de registo e produção de consumo. Extrair, destacar, «restar», é produzir, é efectuar as operações reais do desejo.

³⁵ Lacan, *Écrits*, «Position de l'inconscient», p. 843.

Nas máquinas desejantes funciona tudo ao mesmo tempo, mas em hiatos rupturas, avarias e falhas, intermitências e curto-circuitos, distâncias e fragmentações, numa soma que nunca reúne as partes num todo. É que nelas os cortes são produtivos e são, também eles, reuniões. As disjunções, enquanto disjunções, são inclusivas. Os próprios consumos são passagens, devires e retornos. Ao nível da máquina literária, foi Maurice Blanchot quem soube pôr o problema com todo o seu rigor: como produzir e pensar fragmentos que tenham entre si relações de diferença enquanto tal, que tenham como relações entre si a sua própria diferença, sem haver referência a uma totalidade original ainda que perdida, nem a uma totalidade resultante ainda que a realizar³⁶? Só a categoria da *multiplicidade*, empregue como substantivo e superando tanto o múltiplo como o Uno, superando a relação predicativa do Uno e do múltiplo, será capaz de explicar a produção desejante: a produção desejante é multiplicidade pura, ou seja, afirmação irreductível à unidade. Estamos na idade dos objectos parciais, dos tijolos e dos restos. Já não acreditamos nesses falsos fragmentos que, como os pedaços de uma estátua antiga, esperam vir a ser completados e reunidos para comporem uma unidade que é, também, a unidade de origem. Já não acreditamos numa totalidade original nem sequer numa totalidade final. Já não acreditamos na velha pintura de uma enfadonha dialéctica evolutiva, que pensa que pacificou os pedaços porque lhes arredondou as arestas. Só acreditamos em totalidades *ao lado*. E se encontrarmos uma totalidade ao lado das partes, ela será um todo *dessas* partes, mas que as não totaliza, uma unidade *de todas* essas partes, mas que as não unifica, e que se lhes junta como uma nova parte composta à parte. «Ela surgiu, mas, desta vez, aplicando-se ao conjunto, como se fosse um pedaço composto à parte, que tivesse nascido de uma inspiração» — diz Proust referindo-se à unidade da obra de Balzac, mas que também é a da sua obra. E devemos notar que na máquina literária do *À Procura do Tempo Perdido* todas as partes são produzidas como lados assimétricos, direcções partidas, caixas fechadas, vasos não comunicantes, compartimentações, onde até as contiguidades são distâncias e as distâncias afirmações, bocados de puzzle, não do mesmo mas de puzzles diferentes, violentamente inseridos uns nos outros, sempre locais e nunca específicos, e com os bordos discordantes sempre forçados, profanados, imbrincados uns nos outros, sobrando sempre alguma coisa. É a obra

³⁶ Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, Gallimard, 1969, pp. 451-452.

esquizóide por excelência: dir-se-ia que a culpabilidade, as confissões de culpabilidade que nela aparecem, servem apenas para fazer rir. (Em termos kleinianos diríamos que a posição depressiva apenas serve para encobrir uma posição esquizóide mais profunda.) Porque os rigores da lei só aparentemente exprimem a exigência do Uno — o seu verdadeiro objecto é a absolutização dos universos fragmentados, onde a lei não reúne nada no Todo mas, pelo contrário, mede e distribui os desvios, as dispersões, as explosões daquilo cuja inocência deriva precisamente da loucura — e é por isso que em Proust o tema aparente da culpabilidade se entrelaça com um outro tema que o nega, o da ingenuidade vegetal na compartimentação dos sexos, tanto nos encontros de Charlus como nos sonhos de Albertine, onde reinam as flores e se revela a inocência da loucura, loucura confessa de Charlus ou suposta loucura de Albertine.

Proust dizia, pois, que o todo é produzido, que é produzido como uma parte ao lado das partes, que ele não unifica nem totaliza, mas que, ao aplicar-se sobre elas, apenas instaura comunicações aberrantes entre vasos não comunicantes, unidades transversais entre elementos que conservam toda a sua diferença nas suas dimensões próprias. Assim, na viagem de comboio, nunca existe uma totalidade daquilo que se vai vendo, nem uma unidade dos pontos de vista, mas apenas a *transversal* que o desorientado viajante traça entre uma janela e outra, «para re-aproximar, para re-enquadrar os fragmentos intermitentes e opostos». Re-aproximar, re-enquadrar, era o que Joyce chamava «re-embodiment». O corpo sem órgãos é produzido como um todo, mas no seu lugar próprio, no processo de produção, ao lado das partes que ele não unifica nem totaliza. E quando se aplica, se rebate sobre elas, induz comunicações transversais, somas transfinitas, inscrições plurívocas e transcursivas sobre a sua própria superfície, onde os cortes funcionais dos objectos parciais são sempre re-cortados pelos cortes das cadeias significantes e os de um sujeito que aí se descobre. O todo não só coexiste com as partes, como também lhes é contíguo, produzido à parte, e aplicando-se a elas: os especialistas de génética mostram isto à sua maneira dizendo que «os amino-ácidos são assimilados individualmente pela célula, sendo depois convenientemente arranjados por um mecanismo análogo a um molde, no qual a cadeia lateral característica de cada ácido se coloca na sua posição própria»³⁷. O problema das relações partes/

³⁷ I. H. Rush, *L'Origine de la vie*, tradução francesa Payot, p. 141.

todo continuará a ser mal formulado pelo mecanicismo e pelo vitalismo clássicos enquanto se considerar o todo quer como totalidade derivada das partes, quer como totalidade originária de onde emanam as partes, quer como totalização dialéctica. Tal como o vitalismo, o mecanicismo nunca se apercebeu da natureza das máquinas desejantes, nem da dupla necessidade de introduzir a produção no desejo e o desejo na mecânica.

Tal como não existe uma totalidade primitiva de que as pulsões derivariam, também não há uma evolução que as faria progredir, com os seus objectos, para um todo de integração. Mélanie Klein fez a maravilhosa descoberta dos objectos parciais, esse mundo de explosões, de rotações, de vibrações. Como é que se explica então que ela não se tenha apercebido da lógica desses objectos? É que, em primeiro lugar, ela pensa-os como fantasmas, julga-os do ponto de vista do consumo, e não de uma produção real. Indica mecanismos de causação (a introjecção e a projecção), de efectuação (gratificação e frustração), de expressão (o bom e o mau), que lhe impõem uma concepção idealista do objecto parcial, mas não o refere a um verdadeiro processo de produção, que seria o das máquinas desejantes. Em segundo lugar, não se consegue libertar da ideia de que os objectos parciais esquizo-paranóicos apontam para um todo, original numa fase primitiva, ou futuro na posição depressiva ulterior (o Objecto completo). Os objectos parciais parecem-lhe, pois, extraídos de pessoas globais; não só hão-de entrar nas totalidades de integração respeitantes ao eu, ao objecto e às pulsões, mas constituem já o primeiro tipo de relação objectual entre o eu, o pai e a mãe. Ora é afinal aqui que tudo se decide. É claro que os objectos parciais possuem, em si mesmos, uma carga suficiente para fazer explodir o Édipo, para o destituir da sua estúpida pretensão de representar o inconsciente, de triangular o inconsciente, de captar toda a produção desejante. A questão que aqui se põe não é a da importância daquilo a que se pode chamar *pré-edípiano* em relação ao Édipo (porque «pré-edípiano» é ainda uma referência evolutiva ou estrutural ao Édipo). A questão é a do carácter absolutamente *a-edípiano* da produção desejante. Mas como Mélanie Klein conserva o ponto de vista do todo, das pessoas globais e dos objectos completos — e talvez também porque tenha tentado evitar o pior com a Associação Psicanalítica Internacional que lhe escrevera na porta «só entra aqui quem for edípiano» — não se serve dos objectos parciais para fazer estoirmar com o estafermo do Édipo mas, pelo contrário, serve-se ou finge servir-se deles para diluir o Édipo, para o miniaturizar, multiplicar, estender até à mais tenra infância.

E se escolhermos o exemplo da menos edipianizante das psicanálises, foi para mostrar claramente o «forcing» que ela teve de executar para medir a produção desejanter pelo Édipo. O que acontece com toda a facilidade aos psicanalistas vulgares, que nem sequer têm consciência do «movimento». Isto não é sugestão, é terrorismo. Mélanie Klein escreve: «Quando Dick veio cá pela primeira vez, não manifestou qualquer emoção quando a ama mo confiou. Quando lhe mostrei os brinquedos que tinha preparado para ele, olhou-os sem interesse. Peguei num grande comboio que pus ao lado de um comboio mais pequeno e *designei-os* com o nome de «comboio papá» e «comboio Dick». Então, pegou no comboio a que eu tinha chamado «Dick», empurrou-o até à janela e disse «estação». *Expliquei-lhe* que a «estação é a mamã; o Dick entra na mamã». Largou o comboio e foi meter-se entre a porta interior e a porta exterior da sala, fechou-se e disse «escuro», e imediatamente saiu a correr. Repetiu muitas vezes esta correria. *Expliquei-lhe* que «está escuro dentro da mamã; o Dick está no escuro da mamã»... *Quando a sua análise progrediu... Dick descobriu também* que a banheira simbolizava o corpo da mãe e mostrou um medo extraordinário em se molhar com a água»³⁸. Se não dizes que é o Édipo apanhas uma bofetada. O psicanalista já nem pergunta: «O que é que são as tuas máquinas desejanter?», mas berra: «Quando eu perguntar, responde papá-mamã!» Até Mélanie Klein... Toda a produção desejanter é então esmagada, submetida às imagens familiares, alinhada em estados pré-edipianos, totalizada no Édipo: é assim que a lógica dos objectos parciais é reduzida a nada. O Édipo torna-se, a partir de então, a pedra de toque da lógica. Porque, como ao princípio o pressentíamos, os objectos parciais só aparentemente é que são extraídos de pessoas globais; na realidade eles são produzidos por extracção de um fluxo ou de uma hylê não pessoal, com a qual comunicam ao conectarem-se com outros objectos parciais. O inconsciente desconhece as pessoas. Os objectos parciais não são representantes das personagens familiares, nem suportes de relações familiares; são peças das máquinas desejanter, remetem para um processo e relações de produção irreduzíveis e primeiros em relação ao que se deixa registar na figura do Édipo.

Quando se fala na ruptura Freud-Jung esquece-se muitas vezes o modesto e prático ponto de partida: Jung reparava que no transfert o psicanalista aparecia muitas vezes como um diabo, um deus, um feiticeiro, e que as suas funções trans-

³⁸ Mélanie Klein, *Essais de psychanalyse*, tradução francesa Payot, pp. 269-271 (o sublinhado é de G. Deleuze e Félix Guattari).

cendiam singularmente as imagens familiares. Depois é que tudo começou a correr mal, mas o ponto de partida era bom. É o mesmo das brincadeiras das crianças. Uma criança não brinca só ao papá-mamã: também brinca aos feiticeiros, aos cow-boys, aos polícias e ladrões, aos comboios e aos automóveis. O comboio não é forçosamente o pai, nem a estação a mãe. O problema não é o do carácter sexual das máquinas desejanter mas o do carácter familiar desta sexualidade. Admite-se que uma criança, ao crescer, se insira em relações sociais que já não são familiares, mas como se pensa que essas relações sobrevêm posteriormente, só há duas hipóteses possíveis: ou admitimos que a sexualidade se sublima ou se neutraliza nas relações sociais (e metafísicas), sob a forma de um «após» analítico, ou admitimos que essas relações implicam uma energia não-sexual, que a sexualidade se contentava em simbolizar como um «além» anagógico. E foi aqui que as relações entre Freud e Jung se azedaram. É-lhes pelo menos comum o facto de acreditarem que a libido não pode investir sem mediação um campo social ou metafísico. Ora, é isso que acontece. Consideremos uma criança que brinca ou que, a gatinhar, explora as divisões da casa. Contempla uma tomada eléctrica, maquina o seu corpo, serve-se da sua perna como dum ramo, entra na cozinha, no escritório, manipula os carritos. É evidente que a presença dos pais é constante e que a criança sem eles não tem nada. Mas a questão não é essa. A questão é sabermos se tudo aquilo em que ela toca é vivido como uma representação dos pais. Desde o nascimento que o berço, o seio, a tetina, os excrementos, são máquinas desejanter em conexão com as partes do seu corpo. Parece contraditório dizer que a criança vive entre objectos parciais e que o que ela percebe nos objectos parciais são, ainda que fragmentadas, as pessoas parentais. Não é exacto que o seio seja extraído do corpo da mãe, porque ele existe como peça de uma máquina desejanter, em conexão com a boca, e extraído de um fluxo de leite não-pessoal, raro ou denso. Uma máquina desejanter, um objecto parcial, não representam nada: não são representativos. São suportes de relações e distribuidores de agentes; mas esses agentes não são pessoas, tal como as relações não são intersubjectivas. São relações de produção enquanto tais, agentes de produção e de anti-produção. Bradbury demonstra-o bem quando descreve a creche como um local de produção desejanter e de fantasma de grupo, que só combina objectos parciais e agentes³⁹. A criança está sempre

³⁹ Bradbury, *L'Homme illustré*, «La Brousse», tradução francesa Denoël.

em família; mas em família, e desde o princípio, ela tem imediatamente uma enorme experiência não-familiar que a psicanálise deixa escapar. O quadro de Lindner.

Não pretendemos negar a importância vital e amorosa dos pais. O que pretendemos é saber qual é o seu lugar e a sua função na produção desejante, em vez de fazermos o contrário rebatendo todo o jogo das máquinas desejantes no limitado código do Édipo. Como é que se criam lugares e funções que os pais vão ocupar como agentes especiais, em relação com outros agentes? Porque o Édipo está desde o início aberto a todo o campo social, a um campo de produção directamente investido pela libido. Parece evidente que os pais aparecem sobre a superfície de registo da produção desejante. Mas o problema do Édipo é justamente este: quais as forças que fecham o triângulo edipiano? em que condições é que esta triangulação canaliza o desejo para uma superfície que não a comportava em si mesma? como é que ela consegue formar um tipo de inscrição para experiências e maquinações que a transcendem em absoluto? É neste sentido, e somente neste, que a criança *refere* o seio como objecto parcial à pessoa da mãe, enquanto vai consultando o rosto materno. «Referir» não designa aqui uma relação natural produtiva, mas um relato, uma inscrição na inscrição, no Numen. Desde a mais tenra idade que a criança tem toda uma vida desejante, todo um conjunto de relações não-familiares com os objectos e com as máquinas do desejo, que não se refere aos pais do ponto de vista da produção imediata, mas que, com amor ou com ódio, a eles é referida do ponto de vista do registo do processo, e em condições muito particulares desse registo, mesmo se estas reagissem sobre o próprio processo (*feed-back*).

É entre os objectos parciais e nas relações não-familiares da produção desejante que a criança sente a vida e se interroga sobre o que é viver, mesmo se a questão tiver que ser «referida» aos pais e só possa ter uma resposta provisória dentro das relações familiares. «Lembro-me de ter começado a perguntar a mim mesmo, desde os oito anos, ou talvez menos, quem era eu, o que é que eu era e porquê viver; lembro-me de aos seis anos, numa casa da Avenida Blancarde em Marselha (precisamente no n.º 59), me ter perguntado, quando lanchava pão com chocolate que uma certa mulher chamada mãe me dava, o que era ser e viver e o que era ver-me a respirar, e de me ter querido respirar para experimentar o facto de viver

e ver se isso me convinha e para que é que me convinha»⁴⁰. É isto o essencial: há uma questão que se põe à criança, que talvez seja «referida» à mulher chamada mãe, mas que não é produzida em função dela, mas no jogo das máquinas desejantes, por exemplo o nível da máquina boca-ar ou máquina de provar — o que é viver? o que é respirar? o que sou eu? o que é a máquina de respirar no meu corpo sem órgãos? A criança é um ser metafísico. Como no cógito cartesiano, os pais não têm nada a ver com isso. E é um erro confundir-se o facto de a questão ser referida aos pais (quando é narrada, expressa) com a ideia de se referir a eles (no sentido e uma relação natural com eles). Enquadrando a vida da criança no Édipo, fazendo das relações familiares a mediação universal da infância, estamos condenados a desconhecer a produção do inconsciente e os mecanismos colectivos que incidem directamente no inconsciente, em especial todo o jogo do recalamento originário das máquinas desejantes e do corpo sem órgãos. *Porque o inconsciente é órfão, e produz-se a si próprio no seio da identidade da natureza e do homem. A auto-produção do inconsciente surgiu no ponto preciso em que o sujeito do cógito cartesiano se descobria sem pais, em que o pensador socialista encontrava na produção a unidade do homem e da natureza, em que o ciclo acha a sua independência em relação à regressão familiar indefinida.*

Não tenho nada
com o papá-mamã.

Já vimos como os dois sentidos de «processo» se confundiam: o processo como produção metafísica do demoníaco na natureza, e o processo como produção social das máquinas desejantes na história. As relações sociais e as relações metafísicas não constituem um após nem um além. Essas relações terão que ser reconhecidas em todas as instâncias psico-patológicas, e a sua importância será tanto maior quanto estivermos perante síndromas psicóticos de aspecto mais embrutecido e dessocializado. Ora, é já na vida da criança, desde os comportamentos mais elementares do bebé, que estas relações se tecem com os objectos parciais, os agentes de produção, os factores de anti-produção, segundo as leis da produção desejante no seu conjunto. Não vendo, desde o início, qual é a natureza

⁴⁰ Artaud, «Je n'ai jamais rien étudié...», in 84, Dezembro de 1950.

desta produção desejante, e como, em que condições, e sob que pressões a triangulação edípiana intervém no registo do processo, encontrar-nos-emos enredados na teia de um edipianismo difuso e generalizado que desfigura radicalmente a vida da criança e a sua sequência, os problemas neuróticos e psicóticos do adulto, e todo o conjunto da sexualidade. Recordemos, não esqueçamos a reacção de Lawrence à psicanálise. Pelo menos a ele não foi o terror da descoberta da sexualidade que lhe inspirou as reticências com que acolheu a psicanálise. Mas tinha a impressão, pura impressão, que a psicanálise se preparava para encerrar a sexualidade numa bizarra caixa com enfeites burgueses, numa espécie de asqueroso triângulo artificial que asfixiava toda a sexualidade como produção de desejo para lhe voltar a dar (embora de um modo diferente) a figura de um «segredinho nojento», o segredinho familiar, um teatro íntimo em vez da fantástica fábrica: Natureza e Produção. Tinha a impressão de que a sexualidade tinha mais força ou mais potencialidades. E talvez a psicanálise viesse a ser capaz de «desinfectar o nojento segredinho», mas não seria melhor por isso — pobre e sujo segredo do moderno Édipo-tirano. Será possível que, assim, a psicanálise retome a velha tentativa de nos rebaixar, de nos aviltar e de nos tornar culpados? Michel Foucault fez notar que a relação da loucura com a família se funda num desenvolvimento que afectou a sociedade burguesa do século XIX no seu conjunto, ao confiar à família funções através das quais eram avaliadas a responsabilidade dos seus membros e a sua eventual culpabilidade. Ora, na medida em que a psicanálise envolve a loucura num «complexo familiar» e redescobre a confissão de culpabilidade nas figuras de auto-punição que resultam do Édipo, não inova, *mas conclui o que a psiquiatria do século XIX começou*: faz surgir um discurso familiar e moralizado da patologia mental, liga a loucura «à dialéctica semi-real semi-imaginária da Família», decifra nela «o incessante atentado contra o pai», «a abafada revolta dos instintos contra a solidez da instituição familiar e contra os seus símbolos mais arcaicos»⁴¹. Deste modo, em vez de participar num empreendimento de efectiva libertação, a psicanálise participa na obra mais geral da repressão burguesa, aquela que consistiu em manter a humanidade europeia sob o jugo do papá-mamã, e a *não acabar de vez com esse problema*.

⁴¹ Michel Foucault, *Histoire de la folie d l'âge classique*, Plon, 1961, pp. 588-589.

CAPÍTULO 2 PSICANÁLISE E FAMILIARISMO: A SAGRADA FAMÍLIA

O Édipo é, em sentido restrito, a figura do triângulo papá-mamã-eu, a constelação familiar em pessoa. Mas a psicanálise, ao fazer dele o seu dogma, não desconhece a existência de relações ditas pré-edípianas na criança, exo-edípianas no psicótico, para-edípianas em outros povos. A função do Édipo como dogma, ou «complexo nuclear», é inseparável de um forcing através do qual o teórico da psicanálise chega à concepção de um Édipo generalizado. Considera, por um lado, para cada sujeito de um ou do outro sexo, uma série intensiva de pulsões, afectos e relações que ligam a forma normal e positiva do complexo à sua forma inversa ou negativa: é o Édipo de série, tal como Freud o apresenta em *le Moi et le Ça*, e que permite, se necessário for, ligar as fases pré-edípianas ao complexo negativo. E, por outro lado, considera a coexistência em extensão dos sujeitos em-si e as suas múltiplas interacções: é o Édipo de grupo, que reúne colaterais, descendentes e ascendentes (é assim que a visível resistência do esquizofrénico à edipianização, a ausência evidente do laço edípiano, pode ser anulada por uma constelação de avós, quer se pense ser necessária uma acumulação de três gerações para produzir um psicótico quer se descubra um mecanismo ainda mais directo de intervenção dos avós na psicose e que assim se constituam Édipos do Édipo ao quadrado: a nevrose é o papá-mamã, mas a avozinha é a psicose). Finalmente, a distinção entre imaginário e simbólico permite determinar uma estrutura edípiana como sistema de lugares e de funções que não se confundem com a figura variável dos que a ocuparão numa determinada formação social ou patológica: é o Édipo de estrutura (3 + 1), que não é um triângulo mas que realiza todas as triangulações possíveis ao distribuir, num determinado domínio, o desejo, o seu objecto e a sua lei.

É claro que só a interpretação estrutural mostra o verdadeiro alcance destas duas

generalizações. É ela que transforma o Édipo numa espécie de símbolo católico universal, para lá de todas as modalidades imaginárias. Faz do Édipo um eixo de referência tanto para as fases pré-edípianas, como para as variedades para-edípianas e fenómenos exo-edípianos: por exemplo, a noção de «forclusão» (forclusion*), parece indicar uma lacuna propriamente estrutural, que vai encontrar um lugar para o esquizofrénico no eixo edípiano, na órbita edípiana, invocando, por exemplo, um conjunto de três gerações, em que a mãe não pôde admitir que desejava o seu pai, o que vai levar o filho a não poder admitir que deseja a mãe. Um discípulo de Lacan escreve: consideraremos «os meios que a organização edípiana utiliza para intervir nas psicoses; consideraremos, em seguida, as formas da pré-germinalidade psicótica e veremos como podem conservar a referência edípiana». A nossa crítica ao Édipo arrisca-se, pois, a ser julgada superficial e mesquinha se se considerar que apenas se aplica a um Édipo imaginário e se dirige às figuras dos pais, sem afectar em nada a estrutura e a sua ordem de lugares e funções simbólicas. Resta saber se a diferença residirá nisso. A verdadeira diferença não estará antes entre um Édipo, estrutural ou imaginário, e outra coisa que todos os Édipos esmagam e recalcam, isto é: a produção desejante — as máquinas do desejo que não se deixam reduzir nem à estrutura nem às pessoas, e que são o Real em si mesmo, para lá ou por baixo tanto do simbólico como do imaginário? Não pretendemos de modo algum retomar o que Malinowski tentou ao mostrar que as figuras variam com a forma social considerada, até porque acreditamos no que nos dizem quando nos apresentam o Édipo como uma espécie de invariante. Mas a questão é outra: haverá qualquer tipo de adequação entre as produções do inconsciente e essa invariante? (entre as máquinas desejantes e a estrutura edípiana?) Essa invariante não será antes a expressão de um longo erro, com todas as suas variações e modalidades, do esforço de uma interminável repressão? O que pomos em questão é a edípianização furiosa a que a psicanálise, prática e teoricamente, se entrega com o auxílio dos recursos conjugados da imagem e da estrutura. E apesar dos belíssimos livros escritos recentemente por certos discípulos de Lacan, não sabemos se o seu pensamento se orienta de facto nesse sentido. Será que Lacan pensa ser preciso edípianizar tudo, inclusive o pró-

* [Forclusão, palavra por que J. Lacan traduziu a palavra *Verwerfung* utilizada por Freud. A forclusão é, segundo o *Vocabulaire de Psychanalyse* de J. Laplanche e J.-B. Pontalis «o mecanismo específico que está na origem da psicose. Consistiria numa rejeição primordial de um «significante» fundamental (por exemplo: o phallus enquanto significante do complexo de castração) para fora do universo simbólico do sujeito».]

prio esquizo¹? Ou, bem pelo contrário, que se deve esquizofrenizar, esquizofrenizar o campo do inconsciente, e também o campo social histórico, de maneira a estoirar com o estafermo do Édipo e a reencontrar em todo o lado a força das produções desejantes, encontrar no próprio Real o modo de unir a máquina analítica ao desejo e à produção? Porque o inconsciente não é nem estrutural nem pessoal; não imagina, tal como não simboliza nem figura; máquina, é maquínico. Não é nem imaginário nem simbólico mas é o Real em si mesmo, o «real impossível» e a sua produção.

Consideremos agora o período psicanalítico desta longa história. É uma história com as suas dúvidas, desvios e arrependimentos. Laplanche e Pontalis notam que Freud «descobre» o complexo de Édipo em 1897 na sua auto-análise; mas que apenas o formula teoricamente em 1923, em *Le Moi et le Ça*; e que, entre estas duas datas, o Édipo tem uma existência marginal, «isolado, por exemplo, num capítulo à parte sobre a escolha de objecto na puberdade (*Trois essais*) ou sobre os sonhos típicos (*L'Interprétation du rêve*)». É que, segundo Laplanche e Pontalis, o abandono a que Freud vota a teoria do traumatismo e da sedução não lhe permite uma determinação unívoca do Édipo, como também lhe não permite a descrição de uma sexualidade infantil espontânea de carácter endógeno. Tuda se passa como se «Freud não conseguisse articular o Édipo com a sexualidade infantil», remetendo esta para a realidade biológica do desenvolvimento, e aquele para a realidade psíquica do fantasma: o Édipo é o que esteve quase a ser trocado «por um realismo biológico»².

Mas será exacto apresentar as coisas desta maneira? O imperialismo do Édipo exigia apenas a renúncia ao realismo biológico? Não terá sido antes outra coisa, infinitamente mais poderosa, que foi sacrificada ao Édipo? Porque o que Freud e os primeiros analistas descobriram foi o domínio das sínteses livres onde tudo é

¹ «Não é o facto de eu pregar um regresso a Freud que me há-de impedir de afirmar que o *Totem et tabou* é um aborto. É precisamente por causa disso que é preciso regressar a Freud. Ninguém me ajudou a descobrir o que são as formações do inconsciente... Não estou a dizer que o Édipo não serve para nada, nem que não tem qualquer relação com o que fazemos. É verdade que para os psicanalistas não serve para nada! Mas como os psicanalistas não são seguramente psicanalistas, isso não prova nada... Tudo isto são coisas que expus na devida altura; nessa altura falava com pessoas que pretendia ensinar: psicanalistas. A esse nível falei da metáfora paterna, nunca de complexo de Édipo...» (Lacan, seminário de 1970).

² J. Laplanche e J. B. Pontalis, «Fantasme originaire, fantasmes des origines et origine du fantasme», *Temps modernes*, n.º 215, Abril de 1964, pp. 1844-1846.

possível, as conexões sem fim, as disjunções sem exclusividade, as conjunções sem especificidade, os objectos parciais e os fluxos. As máquinas desejantes roncam, zumbem do fundo do inconsciente, a injeção de Irma, o tiquetaque do Homem dos Lobos, a máquina de tossir de Ana, e também todos os aparelhos explicativos montados por Freud, todas essas máquinas neurobiológicas-desejantes. A descoberta do inconsciente tem dois correlatos: primeiro, a descoberta da confrontação directa da produção desejante com a produção social, das formações sintomatológicas com as formações colectivas e portanto da sua identidade de natureza e da sua diferença de regime; depois, a repressão que a máquina social exerce sobre as máquinas desejantes, e a relação do recalçamento com essa repressão. É tudo isto que se perderá ou que, pelo menos, ficará singularmente comprometido com a instauração do Édipo soberano. A associação livre, em vez de se abrir às conexões plurívocas, fecha-se num impasse de univocidade. Todas as cadeias do inconsciente são bi-univocizadas, linearizadas, suspensas num Significante despótico. Toda a *produção* desejante é esmagada, submetida às exigências da *representação*, aos sombrios jogos do representante e do representado na representação. Mas o que importa é que a produção do desejo seja substituída por uma simples representação, tanto no processo de cura como na teoria. O inconsciente produtivo é substituído por um inconsciente que só se sabe exprimir pelo mito, pela tragédia, pelo sonho. Mas quem é que garante que o sonho, a tragédia, o mito sejam adequados às formações do inconsciente, mesmo se tivermos em conta o trabalho de transformação? Mais do que Freud, Groddeck permaneceu fiel a uma autoprodução do inconsciente na co-extensão do homem e da Natureza. Como se Freud tivesse recuado face a este mundo de produção selvagem e de desejo explosivo, e quisesse introduzir nele, fosse como fosse, um pouco de ordem, da ordem clássica do velho teatro grego. O que é que quer dizer: Freud descobriu o Édipo na sua auto-análise? Na sua auto-análise ou na sua cultura clássica goethiana? Na sua auto-análise descobriu algo que o levou a dizer: olha, isto parece-se com o Édipo! E começou por considerar esse algo como uma variante do «romance familiar», como o registo paranóico através do qual o desejo estoira com as determinações de família. Só a pouco e pouco é que virá a transformar o romance familiar numa dependência do Édipo, a neurotizar e a edipianizar todo o inconsciente, encerrando-o assim no triângulo familiar. E o esquizo torna-se o seu inimigo. A produção desejante é personalizada, ou antes personalogizada,

imaginarizada, estruturalizada (já verificámos que a verdadeira diferença ou fronteira não está entre esses termos, que até talvez sejam complementares). A produção passa a ser só produção de fantasmas, produção de expressão. O inconsciente deixa de ser o que é, fábrica, atelier, para se tornar um teatro, cena e encenação. E nem sequer teatro de vanguarda, como já havia no tempo de Freud (Wedekind), mas um teatro clássico, uma ordem clássica de representação. O psicanalista torna-se o encenador de um teatro privado — em vez de ser o engenheiro ou o mecânico a montar unidades de produção, a lutar com agentes colectivos de produção e de antiprodução.

Com a psicanálise passa-se o mesmo que com a revolução russa — nunca conseguimos saber quando é que as coisas se começaram a deteriorar. Somos sempre obrigados a recuar um pouco mais. Com os Americanos? Com a Primeira Internacional? Com o comité secreto? Com as primeiras rupturas que assinalam tanto a renúncia de Freud como as traições dos que se afastam dele? Com o próprio Freud, desde a «descoberta» do Édipo? Porque o Édipo é a viragem idealista. No entanto, não podemos dizer que a psicanálise tenha esquecido a produção desejante. As noções fundamentais de *economia* do desejo, trabalho e investimento conservam toda a sua importância, mas subordinadas agora às formas de um inconsciente expressivo e já não às formações do inconsciente produtivo. A natureza *a-edipiana* da produção de desejo continua a estar presente, mas rebatida sobre as coordenadas do Édipo que a traduzem por «pré-edipiano», por «para-edipiano», por «quase-edipiano», etc. As máquinas desejantes subsistem sempre, mas agora só funcionam por detrás das paredes do consultório. O lugar que o fantasma originário, ao submeter tudo à cena edipiana, concede às máquinas desejantes, fica por detrás da parede ou nos bastidores³. Mas não é por isso que elas deixam de fazer um barulho infernal, que o próprio psicanalista não pode esquecer. Assim, a sua atitude tem que ser de denegação: sim, tudo isso pode ser verdade, mas não é por isso que deixa de ser papá-mamã. Está escrito no frontão do consultório: deixa as tuas máquinas desejantes à porta, abandona as tuas máquinas órfãs e celibatárias, o teu gravador e a tua motoreta, entra e deixa-te edipianizar. Tudo deriva daqui, a começar pelo carácter inenarrável da cura, o seu

³ Acerca da existência de uma pequena máquina no «fantasma originário», existência essa sempre camuflada, cfr. Freud, *Un cas de paranoïa qui contredisait la théorie psychanalytique de cette affection*, 1915.

carácter interminável altamente contratual, fluxo de palavras em troca de um fluxo de dinheiro. Basta então um pequeno episódio psicótico: um clarão de esquizofrenia, levamos um dia o nosso gravador para o consultório do analista — stop, intrusão de uma máquina desejante, e tudo se transforma, quebrámos o contrato, não fomos fiéis ao grande princípio da exclusão do terceiro, introduzimos o terceiro, a máquina desejante em pessoa⁴. E no entanto qualquer psicanalista devia saber que sob o Édipo, através do Édipo, atrás do Édipo, estão as máquinas desejantes, que são afinal aquilo com que ele tem de se haver. No princípio, os psicanalistas *não podiam deixar de ter consciência* do forcing, realizado para se poder introduzir o Édipo, para o injectar em todo o inconsciente. Depois, o Édipo rebateu-se sobre a produção desejante, apropriou-se dela como se todas as forças produtivas do desejo emanassem dele. O psicanalista tornou-se o cabide do Édipo, o grande agente da antiprodução no desejo. Passa-se o mesmo com o Capital, o mesmo mundo encantado, miraculado (no princípio, dizia Marx, os primeiros capitalistas não podiam deixar de ter consciência...).

Vê-se facilmente que, em primeiro lugar, o problema é um problema prático, e que está, antes de mais, relacionado com a cura. Porque o problema da edipianização furiosa desenha-se precisamente quando o Édipo ainda não recebeu a sua plena formulação teórica como «complexo nuclear» e existe apenas marginalmente. O facto da análise de Schreber não ser in vivo não subtrai nada ao seu valor de prática exemplar. Porque é precisamente nesse texto (1911) que Freud enfrenta a questão mais terrível: como é que se pode ter a ousadia de tentar reduzir ao tema paterno um delírio tão rico, tão diferenciado, tão «divino» como

⁴ «Jean-Jacques Abrahams, L'Homme au magnétophone, dialogue psychanalytique» *Temps modernes*, n.º 274, Abril de 1969: «A: Como vês, isso não é assim tão grave; não sou o teu pai e ainda posso gritar que não. Pronto, basta. — Dr. X: Está a imitar o seu pai? — A: Que ideia, estou mas é a imitar o seu, aquele que vejo nos seus olhos. — Dr. X: Está a tentar fazer o papel de... — A: — Você não é capaz de curar as pessoas, você só é capaz de lhes impingir os seus problemas de pai e nunca sair disso; e assim com o problema do pai, vai conseguindo arrastar as vítimas de sessão para sessão... O doente era eu e você é que era o médico; afinal, conseguiu resolver o seu problema de infância, de ser o filho em relação ao pai... — Dr. X: Vou telefonar para o 609, para ver se o tiram daqui, para o 609, à polícia que o há-de pôr na rua. — A: À polícia? Ora cá temos: o papá afinal é da polícia! O seu papá é polícia! e você ia telefonar ao seu papá para me vir cá buscar... Que história de doidos! Você só se enervou, só se excitou porque vai aqui aparecer um aparelho que nos vai ajudar a perceber o que é que se passa.»

o do presidente — uma vez que o presidente, nas suas Memórias, só faz referências muito breves ao pai? Nota-se por diversas vezes no texto de Freud a que ponto este sentiu a dificuldade: primeiro, parece difícil assinalar como causa da doença, ainda que como causa ocasional, um «ímpeto de líbido homossexual» dirigido à pessoa do médico Flechsig; mas, quando substituímos o médico pelo pai, e encargamos o pai de explicar o Deus do delírio, sentindo nós próprios grande dificuldade em seguir essa ascensão, estamos a usar direitos que só se podem justificar pelas vantagens que trazem à nossa compreensão do delírio. No entanto, quanto mais Freud enuncia os seus escrúpulos mais os repudia e varre com uma resposta segura. E essa resposta é dupla: não sou eu que tenho a culpa de a psicanálise ser tão monótona e de descobrir o pai em todo o lado: em Flechsig, em Deus, no sol; a culpa é da sexualidade e do seu simbolismo obstinado. Por outro lado, não é de espantar que o pai esteja sempre a aparecer nos delírios actuais sob as formas menos reconhecíveis e mais ocultas, pois que está sempre a aparecer e de maneira mais visível nos mitos antigos e nas religiões, que exprimem as forças ou mecanismos que actuam eternamente no inconsciente. E o presidente Schreber, que em vida tinha sido sodomizado pelos raios do céu, acabou por ser postumamente edipianizado por Freud. *Não fica uma só palavra* do enorme conteúdo político, social e histórico do delírio de Schreber, como se a líbido não tivesse nada com isso. Apenas se invoca um argumento sexual, que estabelece a soldagem da sexualidade ao complexo familiar, e um argumento mitológico que estabelece a adequação do poder produtor do inconsciente e das «forças produtoras dos mitos e das religiões».

Este último argumento é muito importante, e não é por acaso que a respeito disto Freud declara estar de acordo com Jung. E, de uma certa maneira, esse acordo subsiste mesmo depois da ruptura. Porque se considerarmos que o inconsciente se exprime adequadamente pelos mitos e pelas religiões (tendo sempre em conta, bem entendido, o trabalho de transformação), existem dois modos de ler essa adequação; mas esses dois modos têm em comum o postulado que mede o inconsciente pelo mito e que, desde o princípio, substitui as formações produtivas por simples formas expressivas. A questão fundamental: porque *é que se recorre ao mito?*, porquê tomá-lo como modelo? é ignorada, afastada. A suposta adequação pode ser interpretada da maneira a que se costuma chamar anagógica, dirigida para «cima»; ou então, e inversamente, da maneira analítica, dirigida para «baix-

xo», relacionando o mito com as pulsões — mas como as pulsões são decalcadas do mito, deduzidas do mito, tendo em conta as transformações... O que queremos dizer é que é a partir do mesmo postulado que Jung é levado a restaurar a religiosidade mais difusa, mais espiritualizada, e que Freud vê confirmado o seu rigoroso ateísmo. Para interpretar a adequação que ambos postulam, Freud tem tanta necessidade de negar a existência de Deus como Jung tem de afirmar a essência do divino. Mas tornar a religião inconsciente, ou tornar o inconsciente religioso, é sempre injectar religiosidade no inconsciente (e o que seria da análise freudiana sem o famoso sentimento de culpabilidade atribuído ao inconsciente?) E o que é que se passou na história da psicanálise? Freud defendia o seu ateísmo como um herói. Mas, enquanto o iam ouvindo respeitosamente, enquanto iam deixando o velho falar, nas suas costas ia-se preparando a reconciliação das igrejas com a psicanálise, momento em que a Igreja viria a ter os seus próprios psicanalistas e que se poderia escrever na história do movimento: como também nós somos ainda piedosos! Lembremos a grande declaração de Marx: aquele que nega Deus faz apenas uma «coisa secundária», porque nega Deus para afirmar a existência do homem, para pôr o homem no lugar de Deus (tendo em conta, evidentemente, a transformação)⁵. Mas aquele que sabe que o lugar do homem é noutra sítio, ou seja, na coextensividade do homem e da natureza, esse nem sequer deixa subsistir a possibilidade de uma interrogação sobre «um ser estranho, um ser situado acima da natureza e do homem»: já não precisa da mediação que o mito é, já não precisa de passar pela mediação que a negação da existência de Deus é, porque atingiu as regiões da autoprodução do inconsciente, em que o inconsciente é tão ateu como órfão, imediatamente órfão, imediatamente ateu. E é evidente que o exame do primeiro argumento nos havia de levar a uma conclusão semelhante. Porque, ao soldar a sexualidade ao complexo familiar, ao fazer do Édipo o critério da sexualidade na análise, a prova por excelência da ortodoxia, foi o próprio Freud que determinou o conjunto das relações sociais e metafísicas como um após ou um além, que o desejo era incapaz de investir imediatamente. Sendo assim, é totalmente indiferente que esse além derive do complexo familiar por transformação analítica do desejo, ou que seja significado por ele numa simbolização anagógica.

⁵ Marx, *Economie et philosophie*, Pléiade II, p. 98. E o excelente comentário de François Chatelet, «La question de l'athéisme de Marx», in *Etudes philosophiques*, Julho de 1966.

Consideremos um outro texto de Freud, mais tardio, em que o Édipo já é designado como «complexo nuclear»: *Un enfant est battu* (1919). É difícil que o leitor não sinta uma impressão de inquietante estranheza. Nunca o tema paterno foi menos visível e, no entanto, afirmado com tanta paixão e resolução: aqui, o imperialismo do Édipo baseia-se numa ausência. Porque, afinal, dos três tempos do fantasma que se supõe haver numa rapariga, acontece que no primeiro o pai ainda não aparece e no terceiro já não aparece: fica, pois, o segundo, onde o pai brilha intensamente «sem dúvida nenhuma» — mas, justamente, «esta fase nunca tem uma existência real; porque permanece inconsciente, nunca pode ser evocada pela memória, e não é mais do que uma reconstituição analítica, embora necessária». Mas o que é que há neste fantasma? Rapazes em quem o professor, por exemplo, bate em frente do olhar atento das raparigas. Assiste-se, desde o início, a uma dupla redução freudiana, exigida não pelo fantasma, mas, como pressuposto, por Freud. Por um lado Freud quer deliberadamente reduzir o carácter de grupo do fantasma a uma dimensão puramente individual: é necessário que as crianças em quem se bate sejam de certa maneira o eu («substitutos do próprio sujeito») e que quem bate seja o pai («substituto do pai»). Por outro lado é necessário que as variações do fantasma se organizem em disjunções cuja utilização deve ser rigorosamente exclusiva: assim, haverá uma série-rapariga e uma série-rapaz, dissimétricas, tendo o fantasma feminino três tempos, o último dos quais é «os rapazes apanham do professor», e o fantasma masculino apenas dois, sendo o último «a minha mãe bate-me». O único tempo comum (o segundo das raparigas e o primeiro dos rapazes), que afirma sem equívoco a prevalência do pai tanto num caso como no outro, é o famoso tempo inexistente. E com Freud acontece sempre isto. É necessário que os dois sexos tenham algo em comum, mas para que esse algo falte tanto a um como a outro, para que distribua a falta por duas séries não simétricas e funde a utilização exclusiva das disjunções: ou és rapariga ou rapaz! É precisamente isto que se passa com o Édipo e com a sua «resolução», que diferem do rapaz para a rapariga. É precisamente isto que se passa com a castração e a sua relação com o Édipo. A castração é ao mesmo tempo o lote comum, isto é, o Phallus prevalente e transcendente, e a distribuição exclusiva que aparece nas raparigas como desejo do pénis e nos rapazes como medo de o perder ou recusa de uma atitude meramente passiva. Esse algo comum deve fundar o uso exclusivo das disjunções do inconsciente — e ensinar-nos a aceitar: a aceitar o Édipo, a

aceitar a castração, a renúncia ao desejo do pénis, a renúncia à afirmação máscula, em suma, «a assumir o sexo»⁶. Esse algo em comum, o grande Phallus, a Falta com duas faces não sobreponíveis, é inteiramente mítico: é como o Uno da teologia negativa, introduz a falta no desejo, e faz emanar as séries exclusivas a que fixa um fim, uma origem e um percurso resignado.

Pelo contrário, o que é preciso dizer é que não há nada que seja comum aos dois sexos mas que, no entanto, eles comunicam transversalmente um com o outro porque cada sujeito possui os dois sexos, mas compartimentados, e com cada um deles comunica com *um ou com o outro sexo de outro sujeito*. É esta a lei dos objectos parciais. Não falta nada, não há nada que possa ser definido como uma falta; e as disjunções do inconsciente nunca são exclusivas, mas são, pelo contrário, objecto de uma utilização propriamente inclusiva que temos de analisar. Para exprimir isto, Freud possuía o conceito da bissexualidade; e não foi por acaso que nunca pôde ou quis dar a esse conceito a posição e extensão analíticas que ele exigia. Alguns analistas, que nem sequer foram tão ousados, envolveram-se numa acesa controvérsia ao tentarem definir, na linha de Mélanie Klein, as forças inconscientes do órgão sexual feminino por meio de caracteres positivos, isto é, em função dos objectos parciais e dos fluxos: esse leve desvio, que não suprimia a castração mítica, mas que a fazia depender apenas secundariamente do órgão — em vez de ser o órgão a depender dela — está em total desacordo com Freud⁷. Freud defendia que o órgão, do ponto de vista do inconsciente, só se poderia compreender a partir de uma falta ou privação primeira, e nunca o inverso. Há aqui um paralogismo propriamente analítico (que voltaremos a encontrar em alto grau na teoria do significante) que consiste em passar do objecto parcial destacável para um objecto completo destacado (phallus). Esta passagem implica

⁶ Freud, «Analyse terminée et analyse interminable», 1937 (tradução francesa *Revue française de psychanalyse*, 1938-39, n.º 1): «Os dois temas que estão em correspondência um com o outro são: na mulher, a inveja do pénis, a aspiração positiva de possuir um órgão genital masculino; no homem, a revolta contra a sua própria atitude passiva ou feminina em relação a outro homem... Nunca se tem tanto a sensação de pregar no deserto como quando se quer levar as mulheres a abandonarem, por ser irrealizável, o seu desejo do pénis, ou como quando se procura convencer os homens que a sua atitude passiva em relação a um outro homem não equivale à castração e é inevitável num grande número de relações humanas. Uma das mais fortes resistências ao transfert emana da super-compensação obstinada do homem. Ele não quer aceitar um substituto do pai, recusa-se a ficar-lhe agradecido e por isso mesmo, a ser curado pelo médico...»

⁷ Acerca da importância desta controvérsia ver André Green, «Sur la Mère phallique», *Revue française de psychanalyse*, Janeiro de 1968, pp. 8-9.

um sujeito determinado como um eu fixo num dos sexos, que vive necessariamente como uma falta à sua subordinação ao objecto completo tirânico. Já talvez assim não seja quando o objecto parcial é pensado por si mesmo sobre o corpo sem órgãos, tendo simplesmente como sujeito, não um «eu», mas a pulsão que com ele vai constituir a máquina desejante, e que estabelece relações de conexão, disjunção e conjunção com outros objectos parciais, no seio da multiplicidade correspondente, em que cada elemento só pode ser definido *positivamente*. Deve-se falar de castração no mesmo sentido em que se fala de «edipianização», e de que ela é a conclusão: a castração designa a operação por meio da qual a psicanálise castra o inconsciente, injecta a castração no inconsciente. A castração como operação prática sobre o inconsciente é obtida quando os milhares de cortes-fluxos das máquinas desejantes, todos positivos, todos produtores, são projectados sobre um mesmo espaço mítico, isto é, o traço unitário do significante. Mas ainda não acabámos de cantar a litania daquilo que o inconsciente não conhece: o inconsciente não conhece nem a castração nem o Édipo, nem os pais, nem os deuses, nem a lei, nem a falta... Os movimentos de libertação da mulher têm razão em dizer «vão-se lixar, nós não somos castradas»⁸. E longe de podermos sair airoso da questão dizendo que isso é a prova acabada de que o são — ou mesmo consolando-as dizendo que os homens também o são, regozijando-nos no entanto por o sermos na outra face, a que não é sobreponível —, devemos reconhecer que os movimentos de libertação feminina possuem, embora mais ou menos ambigualmente, o que pertence a qualquer exigência de libertação: a força do próprio inconsciente, o investimento do campo social pelo desejo, o desinvestimento das estruturas repressivas. E também não diremos que a questão não é o tentar saber-se se as mulheres são ou não são castradas, mas sim o tentar saber-se se o inconsciente «acredita nisso», porque é precisamente aí que está toda a ambiguidade: o que a palavra crença aplicada ao inconsciente quer dizer, o que é isso de um inconsciente que «acredita» em vez de produzir, quais são as operações, os artificios que injectam «crenças» no inconsciente — e crenças que nem sequer são irracionais mas, pelo contrário, demasiado racionais e em conformidade com a ordem estabelecida?

⁸ Ver, por exemplo, a revolta (moderada) de Bely Friedan contra a concepção freudiana e psicanalítica dos «problemas femininos», tanto sexuais como sociais: *La Femme mystifiée*, 1963, tradução francesa Gonthier, tomo I, pp. 114 segs.

Voltemos ao fantasma «bate-se numa criança, as crianças apanham»: é um fantasma de grupo típico, em que o desejo investe o campo social e até as suas formas repressivas. Se nele há alguma encenação, é a encenação de uma máquina social desejante cujos produtos não devem ser considerados abstractamente, separando o caso do rapaz do da rapariga, como se se tratasse de um euzinho que estivesse a viver em privado o seu caso com o pai e com a mãe. Devemos antes considerar o conjunto e a complementaridade rapariga/rapaz, pais/agentes de produção e de antiprodução, tanto em cada indivíduo como no socius que preside à organização do fantasma de grupo. Os rapazes procuram, ao mesmo tempo, ser castigados-iniciados pelo professor na cena erótica da rapariga (máquina de ver) e gozar, masoquisticamente, na mãe (máquina anal). E assim os rapazes só podem ver se se tornarem raparigas, e as raparigas só podem experimentar o prazer da punição se se tornarem rapazes. É todo um coro, toda uma montagem: ao regressarem à aldeia depois de uma expedição no Vietname os crápulas dos Marines obrigam, na presença das irmãs chorosas, o professor, que tem a mamã ao colo, a castigá-los, e gozam por terem sido tão maus, por terem torturado tão bem. É tão mau, mas como é bom! Talvez isto faça lembrar uma cena do filme *Paralelo 17*: vê-se o coronel Patton, o filho do general, declarar que os rapazes são formidáveis, que adoram o pai, a mãe e a pátria, que nos actos religiosos choram pelos camaradas mortos que eram rapazes valentes — depois, o rosto do coronel altera-se numa careta e revela um grande paranóico que acaba por gritar: e com tudo isto, são verdadeiros assassinos... É evidente que, quando a psicanálise tradicional explica que o professor é o pai, e o coronel também, e que até a mãe é o pai, submete todo o desejo a uma determinação familiar que já não tem nada a ver com o campo social realmente investido pela libido. Claro que há sempre pedaços do pai ou da mãe que aparecem na cadeia significativa, o bigode do pai, o braço ameaçador da mãe, mas só furtivamente, entre os agentes colectivos. Os termos do Édipo não formam um triângulo, porque estão espalhados por todos os cantos do campo social, a mãe ao colo do professor, o pai ao lado do coronel. O fantasma de grupo está ligado, maquinado, ao socius. Ser enrabado pelo socius, desejar ser enrabado pelo socius, não deriva nem do pai nem da mãe, embora o pai e a mãe desempenhem um papel secundário como agentes subalternos de transmissão ou de execução.

Quando a noção de fantasma de grupo foi elaborada segundo a perspectiva da análise institucional (nos trabalhos da equipa de La Borde, reunida em torno

de Jean Oury), insistiu-se em primeiro lugar na sua diferença de natureza em relação ao fantasma individual. Verificou-se que o fantasma de grupo era inseparável das articulações «simbólicas» que definem um campo social considerado real, enquanto que o fantasma individual rebatia todo o conjunto desse campo sobre os dados «imaginários». Se prolongarmos esta primeira distinção, veremos que até o próprio fantasma individual está inserido no campo social existente, mas que o apreende por meio de qualidades imaginárias que lhe conferem uma espécie de transcendência ou de imortalidade ao abrigo das quais o indivíduo, o eu, joga o seu pseudo-destino: que me importa morrer, diz o general, se o Exército é imortal! A dimensão imaginária do fantasma individual tem uma importância decisiva na pulsão de morte, visto que a imortalidade conferida à ordem social existente provoca no eu todos os investimentos de repressão, todos os fenómenos de identificação, de «super-egocização» e de castração, todas as resignações-desejos (tornar-se general, tornar-se pequeno, médio ou grande quadro), e até aceitar morrer ao serviço da ordem, enquanto a pulsão é projectada para fora e dirigida contra os outros (morte ao estrangeiro, morte aos que não são daqui!). Pelo contrário, o pólo revolucionário do fantasma de grupo, esse, aparece na capacidade de viver as próprias instituições como mortais, de as destruir ou mudar consoante as articulações do desejo e do campo social, transformando a pulsão de morte numa autêntica criatividade institucional. Porque é este o critério, pelo menos formal, para distinguir a instituição revolucionária da enorme inércia que a lei comunica às instituições numa dada ordem estabelecida. Como diz Nietzsche, igrejas, exércitos, Estados, qual destes cães é que quer morrer? Aparece assim uma terceira diferença entre fantasma de grupo e fantasma individual: o sujeito deste é o eu enquanto determinado pelas instituições legais e legalizadas, nas quais «se imagina», e ao ponto de até mesmo nas suas perversões se conformar com a utilização exclusiva das disjunções impostas pela lei (a homossexualidade edipiana, por exemplo). Mas o sujeito do fantasma de grupo são as próprias pulsões, e as máquinas desejantes que elas formam com a instituição revolucionária. O fantasma de grupo *inclui* as disjunções, porque cada um, destituído da sua identidade pessoal mas não das suas singularidades, entra em relação com o outro por intermédio da comunicação própria aos objectos parciais: cada um passa para o corpo do outro sobre o corpo sem órgãos. Klossowski mostrou bem que há uma relação inversa que divide o fantasma em duas direcções, consoante é a lei económica que estabe-

lece a perversão nas «trocas psíquicas», ou são as trocas psíquicas que, pelo contrário, provocam uma subversão da lei: «O Estado singular, anacrónico relativamente ao nível institucional gregário, pode, consoante a sua maior ou menor intensidade, efectuar uma desactualização da própria instituição e denunciá-la como anacrónica»⁹. Os dois tipos de fantasma, ou melhor, os dois regimes, distinguem-se, portanto, porque num é a produção social dos «bens» que impõe a sua lei ao desejo por intermédio de um eu cuja unidade fictícia é garantida pelos próprios bens, e no outro é a produção desejante dos afectos que impõe a sua regra a instituições cujos elementos são simplesmente as pulsões. Se ainda for preciso falar de utopia neste último caso, à Fourier, não será certamente de uma utopia como modelo ideal, mas como acção e paixão revolucionárias. E, nas suas obras mais recentes, Klossowski indica-nos que o único meio de ultrapassar o estéril paralelismo Marx/Freud é perceber como a produção social e as relações de produção são uma instituição do desejo, e como os afectos ou as pulsões fazem parte da infra-estrutura. Porque *eles fazem parte dela, e estão presentes nela de todas as maneiras*, criando nas formas económicas tanto a sua própria repressão como os meios de a combater.

Finalmente, o desenvolvimento das distinções entre fantasma de grupo e fantasma individual mostra com toda a clareza que o fantasma individual não existe. O que existe são dois tipos de grupos, os grupos-sujeitos e os grupos-sujeitados — o Édipo e a castração formam a estrutura imaginária sob a qual os membros do grupo sujeitado vivem e fantasmam individualmente a sua pertença ao grupo. Devemos ainda dizer que estes dois tipos de grupos estão em movimentação constante — um grupo-sujeito corre a todo o momento o risco de sujeição e um grupo sujeitado pode ser, em certos casos, forçado a assumir um papel revolucionário. E é extremamente inquietante verificar quanto a análise freudiana só retém dos fantasmas as linhas de disjunção exclusiva, e os esmaga nas suas dimensões individuais ou pseudo-individuais que, por natureza, os referem a grupos sujeitados, em vez de fazer a operação inversa e descobrir no fantasma um elemento subjacente de potencialidade revolucionária de grupo. Quando nos dizem

⁹ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, p. 122. A meditação de Klossowski acerca da relação entre os instintos e as instituições, a presença das pulsões na própria infra-estrutura económica, desenvolve-se no seu artigo «Sade et Fourier» (*Topique*, n.º 4-5) e principalmente em *La monnaie vivante* (Losfeld, 1970).

que o instrutor e o professor são o papá, assim como o coronel e a mãe, *quando assim se rebatem todos os agentes da produção e da anti-produção sociais sobre as figuras da reprodução familiar*, compreendemos que a libido, transtornada, nunca mais se atreva a sair do Édipo e que o interiorize. Interioriza-o dando-lhe a forma de uma dualidade castradora entre o sujeito do enunciado e o sujeito da enunciação, característica do fantasma pseudo-individual. («Como homem, posso compreendê-lo, mas como juiz, como patrão, como coronel ou general, *ou seja, como pai, condeno-o*».) Mas essa dualidade é artificial, derivada, e supõe uma relação directa entre o enunciado e os agentes colectivos de enunciação no fantasma de grupo.

Entre, por um lado, o asilo repressivo e o hospital legalista, e por outro, a psicanálise contratual, a análise institucional tenta traçar o seu difícil caminho. Desde o princípio que a relação psicanalítica segue o modelo da relação contratual da medicina burguesa tradicional: a falsa exclusão de terceiros, o papel hipócrita do dinheiro — a que a psicanálise trouxe novas e burlescas justificações —, a pretensa limitação no tempo que se contradiz a si mesma reproduzindo uma dívida sem fim, alimentando um inesgotável transfert, suscitando sempre novos «conflitos». Causa-nos uma certa admiração dizer-se que uma análise terminada é, por isso mesmo, uma análise falhada, mesmo que essa afirmação seja acompanhada por um fino sorriso de analista. Espantamo-nos ao ouvir um experimentado analista dizer com toda a leviandade que um dos seus «doentes» ainda sonha ser convidado para lancha ou tomar um aperitivo em sua casa, após vários anos de análise, como se isso não fosse um sinal da dependência abjecta a que o analista reduz os seus pacientes. Como é que a cura consegue provocar esse abjecto desejo de ser amado, esse desejo histérico e choramingão que nos faz ajoelhar, deitar no divã e ficar quietos? Consideremos um terceiro e último texto de Freud: *Analyse terminée et analyse interminable* (1937). Não seguimos uma recente sugestão segundo a qual seria melhor traduzir por «Analyse finie, analyse infinie», porque falar de finito-infinito é recorrer à matemática ou à lógica para resolver um problema singularmente prático e concreto: esta história acabará? será possível acabar uma análise? será possível terminar o processo de cura, ou estará ele condenado a prolongar-se indefinidamente? será que, como diz Freud, é possível esgotar um «conflito» actualmente dado, prevenir o doente contra conflitos ulteriores e despertar novos conflitos com um fim preventivo? Este texto de Freud é percorrido por uma enorme beleza: um não sei quê de desesperado, de desencantado, de

cansado, mas que é ao mesmo tempo acompanhado por uma grande serenidade, pela certeza da obra realizada. É o testamento de Freud. Ele sabe que vai morrer, sabe que na psicanálise há algo que não corre bem: a cura torna-se cada vez mais interminável! Sabe que dentro em pouco deixará de poder observar o desenrolar das coisas. Faz, então, o recenseamento dos obstáculos à cura com a serenidade não só de quem conhece o valor da sua obra, mas também os venenos que a pouco e pouco nela se foram introduzindo. Tudo estaria certo se o problema económico do desejo fosse só quantitativo: bastaria reforçar o eu contra as pulsões. O famoso eu forte e maduro, o «contrato», o «pacto», entre um eu apesar de tudo normal e um analista... Simplesmente na economia desejante há *factores qualitativos* que são precisamente um obstáculo à cura e que Freud lamenta não ter considerado com a devida atenção.

O primeiro desses factores, é o «rochedo» da castração, o rochedo com duas vertentes não simétricas, que introduz em nós um alvéolo incurável que faz a análise tropeçar. O segundo é uma incapacidade qualitativa para o conflito que faz que a quantidade de líbido não se distribua por duas forças variáveis correspondentes à heterossexualidade e à homossexualidade, e que cria oposições irreduzíveis entre as duas forças na maior parte das pessoas. Por fim, o terceiro, de tanta importância económica que relega as considerações dinâmicas e tópicas, e diz respeito a um género de resistências não localizáveis: dir-se-ia que certos sujeitos têm uma líbido tão *viscosa*, ou então, ao contrário, tão *líquida* que nada se consegue «agarrar» a eles. Seria um erro ver neste apontamento de Freud uma simples observação de detalhe, uma anedota. De facto, trata-se daquilo que é mais essencial no fenómeno do desejo: os fluxos qualitativos da líbido. André Green retomou recentemente, em belíssimas páginas, esta questão, fazendo o quadro dos três tipos de «sessões». As duas primeiras são contra-indicadas e só a terceira é considerada como a sessão ideal de análise¹⁰. Tipo I (viscosidade, resistência de tipo histérico): «a sessão é dominada por clima pesado, grave, pantanoso. O silêncio é de chumbo, o discurso é dominado pela actualidade... é uniforme, é uma narração descritiva, onde não se consegue divisar uma só referência ao passado, desenrola-se continuamente, sem quebras... Os sonhos são narrados...

¹⁰ André Green, *L'Affect*, P.U.F., 1970, pp. 154-168.

o enigma que é o sonho é tomado pela elaboração secundária que faz predominar o sonho como narração e acontecimento sobre o sonho como trabalho sobre pensamentos. Transfert falhado...» Tipo II (liquidez, resistência de tipo obsessivo): «a sessão é dominada por uma extrema mobilidade de todos os tipos de representação... um grande, quase torrencial, falatório... por onde passa tudo... o paciente poderia perfeitamente dizer o contrário do que diz, sem que a situação analítica se modificasse... Nada disto tem grandes consequências porque a análise desliza sobre o divã como a água nas penas do pato. Não há qualquer penetração no inconsciente, nem uma ponta onde o transfert se agarre. Neste caso o transfert é volátil...». Resta, pois, o terceiro tipo, cujas características definem uma *boa* análise: o paciente «fala para constituir o processo de uma cadeia de significantes. A significação não está presa ao significado para onde remete cada um dos significantes enunciados, mas é constituída pelo processo, pela sutura, pela concatenação da cadeia dos elementos... Qualquer interpretação fornecida (pelo paciente) pode então aparecer como um já-significado que espera pela sua significação. É neste sentido que a interpretação é sempre retrospectiva, tal como a significação percebida. *Era então isso que isto queria dizer...*»

O que é mais grave é que Freud nunca pôs o processo de cura em causa. Não há dúvida que é tarde demais para ele, mas e depois...? Interpreta tudo isto como obstáculos à cura, e não como insuficiências da própria cura, ou como efeitos e contra-efeitos do seu procedimento. Acontece que a castração como estado analisável (ou inalisável, como um rochedo último) é mais o efeito da castração como acto psicanalítico. E a homossexualidade edipiana (capacidade qualitativa para o conflito) é um efeito da edipianização, que embora a cura não provoque, precipita e acentua nas condições artificiais do seu exercício (transfert). E, inversamente, quando os fluxos da líbido resistem à prática da cura, isso deve-se não a uma resistência do eu, mas ao clamor imenso de toda a produção desejante. Sabemos já que o perverso não se submete facilmente à edipianização: e porque o faria, se ele inventou territorialidades ainda mais artificiais e lunares que as do Édipo? Também já sabemos que o esquizo não é edipianizável porque se situa fora de todas as territorialidades, porque foi capaz de levar os seus fluxos até ao deserto. Mas que fica então de toda a teoria psicanalítica, quando até as «resistências» de tipo histérico ou obsessivo testemunham da qualidade a-edipiana dos fluxos do desejo na própria terra do Édipo? E é o que a economia qualitativa mostra: os

fluxos correm pelo triângulo, atravessam-no, separam-lhe os vértices. O selo edipiano não se consegue colar a esses *fluxos*, como não se consegue colar à água nem à compota. Eles exercem de encontro aos lados do triângulo, e para fora, a irresistível pressão da lava ou a invencível força da corrente de água. Mas quais são as boas condições para a cura? Um fluxo que se deixa carimbar pelo Édipo; *objectos parciais* que se deixam unificar num objecto completo, ainda que ausente, phalíus da castração; *cortes-fluxo* que se deixam projectar docilmente no espaço mítico; cadeias plurívocas que se deixam bi-univocizar, linearizar, suspender de um significante; um inconsciente que se deixa exprimir; sínteses conectivas que permitem que se faça delas um uso global e específico; sínteses disjuntivas que se deixam apanhar num uso exclusivo e limitativo; sínteses conjuntivas que permitem que se faça delas um uso pessoal e segregativo... Pois que significa «era então isso que isto queria dizer»? Significa que o Édipo e a castração esmagam o «então». Suspiro de alívio: vês, o coronel, o instrutor, o professor, o patrão, tudo isto queria dizer isso, o Édipo e a castração, «uma nova versão de toda a história»... Não queremos dizer que o Édipo e a castração não existam: somos edipianizados, castrados, e não foi a psicanálise que inventou essas operações às quais fornece apenas os novos recursos e processos do seu génio. Mas já chega de fazer calar o clamor da produção desejan-te: somos todos esquizos! somos todos perversos! somos todos Líbidos demasiado viscosas ou demasiado líquidas... não por gosto, mas porque seguimos os *fluxos* desterritorializados... Qual o verdadeiro neurótico que não está apoiado no rochedo da esquizofrenia, nesse rochedo móvel, aerólito? Quem é que não procura as territorialidades perversas para lá dos jardins infantis do Édipo? Quem não sente nos fluxos do seu desejo a lava e a água? Afinal qual é a nossa doença? A esquizofrenia como processo? Ou a furiosa neurotização a que nos entregam, para a qual a psicanálise inventou novos meios, o Édipo e a castração? A nossa doença será a esquizofrenia como processo — ou o prolongamento infinito do processo no vazio, essa horrível exasperação (a produção do esquizofrénico-entidade) ou a confusão do processo com um fim (a produção do perverso-artifício) ou a interrupção prematura do processo (a produção do neurótico-análise)? Confrontam-nos à força com o Édipo e com a castração, rebatem-nos sobre eles: ou para nos medirem por esse tormento, ou para verificarem que não podemos ser medidos por ele. Mas de qualquer maneira o mal já está

feito, a cura escolheu o caminho juncado de detritos da edipianização, em vez do da esquizofrenização, que agora tem que nos curar da cura.

O problema prático relativamente às sínteses do inconsciente é o da sua utilização, legítima ou não, e das condições que definem uma utilização de síntese como legítima ou ilegítima. Tomemos como exemplo a homossexualidade (que é bem mais do que um exemplo). Já observámos que em Proust, nas célebres páginas de *Sodoma e Gomorra*, se entrelaçavam dois temas francamente contraditórios: o primeiro é o tema da culpabilidade fundamental das «raças malditas»; o segundo é o da radical inocência das flores. Aplicou-se a Proust, talvez precipitadamente, o diagnóstico de uma homossexualidade edipiana, por fixação à mãe, com dominância depressiva e culpabilidade sado-masquista. De um modo geral parece-nos que houve pressa demais nos fenómenos de leitura em descobrir contradições, quer para as declarar irreduzíveis, quer para as resolver ou demonstrar que são apenas aparentes. Na verdade, o que existe não são contradições, reais ou aparentes, mas simplesmente graus de humor. E, como a própria leitura tem os seus graus de humor, desde o negro até ao branco, com os quais avalia os graus coexistentes daquilo que lê, o único problema é sempre o da repartição sobre uma escala de intensidades, que determina o lugar e a utilização de cada coisa, de cada ser ou de cada cena: há isto e mais aquilo, e embora isso nos possa desagradar, temos que nos arranjar. Talvez o aviso canalha de Charlus, quando diz: «Com que então está-se nas tintas para a sua avó hã, seu pulha!», profecie precisamente isto. Pois o que é que se passa no *À Procura do Tempo Perdido*, que é uma só e mesma história infinitamente variada? É evidente que o narrador não vê nada, não ouve nada, é um corpo sem órgãos, ou melhor, é como uma aranha espedada na sua teia: não observa nada, mas responde ao menor sinal, à mínima vibração, saltando sobre a presa. Tudo começa por nebulosas, por conjuntos estatísticos de contornos pouco nítidos, por formações *molares* ou colectivas que comportam singularidades repartidas ao acaso (um salão, um grupo de raparigas, uma paisagem...). A seguir, nessas nebulosas ou colectivos, desenham-se «lados», organizam-se séries, e nessas séries aparecem *peçoas*, pela acção de estranhas leis de falta, ausência, assimetria, exclusão, não-comunicação, vício e culpabilidade. E, depois ainda, tudo se torna a misturar, a desfazer, mas desta vez numa multiplicidade pura e

molecular, em que todos os objectos parciais, todas as «caixas» e «vasos», têm as suas determinações positivas e estabelecem uma comunicação aberrante através de uma transversal que percorre toda a obra, imenso fluxo que cada objecto parcial produz e re-corta, reproduz e corta ao mesmo tempo. Mais do que o vício, diz Proust, o que inquieta é a loucura e a sua inocência. Se a esquizofrenia é o universal, o grande artista é então aquele que salta o muro esquizofrénico e atinge a prática desconhecida, onde já não pertence a nenhum tempo, a nenhum meio, a nenhuma escola.

É o que acontece numa passagem exemplar, no primeiro beijo que o narrador dá a Albertine. O rosto de Albertine começa por ser uma nebulosa, mal se distinguindo do conjunto das raparigas. Depois, a pessoa de Albertine vai-se destacando, através de uma série de planos que são como que as suas personalidades distintas, e o rosto de Albertine salta de um plano para outro, à medida que os lábios do narrador se aproximam da sua face. Por fim, na exagerada proximidade, tudo se desfaz como uma visão no deserto, o rosto de Albertine desfaz-se em objectos parciais moleculares, enquanto que os do narrador voltam ao corpo sem órgãos, olhos fechados, nariz apertado, boca cheia. Mas todos os amores contam esta história. Da nebulosa estatística, do conjunto molar dos amores homens-mulheres, destacam-se as duas séries malditas e culpadas que testemunham de uma mesma castração de duas faces não sobreponíveis, a série Sodoma e a série Gomorra, que se excluem uma à outra. Mas ainda não se disse tudo, porque o tema vegetal, a inocência das flores, nos trazem uma outra mensagem e um outro código: somos todos bissexuados, temos todos dois sexos, mas compartimentados, não comunicantes: o homem é simplesmente aquele em que a parte masculina domina estatisticamente, e a mulher, aquela em que a parte feminina domina estatisticamente. E assim, ao nível das combinações elementares é preciso fazer intervir pelo menos dois homens e duas mulheres para constituir a multiplicidade na qual se estabelecem comunicações transversais, conexões de objectos parciais e fluxos: a parte masculina de um homem pode comunicar com a parte feminina de uma mulher, mas também pode comunicar com a parte masculina de uma mulher, ou com a parte feminina de um outro homem, ou ainda com a parte masculina de outro homem, etc. E a partir daqui deixa de haver culpabilidade, porque ela não se pode agarrar a flores como estas. À alternativa das exclusões «ou...ou» opõe-se o

«quer» das combinações e permutações onde as diferenças vêm a dar no mesmo sem deixarem de ser diferenças.

Todos somos heterossexuais estatística ou molarmente, homossexuais pessoalmente, quer o saibamos ou não, e, por fim, transexuados elementar e molecularmente. É por isso que Proust, que é o primeiro a desmentir todas as interpretações edipianizantes das suas próprias interpretações, opõe dois tipos de homossexualidade, ou melhor, duas regiões. Uma edipianizante, exclusiva e depressiva, e a outra esquizóide, inclusa e inclusiva: «Os primeiros, que certamente tiveram *a mais tímida das infâncias*, não se preocupam nada com a espécie material de prazer que recebem, desde que o possam *referir a um rosto masculino*. Os segundos, que têm certamente sentidos mais violentos, dão ao seu prazer material *localizações* imperiosas. As suas confissões talvez chocassem *quase toda a gente*. Talvez vivam *menos exclusivamente* sob o satélite de Saturno porque para eles as mulheres não estão totalmente excluídas como para os primeiros... Os segundos procuram as que gostam de mulheres, porque elas podem arranjar-lhe um rapaz, e aumentar o prazer que têm em estar com ele; e *mais*, podem *igualmente* ter com elas o prazer que um homem lhes dá... Porque nas relações que têm com a mulher que gosta de mulheres eles desempenham o papel de uma *outra mulher*, enquanto que a mulher lhes oferece mais ou menos o que encontram no *homem...*»¹¹.

O que existe aqui é a oposição de duas utilizações da síntese conectiva: uma utilização global e específica, e uma utilização parcial e não específica. No primeiro caso o desejo recebe um sujeito fixo, isto é, um eu especializado num ou noutro sexo, e objectos completos determinados como pessoas globais. A complexidade e os fundamentos desta operação vêem-se com mais nitidez se considerarmos as reacções mútuas entre as diferentes sínteses do inconsciente quando são utilizadas de uma maneira ou de outra. Primeiro, a síntese de registo estabelece sobre a sua superfície de inscrição nas condições do Édipo um eu determinável ou diferenciável em relação a imagens paternas que servem de coordenadas (mãe, pai). Existe assim uma triangulação que implica um interdito constituinte, e que condiciona a diferenciação das pessoas: interdição do incesto com a mãe, e de tomar o lugar do pai. Mas é utilizando um estranho raciocínio que se conclui que,

¹¹ Proust, *Sodoma e Gomorra*. (Os sublinhados são dos autores).

o que é interdito era, *por isso mesmo*, desejado. Na verdade, as pessoas globais, e até a própria forma das pessoas, não preexistem aos interditos que pesam sobre elas e que as constituem, nem às triangulações em que entram: o desejo recebe ao mesmo tempo os seus primeiros objectos completos e a sua interdição. Portanto, é a mesma operação edipiana que funda a possibilidade da sua própria «solução», por diferenciação das pessoas de acordo com o interdito, e a possibilidade do seu fracasso ou estagnação, por queda no indiferenciado como reverso das diferenciações que o interdito cria (incesto por identificação com o pai, homossexualidade por identificação com a mãe...). Tal como a forma das pessoas, a matéria pessoal da transgressão não pré-existe ao interdito. Vemos pois, que o interdito tem a propriedade de se deslocar a si próprio, visto que, desde o início, desloca o desejo. Desloca-se a si próprio, no sentido em que a inscrição edipiana não se impõe na síntese de registo sem intervir na síntese de produção, e sem transformar profundamente as conexões dessa síntese ao introduzir novas pessoas globais. Essas novas imagens de pessoas são a irmã e a esposa, depois do pai e da mãe. Com efeito, observa-se frequentemente que o interdito existe sob duas formas, uma negativa que atinge sobretudo a mãe e impõe a diferenciação, outra positiva que se refere à irmã e rege a troca (obrigação de casar com uma de entre todas as mulheres menos com a minha irmã, obrigação de reservar a minha irmã para outro: deixar a minha irmã para um cunhado, receber a minha mulher de um sogro)¹². E, embora a este nível se produzam novas estases ou quedas, como novas figuras de incesto e de homossexualidade, o triângulo edipiano não poderia, com toda a certeza, transmitir-se e reproduzir-se sem este segundo grau; o primeiro grau elabora a forma do triângulo, mas é o segundo que assegura a transmissão dessa forma. Caso-me com qualquer mulher que não seja a minha irmã, para constituir a base diferenciada de um novo triângulo, cujo cume, de cabeça para baixo, será o meu filho — e isto é sair do Édipo, mas é também reproduzi-lo, transmiti-lo, pois não nos conseguimos aguentar sozinhos, incestuosos, homossexuais e fantasmas.

É assim que a utilização parental ou familiar da síntese de registo é prolongada por uma utilização conjugal, ou de aliança, das sínteses conectivas de produção: a conexão dos objectos parciais é substituída por um regime de conjugação de pessoas. No conjunto, as conexões de máquinas-órgãos próprias à produção

desejante são substituídas por uma conjugação de pessoas que obedece às regras da reprodução familiar. Os objectos parciais parecem agora extraídos de pessoas e não dos fluxos não-pessoais que passam por todos eles. É que as pessoas são derivadas de quantidades abstractas, que estão no lugar dos fluxos. Os objectos parciais, em vez de sofrerem uma apropriação conectiva, transformam-se nas posses de uma pessoa e, se preciso for, na propriedade de uma outra. Kant, tal como tira a conclusão de séculos de meditação escolástica ao definir Deus como princípio do silogismo disjuntivo, tira a conclusão de séculos de meditação jurídica romana quando define o casamento como o laço pelo qual uma pessoa se torna proprietária dos órgãos sexuais de outra pessoa¹³. Basta consultar um manual religioso de casuística sexual para ver sob que restrições é que as conexões dos órgãos-máquinas desejantes são toleradas no regime da conjugação das pessoas, que fixa legalmente as extracções efectuadas sobre o corpo da esposa. Mas melhor ainda: a diferença de regime aparece sempre que uma sociedade deixa subsistir um estado infantil de promiscuidade sexual, onde tudo é permitido até à idade em que o rapaz passa a ser regido pelo princípio de conjugação que regula a produção social de crianças. Sem dúvida que as conexões de produção desejante obedecem a uma regra binária; vimos também que havia um terceiro termo que intervinha nessa binaridade, que era o corpo sem órgãos que reinjecta o produzir no produto, prolonga as conexões de máquinas e serve de superfície de registo. Mas a este nível não se produz nenhuma operação bi-unívoca que rebata a produção sobre representantes; a este nível não aparece efectivamente nenhuma triangulação que refira os objectos do desejo a pessoas globais, nem o desejo a um sujeito específico. O único sujeito é o próprio desejo sobre o corpo sem órgãos, enquanto máquina objectos parciais e fluxos, extraindo e cortando uns com os outros, passando de um corpo a outro, segundo conexões e apropriações que destroem sempre a unidade factícia de um eu possuidor ou proprietário (sexualidade a-edipiana).

O triângulo forma-se na utilização parental e reproduz-se na utilização conjugal. Ainda não sabemos que forças é que determinam esta triangulação, que se imiscui no registo do desejo para transformar todas as conexões produtivas. Mas pelo menos podemos seguir sumariamente o modo de procedimento destas forças. Dizem-nos que os objectos parciais aparecem numa intuição de totalidade

¹² Luc de Heusch, *Essai sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*, Bruxelles, 1959, pp. 13-16.

¹³ Kant, *Metafísica dos costumes*, I, 1797.

precoce, e que o eu aparece numa intuição de unidade que precede a sua realização. (Até em Mélanie Klein o objecto parcial esquizóide é referido a um todo que prepara o aparecimento do objecto completo na fase depressiva.) Claro que uma tal totalidade-unidade só pode ser percebida como uma ausência, como aquilo que «falta» aos objectos parciais e aos sujeitos do desejo. E já está tudo decidido: descobre-se por toda a parte a operação analítica que consiste em extrapolar um algo de transcendente e comum, e que só é um universal-comum para introduzir a falta no desejo, para fixar e especificar pessoas e um eu segundo esta ou aquela face da sua ausência, e impor um sentido exclusivo à disjunção dos sexos. E é precisamente o que acontece em Freud: com o Édipo, com a castração, com o segundo tempo do fantasma *Bate-se numa criança*, e ainda com o famoso período de latência que vem culminar na mistificação analítica. Esse algo de comum, de transcendente e de ausente, chamar-se-á phallus ou lei, para designar «o» significante que distribui no conjunto da cadeia os efeitos de significação e que nela introduz as exclusões (esta a origem das interpretações edípianas do lacanismo). E é ele que actua como causa formal da triangulação, ou seja, torna possíveis tanto a forma do triângulo como a sua reprodução: por isso a fórmula do Édipo é $3 + 1$, o Um do phallus transcendente sem o qual os termos considerados não formariam um triângulo¹⁴. Tudo se passa como se a cadeia dita significante, constituída por elementos que em si mesmos não são significantes, por uma escrita plurívoca e por elementos destacáveis, fosse objecto de um tratamento especial, de uma destruição que dela extraísse um objecto destacado, o significante despótico de cuja lei, a partir de então, toda a cadeia parece estar suspensa, com todos os elos triangulados. Utiliza-se aqui um curioso paralogismo que implica o uso transcendental das sínteses do inconsciente: *passa-se dos objectos parciais destacáveis para o objecto completo destacado, de que derivam as pessoas globais por determinação de falta*. Por exemplo, no código capitalista e na sua forma trinitária, o dinheiro como cadeia destacável é convertido em capital como objecto destacado, que só existe sob o aspecto fetichista de stock e de falta. E o código edípiano faz o mesmo: a libido como energia de extracção e destacamento é convertida no phallus

¹⁴ M.C. e E. Ortigues, *Oedipe africain*, Plon, 1966, p. 83: «Para que as condições necessárias à existência de uma estrutura na instituição familiar ou no complexo de Édipo se cumpram são precisos pelo menos quatro termos, ou seja, um termo a mais que o que é habitualmente preciso».

como objecto destacado, e este só existe sob a forma transcendente de stock e de falta (algo de comum e de ausente que falta tanto aos homens como às mulheres). É esta conversão que consegue empurrar toda a sexualidade para o código edípiano: esta projecção de todos os cortes-fluxos num mesmo lugar mítico, de todos os signos não significantes num significante maior. «A triangulação efectiva permite a especificação da sexualidade. Os objectos parciais não perderam nada da sua virulência e eficácia. No entanto a referência ao pénis dá um sentido pleno à castração. É essa referência que dá diferidamente um significado a todas as experiências externas ligadas à privação, à frustração, à *falta* dos objectos parciais. À luz da castração, toda a história anterior é refundida numa nova versão»¹⁵.

Mas é isso precisamente que nos inquieta, essa refundição da história e essa «falta» atribuída aos objectos parciais. E como é possível que os objectos parciais não tenham perdido nada da sua virulência e eficácia se foram introduzidos numa utilização de síntese fundamentalmente ilegítima em relação a eles? Não negamos que haja uma sexualidade edípiana, uma heterossexualidade, uma homossexualidade edípianas, uma castração edípiana — e objectos completos, imagens globais, eus específicos. O que negamos é que sejam produções do inconsciente. Mais, a castração e a edípianização produzem uma ilusão fundamental que nos faz crer que a produção desejante real depende das altas formações que a integram, que a submetem a leis transcendentais e a obrigam a servir uma produção social e cultural superior: aparece então uma espécie de «descolagem» do campo social em relação à produção de desejo, em nome da qual todas as resignações estão antecipadamente justificadas. Ora a psicanálise, ao nível concreto da cura, apoia com todas as suas forças esse movimento aparente, e é precisamente ela que assegura essa conversão do inconsciente. Naquilo a que chama pré-edípiano ela vê um estádio que tem que ser ultrapassado no sentido de uma integração evolutiva (em direcção à posição depressiva, sob o império do objecto completo), ou organizado no sentido de uma integração estrutural (em direcção ao estabelecimento de um significante despótico, sob o império do phallus). A capacidade para o conflito de que Freud falava, a oposição qualitativa entre homossexualidade e heterossexualidade, é, de facto, uma consequência do Édipo: longe de ser um obstáculo à cura vindo do exterior, é um produto da edípianização, e um contra-

¹⁵ André Green *L'Affect*, p. 167.

-efeito da cura que a vai reforçar. Na verdade o problema não é o da existência de estádios pré-edipianos de que o Édipo seria o eixo, mas da existência e natureza de uma sexualidade a-edipiana, duma heterossexualidade e de uma homossexualidade a-edipianas, de uma castração a-edipiana: os cortes-fluxos da produção desejante não se deixam projectar num lugar mítico, os signos do desejo não se deixam extrapolar num significante, a trans-sexualidade não deixa nascer nenhuma oposição qualitativa entre uma heterossexualidade e uma homossexualidade *locais e não-específicas*. Por toda esta reversão o que existe é a inocência das flores, em vez da culpabilidade de conversão. Mas em vez de garantir, de tentar assegurar a reversão de todo o inconsciente na forma e no conteúdo a-edipianos da produção desejante, a teoria e a prática analíticas promovem a todo o momento a conversão do inconsciente no Édipo, forma e conteúdo (veremos, com efeito, a que é que a psicanálise chama «resolver» o Édipo). A psicanálise promove primeiramente essa conversão fazendo um uso global e específico das sínteses conectivas. Esse uso pode ser definido como transcendente, e implica um primeiro paralogismo na operação psicanalítica. É fácil de explicar porque é que mais uma vez utilizamos os termos kantianos. Kant propunha-se, por meio daquilo a que chamava revolução crítica, descobrir critérios imanentes ao conhecimento para distinguir o uso legítimo e o uso ilegítimo das sínteses da consciência. Em nome de uma filosofia *transcendental* (imanência de critérios) denunciava, pois, o uso transcendente das sínteses que a metafísica fazia. Consequentemente, devemos dizer que a psicanálise também tem a sua metafísica, isto é, o Édipo. E que uma revolução, agora materialista, tem que passar pela crítica do Édipo, denunciando o uso ilegítimo das sínteses do inconsciente que a psicanálise edipiana faz, de modo a encontrar um inconsciente transcendental definido pela imanência dos seus critérios, e uma prática correspondente como esquizo-análise.

Quando o Édipo se introduz nas sínteses disjuntivas do registo desejante, impõe-lhes o ideal de uma certa utilização, limitativa ou exclusiva, que se confunde com a forma da triangulação — ser papá, mamã ou filho. É o domínio do *Ou então* na função diferenciante da proibição do incesto: a mamã começa aqui, o papá ali, e acolá tu. Deixa-te estar no teu lugar. A desgraça do Édipo é precisamente o já não saber onde nem quem começa, nem quem é quem. E «ser pai ou

filho» é também acompanhado por duas outras diferenciações sobre os lados do triângulo, «ser homem ou mulher», «estar morto ou vivo». O Édipo já não deve saber se está morto ou vivo, se é homem ou mulher, pai ou filho. Incesto, serás fantasma e hermafrodita. É precisamente neste sentido que as grandes neuroses ditas familiares parecem corresponder a falhas edipianas da função diferenciante ou da síntese disjuntiva: o fóbico já não é capaz de saber se é pai ou filho, o obcecado, se está morto ou vivo, o histérico, se é homem ou mulher¹⁶. Em suma, a triangulação familiar representa um mínimo de condições exigidas para que um «eu» receba as coordenadas que o diferenciem simultaneamente quanto à geração, ao sexo e ao estado. E a triangulação religiosa confirma este resultado de uma outra maneira: na trindade, o desaparecimento da imagem feminina em proveito de um símbolo fálico mostra como o triângulo se desloca para a sua própria causa e a procura integrar. Trata-se agora do máximo de condições sob as quais as pessoas se diferenciam. E era por isto que nos interessava a definição kantiana que estabelece Deus como princípio a priori do silogismo disjuntivo, de que tudo deriva por limitação de uma realidade maior (*omnitudo realitatis*): o humor de Kant faz de Deus o Senhor de *um* silogismo.

O que é característico do registo edipiano é a introdução de uma utilização exclusiva, limitativa, negativa, da síntese disjuntiva. Estamos tão deformados pelo Édipo que dificilmente imaginamos que possa haver uma outra utilização; e nem as três neuroses familiares saem dela, embora já não a possam aplicar. Vimos como Freud e toda a psicanálise gostam das disjunções exclusivas. Parece-nos no entanto que a esquizofrenia nos dá uma singular lição extra-edipiana, e nos revela uma força desconhecida da síntese disjuntiva, uma utilização imanente que já não é nem exclusiva nem limitativa, mas plenamente afirmativa, ilimitativa, inclusiva. Uma disjunção que continue a ser disjunção mas que, no entanto, afirme os termos disjuntos, e que os afirme através de toda a sua distância, *sem limitar nem incluir um por causa do outro*, talvez seja o maior dos paradoxos. «Quer... quer» no lugar de «ou então». O esquizofrénico não é homem e mulher. É homem ou mulher, mas é precisamente dos dois lados, é homem do lado dos homens, e mulher do lado das mulheres. Aimable Jayet (Albert Désiré, matrícula 54161001)

¹⁶ Sobre a «dúvida» histórica (sou homem ou mulher?) e a «dúvida» obsessional (estou morto ou vivo?), ver Serge Leclair, «La Mort dans la vie de l'obsédé», in *La Psychanalyse* n.º 2, pp. 129-130.

litaniza as séries paralelas do masculino e do feminino, e põe-se em ambas as partes: «Mat Albert 5416 ricol-o sultão Romano vesino», «Mat Désiré 1001 ricul-a sultã romana vesina»¹⁷. O esquizofrênico está morto ou vivo, não ao mesmo tempo, mas cada um dos dois estados no termo de uma distância que ele sobrevoa, deslizando. É pai ou filho, não um e outro, mas um na extremidade do outro como as duas extremidades de um pau num espaço indecomponível. É este o sentido das disjunções em que Beckett inscreve as suas personagens e o que lhes acontece: *tudo se divide, mas em si mesmo*. E as distâncias são positivas como as disjunções são inclusas. Seria desconhecer totalmente esta ordem de pensamento fazer como se o esquizofrênico substituísse as disjunções por vagas sínteses de identificação dos contrários, como o último dos filósofos hegelianos. Ele não substitui as sínteses disjuntivas por sínteses dos contrários, mas substitui o uso exclusivo e limitativo da síntese disjuntiva por um uso afirmativo. Está e permanece na disjunção, isto é, não suprime a disjunção identificando os contraditórios por aprofundamento, mas, antes, afirmando-a, sobrevoando uma distância indivisível. Não é simplesmente bissexuado, não está entre os dois sexos nem é interssexuado, mas é trans-sexuado. É trans-vimorto, trans-paifilho. Não identifica os dois contrários no mesmo, mas afirma a distância deles como aquilo que os relaciona um com outro enquanto diferentes. Não se fecha sobre os contrários, antes se abre como um saco cheio de esporos, e solta-os como singularidades que indevidamente mantinha encerradas, pretendendo excluir umas, reter outras, e que agora se tornam pontos-signos, todos afirmados na sua nova distância. Sendo inclusiva, a disjunção não se fecha sobre os seus termos, mas pelo contrário, é ilimitativa. «Então deixei de ser essa caixa fechada a quem devia o ter-me conservado tão bem, mas um tabique caía», libertando um espaço onde Molloy e Moran já não designam pessoas, mas singularidades vindas de todo o lado, agentes de produção evanescentes. É a disjunção livre; as posições diferenciais subsistem e até adquirem um valor livre, mas estão todas ocupadas por um sujeito sem rosto e transposicional. Schreber é homem e mulher, pai e filho, está morto e vivo: isto é, ocupa todos os lugares em que há uma singularidade, todas as séries e ramificações marcadas por um ponto singular, porque ele é também essa distância que o

¹⁷ *Art brut*, n.º 3, p. 139. (Apresentando Jayet, Jean Oury chama-lhe «o não-delimitado», «em voo permanente»).

transforma em mulher, no fim da qual já é mãe de uma humanidade nova e pode finalmente morrer.

É por isso que o Deus esquizofrênico tem tão pouco a ver com o Deus da religião, embora ambos se ocupem do mesmo silogismo. Em *Le Baphomet*, Klossowski opunha ao Deus como Senhor das exclusões e limitações na realidade que dele deriva, um anti-cristo, príncipe das modificações que, pelo contrário, determina a passagem de um sujeito por todos os predicados possíveis. Sou Deus não sou Deus, sou Deus sou Homem: não se trata de uma síntese que porventura ultrapassasse as disjunções negativas da realidade derivada numa realidade originária do Homem-Deus, mas duma disjunção inclusiva que faz a síntese derivando entre um termo e outro segundo a distância. Não há nada de originário. É como o célebre: «É meia-noite. A chuva bate nas janelas. Não era meia-noite. Não chovia.» Nijinsky escrevia: Sou Deus não era Deus sou o palhaço de Deus; «Sou Apis, sou um Egípcio, um Índio pele-vermelha, um negro, um Chinês, um Japonês, um estrangeiro, um desconhecido, sou a ave do mar que sobrevoa a terra firme, sou a árvore de Tolstoi com as suas raízes». «Sou o marido e a mulher, amo a minha mulher, amo o meu marido...»¹⁸. O que conta não são os nomes dos pais nem os nomes raciais ou os nomes divinos, mas o uso que se lhes dá. O problema não é de sentido, mas de uso. Nada de originário nem de derivado, mas uma deriva generalizada. Dir-se-ia que o esquizo liberta uma matéria genealógica bruta, ilimitativa, onde se pode meter, inscrever e orientar em todas as ramificações ao mesmo tempo, e de todos os lados. Ele faz saltar a genealogia edípiana. Vai a pouco e pouco fazendo voos cada vez mais absolutos a distâncias indivisíveis. O genealogista-louco desenha uma rede disjuntiva sobre todo o corpo sem órgãos. É Deus, que é apenas o nome da energia de registo, pode assim tornar-se o maior inimigo na inscrição paranóica, e o maior amigo na inscrição miraculante. Mas não se trata nunca de um ser superior à natureza e ao homem. Tanto o que está inscrito como a energia que inscreve estão sobre o corpo sem órgãos. Sobre o corpo inengendrado as distâncias indecomponíveis são necessariamente sobrevoadas, e todos os termos disjuntos afirmados. Sou a letra e o lápis e o papel (era assim que Nijinsky escrevia o seu diário) — sim, fui o meu pai e o meu filho.

A síntese disjuntiva de registo conduz-nos portanto ao mesmo resultado que

¹⁸ Nijinsky, *Diário*.

a síntese conectiva: também ela é passível de duas utilizações, uma imanente e outra transcendente. E porque é que ainda aqui a psicanálise apoia o uso transcendente que introduz por toda a parte as exclusões e as limitações na rede disjuntiva e precipita o inconsciente no Édipo? E porque é que a edipianização é precisamente isto? É que a relação exclusiva introduzida pelo Édipo não está só entre as diversas disjunções concebidas como diferenciações, *mas também entre o conjunto dessas diferenciações que ela impõe e um indiferenciado que ela supõe*. O Édipo diz-nos: se não obedeceres às linhas de diferenciação, papá-mamã-eu, e a todas as exclusivas que as balizam, cairás na escuridão do indiferenciado. Devemos compreender que as disjunções exclusivas não são, de modo algum, como as inclusivas: nem Deus, nem os nomes parentais são usados da mesma maneira. Esses nomes já não designam estados intensivos por que o sujeito passa sobre o corpo sem órgãos e no inconsciente que continua órfão (sim, fui...), mas designam pessoas globais que não preexistem aos interditos que as fundam e que as diferenciam entre si e em relação ao eu. E assim a transgressão do interdito torna-se correlativamente uma confusão de pessoas, uma identificação do eu com as pessoas, pela perda das regras diferenciadoras ou das funções diferenciais. Mas devemos ainda fazer notar que foi o próprio Édipo que *criou tanto as diferenciações que ordena, como o indiferenciado com que nos ameaça*. É por intermédio de um mesmo movimento que o complexo de Édipo introduz o desejo na triangulação e proíbe o desejo de se satisfazer com os termos da triangulação. Força o desejo a tomar como objecto as pessoas parentais diferenciadas, e em nome das mesmas exigências interdita o eu correlativo de satisfazer o seu desejo nessas pessoas, ameaçando-o com o indiferenciado. *Mas foi precisamente ele que criou esse indiferenciado como reverso das diferenciações também por ele criadas*. O Édipo diz-nos: ou interiorizas as funções diferenciais que presidem às disjunções exclusivas, e assim «resolves» o Édipo — ou te precipitas na escuridão neurótica das identificações imaginárias. Ou segues as linhas do triângulo que estruturam e diferenciam os três termos — ou então haverá sempre um termo a mais e serás obrigado a reproduzir em todos os sentidos as relações duais de identificação no indiferenciado. Mas o Édipo está tanto num lado como no outro. E toda a gente sabe a que é que a psicanálise chama *resolver* o Édipo: ter que o interiorizar para o aceitarmos melhor quando o encontrarmos no exterior, na autoridade social, e para o podermos disseminar, passando-o aos nossos filhos. «A criança só se torna homem quando

resolve o complexo de Édipo e é essa resolução que o introduz na sociedade. Aí será obrigada a reviver o Édipo na figura da Autoridade, mas agora sem lhe poder escapar. Situada entre o impossível retorno àquilo que precede o estado de cultura e o mal-estar crescente que este provoca, também não tem a certeza de poder encontrar um ponto de equilíbrio»¹⁹. O Édipo é como um labirinto: a única maneira de sairmos é voltarmos a entrar (ou fazermos entrar outro). Édipo como problema ou como solução — os dois extremos de uma ligadura que retém toda a produção desejante. Apertêmo-la um pouco mais, e da produção desejante já só passa um rumor. Esmagou-se, triangulou-se o inconsciente, impôs-se-lhe uma escolha que não era a sua. Cortam-se todas as saídas: as disjunções inclusivas, ilimitativas, deixam de ter qualquer uso possível. Arranjaram-se pais para o inconsciente!

Bateson chama *double bind* à emissão simultânea de dois tipos de mensagens que se contradizem entre si (por exemplo, o pai que diz ao filho: anda, critica-me, mas deixando perceber que qualquer crítica efectiva, ou pelo menos um certo género de crítica, seria muito mal recebida). Bateson pensa que esta é uma situação particularmente esquizofrenizante, e interpreta-a como um «non-sens» dentro da perspectiva da teoria dos tipos de Russell²⁰. Mas a nós parece-nos que o *double bind*, o duplo impasse, é uma situação corrente e edipianizante por excelência. E, arriscando-nos a formalizá-la, pensamos que remete para este outro tipo de «non-sens» russelliano: uma alternativa, uma disjunção exclusiva, é determinada por um dado princípio que constitui, no entanto, os seus dois termos ou sub-conjuntos e que, além disso, entra na alternativa (caso que é extremamente diferente da disjunção inclusiva). Este o segundo paralogismo da psicanálise. Em suma, o «*double bind*» não é mais do que o conjunto do Édipo. E é neste sentido que o Édipo deve ser apresentado como uma série, ou como oscilando entre dois pólos, que são a identificação neurótica e a interiorização dita normativa. Mas o Édipo, o impasse duplo, está em ambos os lados. E se aqui um esquizo se produz como entidade, é por ser o único meio de escapar a essa via dupla, onde a normatividade não oferece mais saídas que a neurose, e onde a solução não está menos entravada que o problema; refugiamo-nos, então, no corpo sem órgãos.

¹⁹ A. Besançon, «Vers une histoire psychanalytique», *Annales*, Maio de 1969.

²⁰ G. Bateson e colaboradores, «Towards a Theory of Schizophrenia», *Behavioral Science*, 1956, 1 (e os comentários de Pierre Fédida, «Psychose et parenté», *Critique*, Outubro de 1968).

Parece-nos que o próprio Freud viu claramente que o Édipo era inseparável de um duplo impasse onde precipitava o inconsciente. Lê-se numa carta de 1936 dirigida a Romain Rolland: «Tudo se passa como se o principal fosse superar o pai, e como se fosse sempre interdito que o pai fosse superado.» E isto percebe-se ainda mais claramente quando Freud expõe toda a série histórico-mítica: o Édipo está ligado a um extremo pela identificação assassina, e ao outro pela restauração e interiorização da autoridade do pai («restabelecimento da ordem antiga num novo plano»)²¹. Entre os dois está a latência, essa famosa latência, que é indubitavelmente a maior mistificação psicanalítica: essa sociedade dos «irmãos» que se interditam os frutos do crime, e que passam todo o tempo a interiorizar; mas estamos prevenidos: a sociedade dos irmãos é sombria, instável e perigosa, e deve preparar o aparecimento de um equivalente da autoridade paterna, fazer-nos passar para o outro pólo. De acordo com uma sugestão de Freud, a sociedade americana, a sociedade industrial com anonimato de gestão e desaparecimento do poder pessoal, etc., é-nos apresentada como um ressurgimento da «sociedade sem pais». É evidente que ela se encarregou de encontrar novas maneiras de restaurar o equivalente (por exemplo, a surpreendente descoberta que Mitscherlich faz ao dizer que, afinal de contas, a família real inglesa não é uma coisa tão má como isso...)²². Logo, só se deixa um pólo do Édipo para passar para o outro. Nem pensar em sair desta alternativa: neurose ou normalidade. A sociedade dos irmãos não descobre nada da produção e das máquinas desejantes mas, pelo contrário, estende o véu da latência. Quanto aos que não se deixam edipianizar de uma maneira ou da outra, num ou no outro extremo, a psicanálise lá está para pedir ajuda ao asilo ou à polícia. A polícia está connosco! Nunca a psicanálise mostrou tão bem o gosto que tem em apoiar o movimento da repressão social e em o ajudar com todas as suas forças. E não se pense que aludimos a aspectos folclóricos da psicanálise. Não é por Lacan ter outra concepção da psicanálise que se deve menosprezar o tom reinante nas associações mais célebres: repare-se no Dr. Mendel, nos Drs. Stéphane, na sua ira, na sua invocação literalmente policial, quando vêem que alguém pretende evitar a ratoeira do Édipo. O Édipo é como aquelas coisas que se tornam perigosíssimas precisamente por já ninguém credi-

tar nelas; é então que os chuis vêm substituir os padres. Neste sentido, o primeiro exemplo profundo de uma análise de *double bind* encontrar-se-ia na *Question juive* de Marx: entre a família e o Estado — o Édipo da autoridade familiar e o Édipo da autoridade social.

O Édipo não serve estritamente para nada, a não ser para apertar o inconsciente dos dois lados. Veremos em que sentido é que o Édipo é estritamente «indecidível», como dizem os matemáticos. Estamos fartos dessas histórias em que se está bem de saúde graças ao Édipo, doente do Édipo, e em que há várias doenças dentro do Édipo. Pode até acontecer que um analista se farte desse mito que é a gamela e a cova da psicanálise e que retorne às origens: «Freud nunca chegou a sair nem do mundo do pai, nem da culpabilidade... Mas foi o primeiro que, ao criar a possibilidade de construir uma *lógica* de relação com o pai, abriu o caminho para o homem se libertar do domínio do pai. A possibilidade de viver para lá da lei do pai, para lá de qualquer lei, talvez seja a possibilidade mais essencial que a psicanálise freudiana criou. Mas, paradoxalmente, e talvez por causa do próprio Freud, tudo leva a crer que essa libertação que a psicanálise permite se fará — se faz já — fora dela»²³. Todavia, não podemos partilhar nem deste pessimismo nem deste optimismo. Porque é preciso muito optimismo para pensar que a psicanálise permite uma verdadeira solução do Édipo: o Édipo é como Deus; o pai é como Deus; só se resolve o problema quando se suprimir *tanto o problema como a solução*. A esquizo-análise não se propõe resolver o Édipo, não pretende resolvê-lo melhor que a psicanálise edipiana. Propõe-se desedipianizar o inconsciente para poder chegar aos verdadeiros problemas. Propõe-se atingir essas regiões do inconsciente órfão «para lá de todas as leis», em que o problema deixa de poder ser posto. E por consequência, também não partilhamos do pessimismo de pensar que essa mudança, essa libertação só se pode fazer fora da psicanálise. Pensamos, pelo contrário, que é possível dar-se uma reversão interna que transforme a máquina analítica numa peça indispensável do aparelho revolucionário. Mais: já há mesmo condições objectivas para isso.

Tudo se passa, pois, como se o Édipo tivesse dois pólos: um pólo de figuras imaginárias de identificação e um pólo de funções simbólicas diferenciadas. Mas seja como for estamos edipianizados: se não temos o Édipo como crise, temo-lo

²¹ Freud, *Psychologie collective et analyse du moi*, capítulo 12, B.

²² A. Mitscherlich, *Vers la société sans pères*, 1963, tradução francesa Gallimard, pp. 237-330.

²³ Marie-Claire Boons, «Le meurtre du père chez Freud», *L'Inconscient*, n.º 5, Janeiro de 1968, p. 129.

como estrutura. Então transmitimos a crise a outros, e tudo volta a começar. E é esta a disjunção edipiana, o movimento de pêndulo, a razão inversa exclusiva. E é por isso que quando nos convidam a superar uma concepção simplista do Édipo fundada em imagens paternas, por uma concepção em que se definem funções simbólicas numa estrutura, e se substitui o papá-mamã tradicional por uma função-mãe e uma função-pai, não vemos o que é que se ganha com isso, a não ser o fundar a universalidade do Édipo para além da variabilidade das imagens, soldar ainda melhor o desejo à lei e ao interdito, e levar a cabo o processo de edipianização do inconsciente. Estes são os dois extremos do Édipo, *o seu mínimo e o seu máximo*, consoante o consideremos como tendente para o valor indiferenciado das suas imagens variáveis, ou para a capacidade de diferenciação das suas funções simbólicas. «Quando nos aproximamos da imaginação material, a função diferencial diminui e tende-se para equivalências; quando nos aproximamos dos elementos formadores, a função diferencial aumenta e tende-se para valências distintas»²⁴. Depois disto, não nos espantava nada ouvir dizer que o Édipo como estrutura é a trindade cristã, enquanto que o Édipo como crise é a trindade familiar, insuficientemente estruturada pela fé; sempre os dois pólos em razão inversa, Édipo *for ever!*²⁵ Quantas interpretações do lacanismo, oculta ou abertamente piedosas, invocaram um Édipo estrutural para formar e fechar o duplo impasse, para nos reconduzirem à questão do pai, para conseguirem edipianizar o esquizo, e mostrar que uma lacuna no simbólico nos remete para o imaginário e que, inversamente, as insuficiências ou confusões imaginárias nos remetem para a estrutura. Como um célebre precursor dizia aos seus animais: chega de lengalenga... É por isso que não podemos estabelecer nenhuma diferença de natureza, nenhuma fronteira, nenhum limite entre o imaginário e o simbólico, entre o Édipo-crise e o Édipo-estrutura, ou entre o problema e a solução. Trata-se simplesmente de um duplo impasse correlativo, de um movimento de pêndulo encarregado

²⁴ Edmond Ortigues, *Le Discours et le symbole*, Aubier, 1962, p. 197.

²⁵ Cfr. J.M. Pohier, «La Paternité de Dieu», *L'Inconscient*, n.º 5. (Neste artigo encontra-se uma formulação perfeita do Édipo como *double bind*: «A vida psíquica do homem desenrola-se numa espécie de tensão dialéctica entre duas maneiras de viver o complexo de Édipo: uma é a que consiste em vivê-lo, e a outra é a que consiste em viver segundo as estruturas que poderiam ser designadas por edipianas. E a experiência também mostra que estas estruturas não são estranhas à fase mais crítica desse complexo. Para Freud, o homem está marcado definitivamente por esse complexo: é tanto a sua miséria como a sua glória», etc., pp. 57-58.)

de fazer oscilar todo o inconsciente, remetendo-o sem cessar de um pólo para o outro. Uma turquês dupla que aperta o inconsciente na sua disjunção exclusiva.

A verdadeira diferença de natureza não está entre o simbólico e o imaginário, mas entre o elemento real do maquínico, que constitui a produção desejante, e o conjunto estrutural do imaginário e do simbólico, que formam um mito e suas variantes. A diferença não está entre as duas utilizações do Édipo, mas entre a utilização a-edipiana das disjunções inclusivas, ilimitativas, e a utilização edipiana das disjunções exclusivas, mesmo que esta recorra às vias do imaginário ou aos valores do simbólico. Seria portanto necessário ouvir os avisos de Lacan a respeito do mito freudiano do Édipo que «não se poderia manter indefinidamente nas formas de sociedade em que cada vez há menos o sentido da tragédia...: um mito não se conserva sem um rito e a psicanálise não é o rito do Édipo». E se remontarmos das imagens à estrutura, das figuras imaginárias às funções simbólicas, do pai à lei, da mãe ao grande Outro, só estamos *a adiar a questão*²⁶. E se encarmos o tempo empregue nesse remontar, Lacan diz ainda: o único fundamento da sociedade dos irmãos, da fraternidade, é a «segregação» (que quererá ele dizer?). Mas de qualquer modo o que não convinha era voltar a apertar o que Lacan tinha acabado de desapertar; edipianizar o esquizo quando Lacan tinha acabado de esquizofrenizar até a própria nevrose, ao fazer passar um fluxo esquizofrénico capaz de subverter o campo da psicanálise. O objecto *a* irrompe no seio do equilíbrio estrutural à maneira de uma máquina infernal, a máquina desejante. Está agora a aparecer uma segunda geração de discípulos de Lacan cada vez menos sensíveis ao falso problema do Édipo. Mas se os primeiros foram tentados a reforçar o jugo de Édipo, não terá isso acontecido porque Lacan parecia conservar uma espécie de projecção das cadeias significantes num significante despótico, e suspender tudo num termo ausente, que até a si próprio faltava e que reintroduzia a falta nas séries do desejo, às quais impunha uma utilização exclusiva? Seria possível denunciar o Édipo como mito e dizer ao mesmo tempo que o complexo de castração não é um mito, mas, pelo contrário, algo de real? (Com esta *Anankê* freudiana, com este rochedo, não se estará a gritar como Aristóteles: «Alguma vez se há-de ter que parar»?.)

²⁶ Lacan, *Ecrits*, p. 813.

Já vimos como é que na terceira síntese, síntese conjuntiva de consumo, o corpo sem órgãos era de facto um ovo, atravessado por eixos, dividido em zonas, com áreas ou campos, atravessado por gradientes, percorrido por potenciais, marcado por limiares. É neste sentido que acreditamos na possibilidade de uma bio-química da esquizofrenia (ligada à bio-química das drogas), que há-de pouco a pouco ser capaz de determinar a natureza desse ovo e a repartição campo — gradiente — limiar. Trata-se de relações de intensidades através das quais o sujeito passa para o corpo sem órgãos, e faz transformações, altos e baixos, migrações e deslocamentos. Laing tem toda a razão em definir o processo esquizo como uma viagem iniciática, uma experiência transcendental da perda do Ego, que obriga um sujeito a dizer: «Era como se eu tivesse chegado ao presente a partir da forma mais primitiva da vida» (o corpo sem órgãos), «via... não, melhor, *sentia* à minha frente uma viagem medonha»²⁷. E a viagem não é uma metáfora, tal como há pouco o ovo também não era, e o que nele se passava, movimentos morfogénicos, deslocamentos de grupos celulares, alongamentos, dobragens, migrações, variações locais dos potenciais. E nem sequer devemos opor uma viagem interior às viagens exteriores: o passeio de Lenz, o passeio de Nijinsky, os passeios das criaturas de Beckett são realidades efectivas, mas em que o real da matéria desapareceu de todas as extensões, tal como a viagem interior abandonou todas as formas e qualidades para fazer brilhar, tanto no interior como no exterior, apenas as intensidades puras acasaladas, quase insuportáveis, por que o sujeito nómada passa. Não é nem uma experiência alucinatória, nem um pensamento delirante, mas um sentimento, uma série de emoções e de sentimentos como consumo de quantidades intensivas que constituem o material das alucinações e dos delírios subsequentes. A emoção intensiva, o afecto, é tanto a raiz comum como o princípio de diferenciação dos delírios e das alucinações. Dir-se-ia assim que nessas transformações, passagens e migrações intensas, nessa grande deriva que percorre o tempo nos dois sentidos, tudo se mistura: — países, raças, famílias, nomes familiares, nomes divinos, nomes históricos, geográficos e até pequenos acontecimentos. (*Sinto que*) me torno Deus, me torno mulher, que fui Joana d'Arc e que sou Heliogabalo, e o Grande Mongol, um Chinês, um pele-vermelha, um Templário, que fui o meu pai e que fui o meu filho. E todos os criminosos, todo o rol dos criminosos,

²⁷ Ronald Laing, *La Politique de l'expérience*, 1967, tradução francesa Stock, p. 106.

os criminosos honestos e os desonestos: antes Szondi que Freud e o seu Édipo. «É talvez querendo ser Worm que serei finalmente Mahood! E eu não queria ser mais do que Worm. Talvez o consiga se me esforçar por ser Tartempion. Então só serei Tartempion». Mas se tudo se mistura assim, e em intensidade, não há confusão de espaços e formas, visto que estes são desfeitos em proveito de uma ordem, a ordem intensa, intensiva.

Que ordem é esta? O que, em primeiro lugar, se reparte sobre o corpo sem órgãos são as raças, as culturas e os seus deuses. Ainda ninguém prestou a devida atenção ao quanto o esquizo faz história, alucina e delira a história universal, e emigra nas raças. Todo o delírio é racial, mas não forçosamente racista. Não que as regiões do corpo sem órgãos «representem» raças e culturas. O corpo pleno não representa absolutamente nada. Pelo contrário, são as raças e as culturas que designam regiões que há sobre esse corpo, isto é, zonas de intensidade, campos de potenciais. No interior desses campos produzem-se fenómenos de individualização, de sexualização. Passa-se de um campo a outro atravessando os limiares: está-se sempre a migrar, muda-se de indivíduo e de sexo, e partir torna-se tão simples como nascer ou morrer. Pode acontecer que se lute contra outras raças, que se destruam civilizações, à maneira dos grandes migradores que atrás de si só deixam destruições — embora como veremos, essas destruições se possam fazer de muitas maneiras. Como será possível que a passagem de um limiar não implique que haja destroços noutras sítios? O corpo sem órgãos fecha-se sobre os lugares abandonados. Não podemos separar o teatro da crueldade da luta contra a nossa cultura, do afrontamento das «raças», e da grande migração de Artaud para o México, para os seus poderes e religiões: as individuações produzem-se apenas em campos de forças expressamente definidas por vibrações intensivas, que só animam personagens cruéis como órgãos induzidos, peças de máquinas desejantes (os manequins)²⁸. Como separar *Une saison en enfer* da denúncia das famílias da Europa, do apelo a destruições que tardam terrivelmente a chegar, da admiração que o forçado causa, da intensa travessia dos limiares da história, dessa prodigiosa migração, dessa transformação em mulher, em escandinavo e mongol, desse «deslo-

²⁸ Sobre o jogo das raças e das intensidades no teatro da crueldade, ver Artaud *Oeuvres complètes*, tomos IV e V (por exemplo, o projecto de «La conquête du Mexique», IV, p. 151; e o papel das vibrações e das migrações intensivas em «Les Censi», V, pp. 46 segs.).

camento de raças e continentes», desse sentimento de intensidade bruta que preside tanto ao delírio como à alucinação, e sobretudo dessa vontade deliberada, obstinada, material, de «ser desde sempre de uma raça inferior»: «Conheci todos os filhos-família..., nunca fui deste povo, nunca fui cristão..., sim, é verdade que fecho os olhos à vossa luz. Sou um animal, um negro...»

E poder-se-á separar Zaratustra da «grande política» e da animação das raças que faz que Nietzsche diga: não sou Alemão, sou Polaco. Ainda aqui as individuações só se produzem em complexos de forças que determinam as pessoas como outros tantos estados intensivos incarnados num «criminoso», ultrapassando sempre mais um limiar ao destruir a unidade factícia de uma família e de um eu: «Sou Prado, sou o pai de Prado, atrevo-me mesmo a dizer que sou Lesseps; o que queria dar aos meus queridos parisienses era uma nova noção, a noção de um criminoso honesto... Sou Chambige, outro criminoso honesto... O que é desagradável e fere a minha modéstia é que, no fundo, sou todos *os nomes da história*»²⁹. Mas o que nunca há é a identificação com personagens, como quando erradamente se diz de um louco que ele se «tomava por...». Porque isto é totalmente diferente: é identificar as raças, as culturas e os deuses com campos de intensidade sobre o corpo sem órgãos, identificar as personagens com os estados que ocupam esses campos, com efeitos que fulguram e atravessam esses campos. É o que explica o papel que os nomes na sua magia própria desempenham: não existe um eu que se identifica com raças, povos, pessoas, numa cena de representação, mas nomes próprios que identificam raças, povos e pessoas a regiões, limites ou efeitos numa produção de quantidades intensivas. A teoria dos nomes próprios não deve ser concebida em termos de representação, porque remete para a classe dos «feitos»: estes não são uma simples dependência das causas, mas a ocupação de um domínio, a efectuação de um sistema de signos. É o que podemos verificar em física, onde os nomes próprios designam efeitos destes em campos de potenciais (efeito-Joule, efeito-Seebeck, efeito-Kelvin). E a história é como a física: há um efeito-Joana d'Arc, um efeito-Heliogabalo — todos os *nomes* da história e não o nome do pai...

Sobre o pouco de realidade, a perda de realidade, a falta de contacto com a vida, o autismo e a atimia, já está tudo dito, os próprios esquizofrénicos já disse-

²⁹ Nietzsche, carta a Burckhardt de Janeiro de 1889.

ram tudo — decididos, finalmente, a deixarem-se moldar pelo esquema clínico. Mundo negro, deserto crescente: uma máquina solitária ronca na praia, uma fábrica atómica instalada no deserto. Mas se o corpo sem órgãos é esse deserto, é-o como uma distância indivisível, indecomponível, que o esquizo sobrevoa para estar em todos os sítios em que se produziu, produz e produzirá real. A realidade deixou de ser um princípio a partir do qual a realidade do real se pensava como quantidade abstracta divisível, enquanto o real era repartido por unidades qualificadas, por formas qualitativas distintas. Mas agora o real é um produto que envolve as distâncias com quantidades intensivas. O indivisível está envolvido e aquilo que o envolve não se consegue dividir sem mudar de natureza ou de forma. O esquizo não tem princípios: só é uma coisa se for outra. Só é Mahood se for Worm, e só é Worm se for Tartempion. Só é uma rapariga se for um velho que finge ser uma rapariga. Ou antes, se for alguém que finge ser um velho a fingir que é uma rapariga. Ou antes, a fingir de alguém..., etc. Os doze paranóicos de Suetónio eram já a arte bem oriental dos imperadores romanos. Num livro maravilhoso de Jacques Besse encontramos mais uma vez o duplo passeio do esquizo, a viagem exterior geográfica, que se faz cobrindo distâncias indecomponíveis, e a viagem interior histórica, que se faz segundo intensidades envolventes: Cristóvão Colombo só consegue acalmar a sua tripulação revoltada quando finge de (falso) almirante que finge de puta a dançar³⁰. Mas o fingimento, a simulação, deve ser entendido como há pouco o era a identificação. Exprime essas distâncias indecomponíveis sempre envolvidas pelas intensidades que se dividem umas nas outras mudando de forma. Se a identificação é uma nomeação, uma designação, a simulação é uma escrita que lhe corresponde, uma escrita estranhamente plurívoca, com a forma do real, que traz o real para fora do seu princípio ao ponto em que é efectivamente produzido pela máquina desejante. Ponto em que a cópia deixa de ser cópia para se transformar no Real *e no seu artificio*. Aprender um real intensivo tal como é produzido na coextensão da natureza e da história, vasculhar o império romano, as cidades mexicanas, os deuses gregos e os continentes descobertos para extrair esse excesso de realidade, e constituir o tesouro das torturas paranóicas e das glórias celibatárias — sou todos os massacres e também todos os

³⁰ Jacques Besse, «Le Danseur», in *La Grande Paquet*, ed. Belfond, 1969 (toda a primeira parte deste livro descreve o passeio do esquizo na cidade; a segunda parte, «Legendes folles», procede à alucinação ou ao delírio de episódios históricos).

triumfos da história, como se alguns acontecimentos simples unívocos se desprendessem dessa extrema plurivocidade: tal é, segundo a fórmula de Klossowski, o «histrionismo» do esquizofrénico, o verdadeiro programa de um teatro da crueldade, a encenação de uma máquina produtora de real. Longe de ter perdido não se sabe bem que contacto com a vida, o esquizofrénico é o que está mais próximo das palpitações da realidade e a tal ponto que se confunde com a produção do real. Reich diz: «O que caracteriza a esquizofrenia é a experiência desse elemento vital, [...] quanto ao sentimento da vida, o neurótico e o perverso estão para o esquizofrénico como o negociante sórdido está para o grande aventureiro»³¹. Perguntamos então: o que é que reduz o esquizofrénico à sua figura autista, hospitalizada, separada da realidade? Será o processo ou, antes pelo contrário, a interrupção do processo, a sua exasperação e prolongamento no vazio? O que é que obriga o esquizofrénico a refugiar-se num corpo sem órgãos que está outra vez surdo, cego e mudo?

Costuma-se dizer: aquele toma-se por Luís XVII. Nada disso. No caso Luís XVII, ou antes, no caso mais interessante de todos, o do pretendente Richemont, o que se encontra no centro é uma máquina desejan-te ou celibatária: o cavalo de patas curtas articuladas, no qual teria sido posto o delfim para que pudesse escapar. E depois, à volta, há agentes de produção e de antiprodução, os organizadores da evasão, os cúmplices, os soberanos aliados, os inimigos revolucionários, os tios hostis e invejosos, que são, não pessoas, mas outros tantos altos e baixos por que passa o pretendente. E mais, o golpe de génio do pretendente Richemont não foi apenas o ter «justificado» Luís XVII, nem o ter justificado os outros pretendentes ao denunciá-los como falsos. Foi o ter justificado os outros pretendentes assumindo-os, autenticando-os, ou seja, transformando-os, a eles também, em estados por que ele próprio tinha passado: sou Luís XVII mas também sou Hergavault e Mathurin Bruneau que pretendiam ser Luís XVII³². Richemont não se identifica com Luís XVII, mas exige o prémio que é devido àquele que passa por todas as singularidades da série convergente que há em torno da máquina de apanhar Luís XVII. Tal como não há um eu no centro, também no contorno não há pessoas.

Apenas uma série de singularidades na rede disjuntiva, ou de estados intensivos no tecido conjuntivo, e um sujeito transposicional por todo o círculo, passando por todos os estados, vencendo uns como se fossem inimigos, apreciando outros como seus aliados, recolhendo em todo o lado o fraudulento prémio das suas transformações. Objecto parcial: uma cicatriz local, aliás incerta, é uma prova muito melhor que todas as recordações de infância que o pretendente não tem. A síntese conjuntiva pode então exprimir-se: então eu é que sou o rei! então todo este reino é meu! Mas esse eu é simplesmente o sujeito residual que percorre o círculo e resulta das suas oscilações.

Todos os delírios têm um conteúdo histórico-mundial, político, racial, arrastam e misturam raças, culturas, continentes, reinos: é de perguntar se esta longa deriva será apenas um derivado do Édipo. A ordem familiar desaparece, recusam-se as famílias, o filho, o pai, a mãe, a irmã — «Oíço famílias como a minha a defenderem a declaração dos direitos do homem!», «Quando procuro o meu contrário mais profundo encontro sempre a minha mãe e a minha irmã; o terem-me ligado a uma tal canalha alemã foi uma blasfémia para a divindade,... a objecção mais profunda à minha teoria do eterno retorno!». O que pretendemos saber é se o histórico-político, racial e cultural, pertencem apenas a um conteúdo manifesto e dependem formalmente de um trabalho de elaboração ou se, pelo contrário, devem ser seguidos como o fio do conteúdo latente que a ordem das famílias nos oculta. Dever-se-á entender a ruptura com as famílias como uma espécie de «romance familiar» que, precisamente, nos levaria outra vez às famílias e nos remetia mais uma vez para um acontecimento ou para uma determinação estrutural interior à própria família? Não indicará isso que o problema deve ser posto de outro modo, algures fora da família, como o esquizo o põe? Será que «os nomes da história» são derivados do nome do pai, e que as raças, as culturas, os continentes são substitutos do papá-mamã, dependências da genealogia edipiana? Será que o significante da história é o pai morto? Consideremos uma vez mais o delírio do presidente Schreber. É evidente que ele utiliza as raças, a mobilização ou a noção de história de uma maneira totalmente diferente da dos autores que invocamos. Acontece que as Memórias de Schreber são percorridas numa ponta a outra por uma teoria dos povos eleitos por Deus e dos perigos que o povo actualmente eleito, o Alemão, corre ameaçado pelos judeus, pelos católicos, pelos eslavos. Nas suas metamorfoses e passagens intensas Schreber torna-se aluno dos jesuítas,

³¹ Reich, *La Fonction de l'orgasme*, 1942, tradução francesa L'Arche, p. 62. Sobre a crítica do autismo, ver Roger Gentis, *Os muros do asilo*, tradução portuguesa, Portucalense Editora.

³² Maurice Garçon, *Louis XVII ou la fausse égnime*, Hachette, 1968, p. 177.

burgomestre de uma cidade onde os Alemães combatem contra os Eslavos, a rapariga que defende a Alsácia contra os Franceses; por fim, atravessa o gradiente ou o limiar ariano para se tornar um príncipe mongol. O que significa esta transformação em aluno, burgomestre, rapariga, mongol? Não há nenhum delírio paranóico que não remexa em massas históricas, geográficas e raciais. O erro seria concluir daqui que, por exemplo, os fascistas são simples paranóicos; e seria precisamente um erro porque no estado actual das coisas seria remeter o conteúdo histórico e político do delírio para uma determinação familiar interna. É o que nos parece ainda mais perturbante é que todo este enorme conteúdo desapareça completamente na análise que Freud fez: de tudo isto nem um vestígio fica; é tudo esmagado, triangulado no Édipo, submetido ao pai, revelando friamente as insuficiências da psicanálise edipiana.

Consideremos ainda outro delírio paranóico particularmente rico em características políticas, que Maud Mannoni nos refere. Este exemplo é para nós uma grande surpresa, até porque temos uma grande admiração por Maud Mannoni e pelo modo como sabe pôr os problemas institucionais e anti-psiquiátricos. É o caso de um homem da Martinica que se situa no seu delírio em relação aos árabes e à guerra da Argélia, em relação aos brancos e aos acontecimentos de Maio, etc.: «Foi por causa do problema argelino que adoeci. Tinha feito a mesma asneira que eles (prazer sexual). Adoptaram-me então como irmão de raça. Tenho sangue mongol. Os argelinos contrariaram-me sempre em todas as realizações. Tive ideias racistas... Descendo da dinastia dos Gauleses, por isso sou nobre... Determinem o meu nome, determinem cientificamente o meu nome e poderei ter um harém.» Ora, embora reconhecendo o carácter de «revolta» e de «verdade para todos» que a psicose implica, Maud Mannoni pretende que a destruição das relações familiares que passam a ser substituídas por temas que o próprio sujeito confessa serem racistas, políticos e metafísicos, se originou no interior da estrutura familiar, considerada como matriz. A origem estaria, pois, no vazio simbólico ou «na forclusão inicial do significante do pai». E sendo assim, o nome a determinar cientificamente, o nome que aparece na história, é pura e simplesmente o nome do pai! Tanto neste como noutros casos a utilização do conceito laciano de forclusão leva à edipianização forçada do rebelde: a ausência de Édipo é interpretada como uma *falta* ligada ao pai, como um buraco na estrutura; em seguida, e em nome dessa falta, é-se remetido para o outro pólo edipiano, o das identifica-

ções imaginárias no seio do indiferenciado materno. A lei do *double bind* funciona implacavelmente, remete-nos de um pólo para o outro, porque o que é forcluído (forclus) tem de reaparecer no real, sob uma forma alucinatória. Mas assim, *é todo o tema histórico-político que é interpretado como um conjunto de identificações imaginárias dependentes do Édipo ou do que «falta» ao sujeito para se deixar edipianizar*³³. É claro que a questão não é de saber se as determinações ou indeterminações familiares desempenham ou não um papel. É evidente que desempenham. Mas esse papel será um papel inicial de organizador (ou desorganizador) simbólico, de que os conteúdos flutuantes do delírio histórico derivariam como estilhaços de um espelho imaginário? Será o vazio do pai, e o desenvolvimento canceroso da mãe e da irmã que constituirão a fórmula trinitária do esquizo que o submete à força ao Édipo? E todavia, como já vimos, se há problema que não se ponha na esquizofrenia, é o das identificações... E se curar é edipianizar, então compreendemos os sobressaltos do doente que «não se quer curar» e trata o analista como um aliado da família, e logo a seguir da polícia. O esquizofrénico estará doente separado da realidade, porque lhe falta o Édipo, porque lhe «falta» qualquer coisa do Édipo — ou, pelo contrário, por causa da edipianização que ele não pode suportar e que todos lhe pretendem aplicar (a repressão social antes da psicanálise)?

O ovo esquizofrénico é como o ovo biológico: têm uma história semelhante, e para se chegar até ao seu conhecimento correcto encontraram-se as mesmas dificuldades e ilusões. Acreditou-se inicialmente que, no que diz respeito ao desenvolvimento e diferenciação do ovo, o destino das partes do ovo seria determinado por verdadeiros «organizadores». Mas, verificou-se depois que, por um lado, todas as espécies de substâncias variáveis tinham a mesma acção que o estímulo considerado, e que, por outro, as próprias partes tinham competências ou potencialidades específicas que escapavam ao estímulo (experiência dos enxer-

³³ Maud Mannoni, *Le psychiatre, son fou et la psychanalyse*, Ed. du Seuil, 1970, pp. 104-107: «As personagens edipianas estão no seu lugar, mas no jogo de permutações que se efectua há como que um lugar vazio... O que aparece rejeitado é tudo quanto diga respeito ao phallus e ao pai... Todas as vezes que Georges tenta encenar-se como desejante é remetido para uma forma de dissolução de identidades. É um outro totalmente diferente, cativado pela imagem da mãe... Fica imobilizado numa espécie de posição imaginária na qual é cativado pela imago maternal é daí que se situa no triângulo edipiano —, o que implica um processo de identificação impossível, implicando sempre, à maneira de uma pura dialéctica imaginária, a destruição de um ou do outro dos elementos».

tos). Surgiu, portanto, a ideia de que os estímulos não eram organizadores mas simplesmente indutores: e, em última análise, indutores de uma natureza qualquer. Qualquer tipo de substância, de material, morto, cozido, triturado, tem o mesmo efeito. Os *começos* do desenvolvimento é que provocaram o erro: a simplicidade do começo, divisões celulares por exemplo, podia fazer crer que havia uma espécie de adequação entre o induzido e o indutor. Mas sabemos que se julga sempre mal uma coisa quando ela é julgada a partir dos seus começos, porque para poder aparecer, é forçada a imitar estados estruturais, a introduzir-se em estados de forças que lhe servem de máscaras. E mais: devemos reconhecer que, *desde o começo*, ela utiliza esses estados doutra maneira e que investe, sob a máscara, através da máscara, as formas terminais e os estados superiores específicos que depois há-de ter. E é esta a história do Édipo: as figuras parentais não são organizadores, mas indutores ou estímulos de um valor qualquer que desencadeiam processos de uma natureza muito diferente, dotados de uma espécie de indiferença para com o estímulo. E não há dúvida que se pode *crer* que no começo(?) o estímulo, o indutor edípiano, é um verdadeiro organizador. Mas acreditar é uma operação da consciência ou do pré-consciente, uma percepção extrínseca e nunca uma operação do inconsciente sobre si mesmo. Porque o que aparece desde o começo da vida da criança é já uma outra força que atravessa a máscara do Édipo, um outro fluxo que se escapa através de todas as suas fendas, uma outra aventura que é a da produção desejante. E não podemos dizer que a psicanálise não o tenha reconhecido. Na sua teoria do fantasma originário, das marcas de uma hereditariedade arcaica e das fontes endógenas do super-ego, Freud afirma constantemente que os factores activos não são os pais reais, nem mesmo os pais tal como a criança os imagina. O mesmo acontece, e com mais forte razão, com os discípulos de Lacan quando retomam a distinção entre o imaginário e o simbólico, quando opõem o nome do pai à imago, e a forclusão que diz respeito ao significante a uma ausência ou carência real do personagem paterno. É fácil reconhecer que as figuras parentais são uns quaisquer indutores, e que o verdadeiro organizador está no induzido e não no indutor. É aí que começa a questão, igual à do ovo biológico. Pois nestas condições, não haverá outra saída além da restauração da ideia de um «terreno», quer por meio de um inatismo filogenético de pré-formação, quer por meio de um a priori simbólico cultural ligado à pré-maturação. Mas o pior é que se torna evidente que invocando um tal a priori não se sai do familiarismo

(no sentido mais restrito) que pesa sobre a psicanálise, mas mais nos afundamos nele e o generalizamos. Os pais encontraram o seu devido lugar no inconsciente, que é o de quaisquer indutores, mas continuamos a confiar o papel de organizador a elementos simbólicos ou estruturais que são ainda os elementos da família e da sua matriz edípiana. E mais uma vez, não se consegue sair do mesmo: a única coisa que se descobriu foi o modo de tornar a família transcendente.

E isto é precisamente o incurável familiarismo da psicanálise: envolve-se o inconsciente com o Édipo, apertando o Édipo-ligadura com toda a força — esmaga-se a produção desejante, condiciona-se o paciente a responder papá-mamã e a consumir sempre papá-mamã. Era pois com toda a razão que Foucault dizia que a psicanálise acabava, concluía, o que a psiquiatria asilar do século XIX se propusera, por intermédio de Pinel e Tuke: soldar a loucura a um complexo familiar, ligá-la «à dialéctica semi-real, semi-imaginária da família» — constituir um microcosmo em que se simbolizassem «as grandes estruturas maciças da sociedade burguesa e dos seus valores», Família-Crianças, Erro-Castigo, Loucura-Desordem — fazer que a desalienação passe pelo mesmo caminho que a alienação, com o Édipo nas duas extremidades, e assim criar a autoridade moral do médico como Pai, Juiz, Família e Lei — e chegar por fim ao seguinte paradoxo: «Enquanto que o doente mental está inteiramente alienado na pessoa real do seu médico, o médico dissipa a realidade da doença mental no conceito crítico de loucura»³⁴. Páginas luminosas! Acrescentemos que ao *envolver* a doença com um complexo familiar interior ao paciente, e depois este complexo no transfert ou na relação paciente/médico, a psicanálise freudiana fazia uma certa utilização intensiva da família. Mas claro que essa utilização desfigurava a natureza das quantidades intensivas no inconsciente. No entanto, ainda respeitava em parte o princípio geral de uma

³⁴ Michel Foucault, *Histoire de la folie*, Plon, 1961, pp. 607 segs.: «É nesta medida que toda a psiquiatria do século XIX converge para Freud, que foi o primeiro a aceitar toda a gravidade da relação médico/doente [...] Freud atribui ao médico todas as estruturas que Pinel e Tuke tinham dado ao internamento. Libertou, de facto, o doente da existência asilar na qual tinha sido alienado pelos seus "libertadores", mas não os libertou daquilo que essa existência tinha de essencial, reagrupou os seus poderes, esticou-os ao máximo, arando-os às mãos do médico; criou a situação psicanalítica, na qual, por meio de um genial curto-circuito, a alienação se transformou em desalienação, porque se torna sujeito na pessoa do médico. O médico, enquanto figura alienante, continua a ser a chave da psicanálise. É talvez por não ter suprimido essa estrutura última, na qual acumulou todas as outras, que a psicanálise não é nem nunca será capaz de ouvir as vozes da desrazão, nem de decifrar os signos do insensato. A psicanálise pode ser capaz de dissecar algumas das formas da loucura mas continuará a ser completamente estranha ao trabalho soberano da desrazão.»

produção dessas quantidades. Pelo contrário, quando a psicanálise foi de novo obrigada a confrontar-se com a psicose, de novo a família se desdobrou em extensão, e foi considerada como o gradímetro das forças de alienação e desalienação. Foi assim que no estudo das famílias de esquizofrénicos o Édipo reapareceu, dominando a ordem extensiva de uma família desdobrada, onde não só cada um combinava como podia o seu triângulo com o dos outros, mas em que também o conjunto da família extensa oscilava entre dois pólos, entre uma «sã» triangulação, estruturante e diferenciante, e formas de triângulos pervertidos, que se fundem no indiferenciado.

Jacques Hochmann analisa um certo número de interessantíssimas variedades de famílias psicóticas por meio de um mesmo «postulado fusional»: a família propriamente fusional, em que a única diferenciação que subsiste é a que existe entre o interior e o exterior (os que não pertencem à família); a família cisional que instaura em si mesma blocos, clãs ou coligações; a família tubular em que o triângulo se multiplica indefinidamente, tendo cada membro o seu triângulo que se encaixa noutros sem que seja possível divisar os limites de uma família nuclear; a família forcluinte em que a diferenciação é incluída e ao mesmo tempo esconjurada num dos seus membros que é eliminado, anulado, forcluído³⁵. Compreende-se que um conceito como o de forclusão funcione neste quadro extensivo de uma família em que várias gerações, pelo menos três, são a condição de formação de um psicótico: por exemplo, as perturbações da mãe face ao seu pai fazem que por sua vez o filho não possa «admitir o seu desejo» pela mãe. É nisto que se baseia a estranha ideia de que, se o psicótico escapa ao Édipo, é apenas porque ele está inserido num Édipo ao quadrado, num campo de extensão que abrange os avós. O problema da cura torna-se uma operação de cálculo diferencial onde se utilizam sucessivas despotencializações para determinar as primeiras funções e restaurar o triângulo característico ou nuclear — e sempre uma santíssima trindade, a passagem a uma situação a três... É evidente que este familiarismo em extensão, que atribui à família os poderes da alienação e da desalienação, implica um abandono das posições de base da psicanálise quanto à sexualidade, apesar de formalmente se conservar um vocabulário analítico. Verdadeira regressão que apenas

³⁵ Jacques Hochmann, *Pour une psychiatrie communautaire*, Ed. du Seuil, 1971, cap. IV (e «Le Postulat fusionnel», *Information psychiatrique*, Setembro de 1969).

inventa uma taxionomia das famílias. É o que se vê com nitidez nas tentativas da psiquiatria comunitária ou da psicoterapia dita familiar, que acabam efectivamente com a existência asilar, mas que conservam todos os seus pressupostos, ligando-se fundamentalmente à psiquiatria do século XIX, segundo o slogan proposto por Hochmann: «da família à instituição hospitalar, da instituição hospitalar à instituição familiar,... regresso terapêutico à família!»

Mas até os sectores progressistas ou revolucionários da análise institucional, e até a antipsiquiatria, correm o perigo desse familiarismo em extensão conforme ao duplo impasse de um Édipo extenso, tanto por causa do diagnóstico de famílias patogénicas em si mesmas, como da constituição de quase-famílias terapêuticas. Uma vez assente que já não se trata de re-formar quadros de adaptação ou integração familiar ou social, mas de instituir formas originais de grupos activos, a questão que se põe é a de saber até que ponto esses grupos de base se parecem com famílias artificiais e até que ponto ainda se prestam à edipianização. Estas questões foram profundamente analisadas por Jean Oury e mostram que, por mais que a psiquiatria revolucionária tente abandonar os ideais de adaptação comunitária, com tudo aquilo a que Maud Mannoni chama polícia de adaptação, ela corre a todo o momento o perigo de ser rebatida sobre o quadro de um Édipo estrutural, a que se diagnostica uma lacuna e se restaura a integridade, santíssima trindade que continua a estrangular a produção desejanter e a abafar os seus problemas. O conteúdo político e cultural, histórico-mundial e racial, continua a ser esmagado pelo torniquete edipiano. É que se teima em tratar a família como uma matriz, ou melhor, como um microcosmo, como um meio *expressivo* que vale por si mesmo, e que, por muito bem que exprima a accção das forças alienantes, «mediatiza»-as precisamente porque suprime, nas máquinas desejanter, as verdadeiras categorias de *produção*. Parece-nos que Cooper ainda conserva um ponto de vista semelhante (Laing liberta-se mais do familiarismo, graças aos recursos de um fluxo vindo do Oriente). «As famílias», escreve Cooper, «operam uma mediação entre a realidade social e as suas crianças. Se a realidade social em questão é rica em formas sociais alienadas, essa alienação será mediatizada pela criança e por ela experimentada como algo de estranho às relações familiares... Pode haver uma pessoa que diga, por exemplo, que o seu espírito é controlado por uma máquina eléctrica ou por homens de um outro planeta. No entanto, estas construções são em larga medida incarnações do processo familiar, que aparenta ser a realidade

substancial, mas que é apenas a forma alienada da acção ou da praxis dos membros da família, praxis essa que domina literalmente o espírito do membro psicótico. *Esses homens metafóricos do cosmos* são literalmente a mãe, o pai e os irmãos que se sentam ao lado do suposto psicótico, à mesa ao pequeno-almoço³⁶. Até a tese essencial da anti-psiquiatria que em última análise estabelece uma identidade de natureza entre a alienação social e a alienação mental, deve ser compreendida em função do familiarismo e não da sua refutação. Porque é na medida em que a família-microcosmo, a família-gradímetro, exprime a alienação social, é que se pensa que ela «organiza» a alienação mental no espírito dos seus membros, ou do seu membro psicótico (e dentre os seus membros, «qual é que é o bom?»).

Bergson fez na concepção geral das relações microcosmo — macrocosmo uma revolução discreta e que se torna necessário retomar. A assimilação do ser vivo a um microcosmo — macrocosmo é lugar comum desde a antiguidade. Mas se o ser vivo era semelhante ao mundo, dizia-se, era por ser ou tendia a ser um sistema isolado, naturalmente fechado: a comparação do microcosmo com o macrocosmo era, pois, a comparação de duas figuras fechadas, uma das quais exprimia a outra e nela se inscrevia. No início de *L'Evolution créatrice*, Bergson modifica completamente o alcance da comparação, porque abre os dois todos. Se o ser vivo se assemelha ao mundo, é na medida em que, pelo contrário, se abre à abertura do mundo; se é um todo, é na medida em que o todo, o do mundo e o do ser vivo, está sempre a fazer-se, a produzir-se ou a progredir, a inscrever-se numa dimensão temporal irreductível e aberta. cremos que com a relação família-sociedade se passa o mesmo. Não existe triângulo edipiano: o Édipo está sempre aberto num campo social aberto. Édipo aberto a todos os ventos, aos quatro cantos do campo social (nem sequer $3 + 1$, mas $4 + n$). Triângulo mal fechado, poroso, triângulo estilhaçado donde escapam os fluxos do desejo em direcção a outros sítios. É curioso verificar que tenha sido preciso esperar pelos sonhos dos colonizados para nos apercebermos de que, nos vértices do pseudo-triângulo, o que havia era a mãe a dançar com o missionário o pai a ser enrabado pelo cobrador de impostos, o eu a ser castigado pelo Branco. É precisamente este acasalamento das figuras familiares com agentes doutra natureza, o seu abraço de lutadores, que impede que o triângulo se feche, que valha por si mesmo e pretenda exprimir ou representar essa outra natureza dos agentes que o

³⁶ David Cooper, *Psychiatrie et antipsychiatrie*, 1967, tradução francesa Ed. du Seuil, p. 64.

próprio inconsciente põe em questão. Fanon, ao tratar de um caso de psicose de perseguição ligado à morte da mãe, começa por pensar que está «em presença de um complexo de culpa inconsciente como o que é descrito por Freud em *Deuil et mélancolie*»; mas logo descobre que a mãe foi morta por um soldado francês, e que o sujeito em questão assassinou a mulher de um colono, cujo fantasma esventrado arrasta para todo o sempre, avivando-lhe a recordação da mãe³⁷. Pode-se sempre dizer que estas situações-limite de traumatismos de guerra, de estados provocados pela colonização, de extrema miséria social, etc., são pouco propícios à construção do Édipo — e é precisamente por isso que favorecem um desenvolvimento ou explosão psicóticos —, mas apercebêmo-nos de que o problema não é este. Porque, além de se confessar que é necessário um certo conforto da família burguesa para produzir sujeitos edipianizados, adia-se cada vez mais a questão de se saber o que é realmente investido nas confortáveis condições de um Édipo supostamente normal ou normativo.

O revolucionário é o primeiro a ter o direito de dizer: O Édipo? Sei lá o que é isso! — porque os seus fragmentos disjuntos estão colados a todos os cantos do campo social histórico, como campo de batalha e não palco de teatro burguês. E tanto pior se os psicanalistas se puserem a berrar. Mas Fanon observa que os períodos conturbados têm repercussão não só nos militantes activos, como também nos neutros e naqueles que pretendiam ficar de fora, que não se querem meter em política. E nós diremos o mesmo dos períodos aparentemente calmos: é um erro grotesco acreditar que a criança só conhece papá-mamã e que não sabe, «à sua maneira», que o pai tem um patrão que não é o pai do pai, ou ainda que ele próprio é um patrão que não é pai... De modo que estabelecemos a seguinte regra para todos os casos sem excepção: o pai e a mãe só existem aos bocados, nunca se organizando numa figura nem numa estrutura, simultaneamente capazes de representar o inconsciente e de representar nele os diversos agentes da colectividade, porque se estilhaçam sempre em bocados, lado a lado com esses agentes, se digladiam, opõem ou se conciliam com eles num corpo a corpo. O pai, a mãe e o eu estão em conflito e em contacto directo com os elementos da situação histórica e política, com o soldado, o chui, o invasor, o colaboracionista, o contestatário ou com o resistente, com o patrão, a mulher do patrão, que a todo o momento

³⁷ Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, Maspero, 1961, p. 199.

impedem que as triangulações se façam e que o conjunto da situação se rebata sobre o complexo familiar e se interiorize nele. Em suma, a família nunca é um microcosmo no sentido de ser uma figura autónoma, ainda que inscrita num círculo mais vasto que ela mediatizaria e exprimiria. A família está, por natureza, excêntrica, descentrada. Ouvimos falar de família fusional, cisional, tubular, forcluinte. Mas donde é que vêm os cortes e a distribuição de cortes, que precisamente impedem a família de ser um «interior»? Há sempre um tio da América, um irmão falhado, uma tia que fugiu com um militar, um primo desempregado, falido ou arruinado, um avô anarquista, uma avó louca ou caquética internada num hospital. A família não produz os seus próprios cortes: as famílias são cortadas por cortes que não são familiares: a Comuna, o caso Dreyfus, a religião e o ateísmo, a guerra de Espanha, a escalada do fascismo, o estalinismo, a guerra do Vietname, Maio de 68... tudo isto forma os complexos do inconsciente, muito mais eficazes que o eterno Édipo. E é mesmo do inconsciente que se trata. Se há estruturas, não é no espírito que elas estão à sombra de um phallus fantástico que distribuiria as suas lacunas, passagens e articulações. Existem, isso sim, no real imediato impossível. Como diz Gombrowicz, os estruturalistas «procuram as estruturas na cultura e eu procuro-as na realidade imediata. O meu modo de ver estava em relação directa com os acontecimentos de então: hitlerianismo, estalinismo, fascismo... Estava fascinado pelas formas grotescas e terríficas que iam surgindo na esfera do inter-humano e destruindo tudo o que até então era venerável»³⁸.

Os helenistas lembram com razão que, mesmo no Édipo venerável, era já de «política» que se tratava. Simplesmente, enganam-se quando concluem que, sendo assim, a libido não é para aí chamada. O que acontece é precisamente o contrário: o que a libido investe através dos elementos disjuntivos do Édipo, e precisamente na medida em que esses elementos nunca formam uma estrutura mental autónoma expressiva, são os cortes extra-familiares, sub-familiares, *essas formas de produção social que se relacionam com a produção desejante*. E portanto, a esquizo-análise não esconde ser uma psicanálise política e social, uma análise militante: não porque generalize o Édipo à cultura, como ridiculamente se tem feito, mas porque, bem pelo contrário, se propõe mostrar a existência de um investimento

³⁸ Witold Gombrowicz, *L'Herne*, n.º 14, p. 230.

libidinal inconsciente da produção social-histórica, distinto dos investimentos conscientes que com ele coexistem. Proust não se enganava quando dizia que, longe de fazer uma obra intimista, ia mais longe que os defensores de uma arte populista ou proletária que se limitava a descrever o social e o político em obras «voluntariamente» expressivas. Porque Proust se interessa pelo modo como, primeiro o caso Dreyfus, depois a guerra de 14, re-cortaram as famílias, nelas introduziram novos cortes e novas conexões que implicam uma organização diferente da libido heterossexual e homossexual (por exemplo, no meio em decomposição que é o dos Guermantes). A libido investe sob formas inconscientes o campo social e assim alucina toda a história, e delira as civilizações, os continentes e as raças, «sentindo» intensamente um devir mundial. Não há cadeia significativa sem um Chinês, um Árabe, um Negro a passar pela cabeça, a perturbar a noite de um Branco paranóico. A esquizo-análise propõe-se desfazer o inconsciente expressivo edipiano, sempre artificial, repressivo e reprimido, mediatizado pela família, para conseguir atingir o inconsciente produtivo imediato. Sim, a família é um estímulo — mas um estímulo sem valor especial, um indutor que não é organizador nem desorganizador. Quanto à *resposta*, nunca é ela que a dá. E se há uma linguagem, é sempre na resposta, não no estímulo. Até a psicanálise edipiana reconhece a indiferença das imagens parentais efectivas, a irredutibilidade da resposta à sua estimulação. Mas ela limitou-se a compreender a resposta a partir de um simbolismo expressivo ainda familiar em vez de a interpretar num sistema inconsciente de produção enquanto tal (economia analítica).

O grande argumento do familiarismo é «Pelo menos ao princípio...» Este argumento, umas vezes formulado explicitamente, também se encontra, embora implicitamente, nas teorias que, apesar disso, recusam o ponto de vista da génese. *Pelo menos ao princípio*, o inconsciente exprimir-se-ia num estado de relações e constelações familiares onde o real, o imaginário e o simbólico estariam misturados. As relações sociais e metafísicas surgiriam *após*, como um além. E como um princípio nunca vem sozinho (e é esta mesmo a condição para não sair dele), invoca-se primeiro um princípio pré-edipiano, «a indiferenciação primitiva das etapas mais precoces da personalidade» na relação com a mãe, e depois um segundo princípio que é o próprio Édipo com a lei do pai e as diferenciações exclusivas que ela prescreve no seio da família — e por fim, a latência, a famosa latência *depois do que* começa o além. Mas como esse além consiste em fazer que outros percorram o

mesmo caminho (as futuras crianças) e também porque o primeiro princípio só é designado por «pré-edipiano» para marcar a sua pertença ao Édipo como eixo de referência, é evidente que se fecharam as duas pontas do Édipo e que o além ou o após serão sempre interpretados em função do Édipo, em relação com o Édipo e no quadro do Édipo. Rebater-se-á tudo sobre ele, como o testemunham as discussões sobre o papel comparado dos factores infantis e dos factores actuais na neurose: e como poderia ser doutra maneira se o factor «actual» é concebido sob a forma de um após? Mas na verdade nós sabemos que os factores actuais existem desde o nascimento e que determinam os investimentos libidinais em função dos cortes e das conexões que introduzem na família. Por cima ou por baixo da cabeça dos familiares a produção desejante e a produção social vivem na experiência infantil a sua identidade de natureza e a sua diferença de regime. Considerem-se três grandes livros sobre a infância: *L'Enfant* de Jules Vallès, *Bas les coeurs* de Darien e *Mort à crédit* de Céline. São uma boa prova de que o pão, o dinheiro, o habitat, a promoção social, os valores burgueses e os valores revolucionários, a riqueza e a pobreza, a opressão e a revolta, as classes sociais, os acontecimentos políticos, os problemas metafísicos e colectivos, o que é respirar? porque é que se é pobre? porque é que há ricos? — são objecto de investimentos nos quais os pais apenas desempenham um papel de agentes de produção ou de antiprodução particulares, sempre agarrados a outros agentes que eles não exprimem, pois que lutam com eles no céu e no inferno da criança. E a criança pergunta: porquê? O Homem dos Ratos não esperou por ser grande para investir a mulher rica e a mulher pobre que constituem o factor actual da sua obsessão. É por razões inconfessáveis que se lhe nega a existência de uma sexualidade infantil, mas é também por razões pouco confessáveis que se reduz essa sexualidade ao desejo da mãe e ao querer ocupar o lugar do pai. A chantagem freudiana consiste no seguinte: ou reconhecem o carácter edipiano da sexualidade infantil, ou são forçados a abandonar a afirmação de sexualidade. Todavia, não é à sombra de um phallus transcendente que os efeitos inconscientes de «significado» se colocam sobre o conjunto das determinações de um campo social; mas é, pelo contrário, o investimento libidinal dessas determinações que fixa a sua utilização particular na produção desejante, e o regime comparado desta produção e da produção social, donde derivam o estado do desejo e a sua repressão, a distribuição dos agentes e o grau de edipianização da sexualidade. Lacan tem razão em dizer que existe, em função das crises e dos cortes da ciência, um drama

específico do sábio que por vezes o leva à loucura, e que «neste caso ele não se poderia incluir a si mesmo no Édipo sem o pôr em causa»³⁹. Neste sentido cada criança é um pequeno sábio, um pequeno Cantor. E por muito que se recue no tempo nunca se encontrará uma criança presa a uma ordem familiar autónoma, expressiva ou significativa. Até o bebé nos seus jogos e papas, nas suas cadeias e meditações se encontra já preso a uma produção desejante actual, em que os pais têm o papel de objectos parciais, de testemunhas, de relatores e agentes no decorrer de um processo que os transcende totalmente e que estabelece uma relação imediata entre o desejo e uma realidade histórica e social. É verdade que nada é pré-edipiano e que é necessário fazer o Édipo recuar até ao princípio, mas até ao princípio de uma repressão do inconsciente. E não é menos verdade que na ordem da produção tudo é a-edipiano; que o não-edipiano, o a-edipiano começam tão cedo como o Édipo e se prolongam até tão tarde, mas a outro ritmo, num outro regime, numa outra dimensão, com outras utilizações de sínteses que alimentam a autoprodução do inconsciente, o inconsciente-órfão, o inconsciente jogador, o inconsciente meditativo e social.

A operação Édipo consiste em estabelecer um conjunto de relações bi-unívocas entre os agentes de produção, de reprodução e de antiprodução sociais e os agentes da chamada reprodução familiar natural. Esta operação chama-se *aplicação*. Tudo se passa como se se dobrasse uma toalha e os seus 4 (+ n) cantos fossem rebatidos em 3 (3 + 1, para designar o factor transcendente que é quem dobra). Sendo assim, os agentes colectivos só podem ser interpretados como derivados ou substitutos das figuras parentais, num sistema de equivalência que em todo o lado descobre o pai, a mãe e o eu. (E se se considerar o conjunto do sistema, tornando-o dependente do termo transcendente, o phallus, apenas se adia a dificuldade.) Há uma utilização errada da síntese conjuntiva que faz dizer: «afinal era o teu pai, afinal era a tua mãe...» E que só após é que se descubra que afinal tudo isso era o pai e a mãe nada tem de surpreendente, já que se supõe desde o princípio assim ser, mas que depois isso foi esquecido-recalcado, para de seguida vir a ser redescoberto. E assim se compreende a fórmula mágica que faz realçar a bi-univocização, isto é, o esmagamento do real plurívoco em proveito do aparecimento de uma

³⁹ Lacan, *Écrits*, p. 870. (Sobre o papel específico da mulher rica e da mulher pobre em «L'Homme aux rats», ver as análises de Lacan em «Le Mythe individuel du névrosé», C.D.U., não retomado nos *Écrits*.)

relação simbólica entre duas articulações: afinal era *isso* que *isto* queria dizer. Faz-se de modo a que tudo parta, por explicação, do Édipo e com uma enorme certeza pois que, por aplicação, se trouxe tudo para ele. O Édipo, quer como origem histórica ou pré-histórica, quer como base estrutural, só aparentemente é um começo. É um começo totalmente ideológico, para a ideologia. O Édipo de facto é sempre e só um conjunto de chegada para um conjunto de partida constituído por uma formação social. Aplica-se tudo nele porque os agentes e relações da produção social, e os investimentos libidinais que lhes correspondem, são rebatidos sobre as figuras da reprodução familiar. No conjunto de partida há a formação social, ou antes, as formações sociais: as raças, as classes, os continentes, os povos, os reinados, as soberanias; Joana d'Arc e o Grande Mongol, Lutero e a Serpente Azteca. No conjunto de chegada só há o papá, a mamã e eu. Portanto, *do Édipo como da produção desejante* é preciso dizer: está no fim, não no princípio. Mas não do mesmo modo. Já vimos que a produção desejante era o limite da produção social, sempre contrariado na formação capitalista: o corpo sem órgãos no limite do socius desterritorializado, o deserto às portas da cidade... Mas, é urgente, é essencial que o limite seja deslocado, que se torne inofensivo e que passe ou simule passar para o interior da própria formação social. O esquizofrénico ou a produção desejante, é o limite entre a organização molar e a multiplicidade molecular do desejo; é preciso que esse limite de desterritorialização passe agora para dentro da organização molar, que se aplique a uma territorialidade factícia e submetida. Pressente-se agora o que o Édipo significa: ele desloca o limite, interioriza-o. Mais vale um povo de neuróticos que um único esquizofrénico realizado, não autistizado. O Édipo, incomparável instrumento da gregaridade, é a última territorialidade submetida e privada do homem europeu. (Mais: o limite depois de deslocado, conjurado, passa para dentro do Édipo, ficando entre os seus dois pólos.)

Devemos dizer ainda uma palavra sobre a falta de vergonha da psicanálise em história e em política. A maneira como as coisas se fazem é conhecida: põem-se frente a frente o Grande Homem e a Multidão. Pretende-se fazer a história com estas duas entidades, estes dois fantoches: o Grande Crustáceo e a Louca Invertebrada. Põe-se o Édipo no princípio: temos, dum lado, o grande homem definido edipianamente; matou realmente o pai, cometeu esse assassinio sem fim, para o aniquilar e se poder identificar com a mãe, ou para o interiorizar, tomar o

seu lugar ou reconciliar-se (e, se descermos ao pormenor, veremos as imensas variantes que correspondem às soluções neuróticas, psicóticas, perversas ou «normais», isto é, sublimatórias...). Mas de qualquer modo, o grande homem já é um homem grande, pois que achou, a bem ou a mal, uma solução original para o conflito edipiano. Hitler aniquila o pai, deixando que em si as forças de mãe-pérfida se libertassem; Lutero interioriza o pai e estabelece um compromisso com o super-ego. E do outro lado está a multidão, também definida edipianamente por meio de imagens parentais de segunda ordem, colectivas; pode pois dar-se o encontro entre Lutero e os cristãos do século XVI, entre Hitler e o povo alemão, e esse encontro dá-se em correspondências que não implicam necessariamente a identidade. (Hitler faz de pai por «transusão homossexual», e em relação à multidão feminina; Lutero faz de mulher em relação ao Deus dos cristãos.) É claro que o psicanalista esclarece, para se defender da justa cólera do historiador, que só se ocupa de uma certa ordem de causas, que também é preciso ter em conta as «outras» causas, que ele não pode fazer tudo. De resto, a maneira como se ocupa das outras é bastante elucidativa: considera as instituições de uma época (a igreja romana do século XVI, o poder capitalista no século XX), quanto mais não seja para ver nelas... imagens parentais de uma outra ordem em que o pai e a mãe estão associados. E essas imagens vão ser dissociadas e reagrupadas de um modo diferente pela acção do grande homem e da multidão. Pouco importa que o tom destes livros seja freudiano ortodoxo, culturalista ou arquétipo. Tais livros só nos fazem náuseas. E não se diga que pertencem ao longínquo passado da psicanálise: ainda hoje se escrevem, e não poucos. Também não se diga tratar-se de uma imprudente utilização do Édipo: que outra utilização poderia ele ter? Já não se trata de uma dimensão ambígua de «psicanálise aplicada»; porque é já o Édipo, o próprio Édipo, que é uma aplicação, no sentido restrito da palavra. E quando os melhores analistas se interditam as aplicações histórico-jurídicas, não se pode dizer que as coisas corram muito melhor, dado que eles se *refugiam* no rochedo da castração, apresentando-o como o lugar de uma «verdade insustentável» irreduzível: encerram-se num phallocentrismo que os leva a considerar que a actividade analítica está para sempre condenada a evoluir dentro dum microcosmo familiar, e tratam os investimentos directos do campo social feitos pela libido como simples dependências imaginárias do Édipo, quando o que seria necessário era denunciar «um sonho fusional», «um fantasma de retorno à Unidade». A castração, dizem

eles, é precisamente o que nos separa da política, o que constitui a nossa originalidade de analistas que até nem esquecem a sociedade que, de resto, também é triangular e simbólica!

Se o Édipo é obtido por rebatimento ou aplicação, é porque ele próprio pressupõe um certo tipo de investimento libidinal do campo social, da produção e da formação desse campo. Não há Édipos individuais, tal como não há fantasmas individuais. O Édipo, tanto sob a forma adaptativa da sua própria reprodução, que o faz passar de uma geração a outra, como nas suas estases neuróticas inadaptadas que bloqueiam o desejo com impasses preparados, é um meio de integração no grupo. É assim que nos grupos sujeitados, onde a ordem estabelecida é investida até nas suas formas repressivas, o Édipo floresce. E não são as formas do grupo sujeitado que dependem de projecções e identificações edípicas, mas são as aplicações edípicas que, pelo contrário, dependem das determinações do grupo sujeitado, como conjunto de partida, e do seu investimento libidinal (trabalho desde os treze anos, subir na escala social, a promoção, fazer parte dos exploradores...). Portanto, no inconsciente, há uma *utilização segregativa* das sínteses conjuntivas que não coincide com as divisões de classes, embora seja uma arma incomparável nas mãos de uma classe dominante: é ela que provoca o sentimento de «estar bem em casa», de fazer parte de uma raça superior ameaçada pelos inimigos do exterior. Assim se compreende o Pequeno-Branco filho de pioneiros, o Irlandês protestante que comemora a vitória dos seus antepassados, o fascista da raça dos senhores. O Édipo é que depende de um tal sentimento nacionalista, religioso, racista, e não o inverso: não é o pai que se projecta no chefe, mas é o chefe que se aplica ao pai quer para nos dizer «não podes superar o teu pai», quer para nos dizer «hás-de superá-lo ao ir ao encontro dos nossos antepassados». Lacan mostrou, de um modo muito profundo, o laço que une o Édipo à segregação. Não que a segregação seja uma consequência do Édipo, subjacente à sociedade dos irmãos a partir da morte do pai. A utilização segregativa é que, pelo contrário, é uma condição do Édipo na medida em que o campo social só se rebate sobre os laços da família se se propuser um enorme arcaísmo, uma incarnação da raça em corpo e alma — sim, sou dos vossos...

— Não é uma questão de ideologia. Há um investimento libidinal inconsciente do campo social, que coexiste mas que não coincide necessariamente com os investimentos pré-conscientes ou com o que os investimentos pré-conscientes «de-

viam ser». É por isso que quando sujeitos, indivíduos ou grupos que manifestamente estão contra os seus interesses de classe, que aderem aos interesses e ideais de uma classe que a sua própria situação objectiva devia levar a combater, não basta dizer: eles foram enganados, as massas foram enganadas. Não é um problema ideológico, de falta de conhecimento e ilusão, mas um problema de desejo, e o desejo faz parte da *infra-estrutura*. Os investimentos pré-conscientes fazem-se ou deviam fazer-se segundo os *interesses* de classes opostas. Mas os investimentos inconscientes fazem-se segundo posições de *desejo* e utilizações de *síntese*, que são totalmente diferentes dos interesses do sujeito individual ou colectivo que deseja. Eles podem assegurar a submissão geral a uma classe dominante, porque fazem passar cortes e segregações para um campo social investido já não pelos interesses mas pelo desejo. Uma forma de produção e de reprodução sociais, com os seus mecanismos económicos e financeiros, com as suas formações políticas, pode ser, enquanto tal, desejada no todo ou em parte, independentemente do interesse do sujeito que deseja. Não é uma metáfora dizer que Hitler entesava os fascistas. Não é uma metáfora dizer que uma operação bancária ou da bolsa, um título, um cupão, uma nota de crédito, dão tesão, além dos banqueiros, a muita gente. E o dinheiro germinador, o dinheiro que produz dinheiro? Há «complexos» económico-sociais que também são verdadeiros complexos do inconsciente, e que são capazes de comunicar uma certa volúpia a toda a sua hierarquia (o complexo militar industrial). E a ideologia, o Édipo e o phallus não são para aqui chamados, porque eles em vez de estarem no princípio, dependem de tudo isto. O que há são fluxos, stocks, cortes e flutuações de fluxos; o desejo está sempre onde quer que haja algo a fluir e a correr, arrastando não só sujeitos interessados, mas também sujeitos embriagados ou adormecidos, para encruzilhadas mortais.

O objectivo da esquizo-análise é pois o seguinte: analisar a natureza específica dos investimentos libidinais do económico e do político, e assim mostrar como o desejo pode ser determinado a desejar a sua própria repressão no sujeito que deseja (daí o papel que a pulsão de morte desempenha na ligação do desejo e do social). Tudo isto se passa não na ideologia mas muito mais abaixo. Um investimento inconsciente de tipo fascista, ou reaccionário, pode coexistir com um investimento consciente revolucionário. E também pode acontecer (mas raramente) que um investimento revolucionário ao nível do desejo coexista com um investimento reaccionário conforme a um interesse consciente. Mas, mesmo quando coincidem e

se sobrepõem, os investimentos conscientes e os inconscientes não são do mesmo tipo. Definimos o investimento inconsciente reaccionário como sendo conforme ao interesse da classe dominante, mas fazendo por sua própria conta, em termos de desejo, uma utilização segregativa das sínteses conjuntivas, de que o Édipo deriva: pertença à raça superior. No investimento revolucionário inconsciente o desejo, e ainda à sua maneira, re-corta o interesse das classes dominadas, exploradas, e faz correr fluxos capazes de destruir todas as segregações e todas as suas aplicações edípicas, capazes de alucinar a história, de delirar as raças, de inflamar os continentes. Não, não sou dos vossos, sou o exterior e o desterritorializado, «sou desde sempre de raça inferior... sou um animal, um negro». Trata-se, uma vez mais, de uma capacidade intensa de investir e contra-investir no inconsciente. O Édipo vai pelos ares, porque as condições propícias foram pelos ares. A *utilização nomádica e plurívoca* das sínteses conjuntivas opõe-se à *utilização segregativa e bi-unívoca*. O delírio tem como que dois pólos, é racista e racial, paranóico-segregativo e esquizo-nomádico. E entre os dois, tantas oscilações subtis e incertas: o inconsciente oscila entre as suas cargas reaccionárias e as suas potencialidades revolucionárias. Até o próprio Schreber se torna Grande Mongol quando ultrapassa a segregação ariana. É por isso que os textos dos grandes autores são tão ambíguos quando se referem ao tema das raças, que é tão fértil em equívocos como o destino. A esquizo-análise tem que tentar destrinçar a meada. Porque ler um texto nunca é um exercício erudito à procura dos significados, e ainda menos um exercício altamente textual à procura de um significante, mas é uma utilização produtiva da máquina literária, uma montagem de máquinas desejanças, um exercício esquizóide que consegue libertar o poder revolucionário do texto. O «Afinal!» ou a meditação do *Igitur* sobre a raça em relação essencial com a loucura.

A colecção de asneiras célebres sobre o Édipo é inesgotável e sempre actual. Dizem-nos que os pais foram morrendo «ao longo de milhares de anos» (reparem...) e que a «interiorização» correspondente à imagem paterna se produziu durante o paleolítico, até ao início do neolítico, «há aproximadamente 8 000 anos»⁴⁰. Ou se faz história ou não se faz. Mas francamente, não se pode dizer que

⁴⁰ Gérard Mendel, *La Révolte contre le père*, Payot, 1968, p. 422.

a notícia da morte do pai se tenha espalhado depressa. Seria um erro tentar meter Nietzsche nesta história, porque Nietzsche não é, de modo algum, alguém que rumine a morte do pai e passe todo o seu paleolítico a interiorizá-la. Pelo contrário: Nietzsche estava profundamente farto de todas as histórias que tinham sido feitas à volta da morte do pai, da morte de Deus, e queria acabar com os intermináveis discursos a esse respeito, discursos esses já habituais no seu tempo hegeliano. Mas enganou-se, porque os discursos continuaram. O que Nietzsche queria era que finalmente se passasse a tratar de coisas sérias. Fez doze ou treze versões da morte de Deus, para se deixar de falar disso, para tornar o acontecimento cómico. E explica que esse acontecimento até nem tem importância nenhuma, que só poderia ter interesse para o último dos papas: que Deus ou o pai tenham ou não morrido é exactamente a mesma coisa, visto que a repressão e o recalçamento são os mesmos, quer sejam feitos em nome do Deus ou do pai vivo, em nome do homem ou do pai morto interiorizado. Nietzsche diz que o importante não é a notícia da morte de Deus, mas o tempo que ela demora a dar frutos. Chegando aqui o psicanalista ergue a orelha, pensa que está nos seus domínios: é por demais conhecido que o inconsciente demora um certo tempo a digerir uma notícia, podem-se mesmo citar alguns textos de Freud sobre o inconsciente que ignora o tempo, e que conserva os seus objectos à maneira de uma sepultura egípcia. Simplesmente, Nietzsche não quer dizer nada disto: o que ele quer dizer não é que a notícia da morte de Deus leva muito tempo a chegar ao inconsciente, mas que o que leva tanto tempo a chegar à *consciência* é a notícia de que a morte de Deus não tem importância nenhuma *para o inconsciente*. Os frutos da notícia não são as consequências da morte de Deus, mas uma outra notícia, a de que a morte de Deus não tem consequências nenhuma. Ou noutros termos: que Deus, tal como o pai, nunca existiu (ou então foi há tanto tempo, talvez no paleolítico...). Só se matou o que desde sempre esteve morto. Os frutos da notícia da morte de Deus suprimem tanto a flor da morte como o rebento da vida. Porque, vivo ou morto, a questão é sempre uma questão de crença, de que não se consegue sair. Anunciar que o pai morreu é uma última crença: «a crença na virtude da descrença», que fez Nietzsche dizer: «Essa violência tem sempre necessidade de uma crença, de um suporte, de uma *estrutura*...». Édipo-estrutura.

Engels homenageou o génio de Bachofen por este ter sabido reconhecer no mito das figuras do direito materno e do direito paterno as suas lutas e relações.

Mas faz-lhe uma censura que altera tudo: dir-se-ia que Bachofen acredita mesmo nisso, nos mitos, nas Eríneas, em Apolo e em Atena⁴¹. Poder-se-ia fazer, e com muito mais razão, esta mesma censura aos psicanalistas; dir-se-ia que acreditam mesmo nisso, no mito, no Édipo, na castração. Mas eles respondem: a questão não é o saber se nós acreditamos nisso, mas se o inconsciente acredita. Mas o que será isso, esse inconsciente reduzido ao estado de crença? Quem é que lhe injecta a crença? A psicanálise só se tornará uma disciplina rigorosa quando puser a crença entre parêntesis, ou seja, quando se fizer uma *redução materialista* do Édipo como forma ideológica. Não queremos dizer que o Édipo seja uma falsa crença, mas que a crença é necessariamente algo de falso, que desvia e abafa a produção efectiva. E é por isso que os profetas são os que acreditam menos. Quando referimos o desejo ao Édipo, condenamo-nos a ignorar o carácter produtor do desejo, porque o reduzimos a vagos sonhos ou imaginações que não são senão as suas expressões conscientes, porque o referimos a existências independentes, o pai, a mãe, os progenitores, que ainda não compreendem os seus elementos como elementos internos do desejo. A questão do pai é como a questão de Deus: nascida da abstracção, supõe que a ligação entre o homem e a natureza, entre o homem e o mundo se rompeu, de modo que o homem tem que ser produzido como homem por algo de exterior à natureza e ao homem. A propósito disto, há uma observação de Nietzsche muito semelhante às de Marx e Engels: «Rebentamos de riso só de imaginar homem e mundo lado a lado, separados pela sublime pretensão da pequena palavra *e*»⁴². A coextensividade, a coextensão do homem e da natureza é totalmente diferente; movimento circular através do qual o inconsciente, permanecendo sempre sujeito, se produz a si próprio e se reproduz. O inconsciente não segue as vias de uma geração em progressão (ou em regressão) de um corpo para outro, o teu pai, o pai do teu pai, etc. O corpo organizado é, não o sujeito, mas o objecto da reprodução por geração. O único sujeito da reprodução é o próprio inconsciente contido na forma circular da produção. A sexualidade não é um meio ao serviço da geração: a geração dos corpos é que está ao serviço da sexualidade como autoprodução do inconsciente. A sexualidade não é um

prémio para o ego em troca da sua subordinação ao processo de geração; a geração é que, pelo contrário, é uma consolação para o ego, o seu prolongamento, a passagem de um corpo para outro, através da qual o inconsciente apenas se reproduz a si mesmo em si mesmo. E é precisamente neste sentido que é preciso dizer: o inconsciente foi sempre órfão, isto é, engendrou-se sempre a si mesmo na identidade da natureza e do homem, do mundo e do homem. É a questão do pai, como a questão de Deus, que se tornou impossível, indiferente, porque afirmar ou negar um ser como esses, vivê-lo ou matá-lo, é a mesma coisa: é um só e mesmo contra-senso sobre a natureza do inconsciente.

Mas os psicanalistas teimam em continuar a produzir o homem abstractamente, isto é, ideologicamente, para a cultura. É o Édipo que produz esse homem, e que dá uma estrutura aos falsos movimentos da progressão ou da regressão infinitos: o teu pai, o pai do teu pai, a bola de neve do Édipo sempre a rolar até ao pai da horda, Deus e o paleolítico. É o Édipo que, para o melhor ou para o pior, nos torna homens, papagueiam os edipianos. O tom pode variar mas o fundo continua a ser o mesmo: nem penses em escapar ao Édipo, porque tens que escolher entre a «solução neurótica» e a «solução não neurótica». O tom pode ser o do psicanalista enraivecido, o psicanalista-chui: os que não reconhecem o imperialismo do Édipo são perigosos desviacionistas, esquerdistas, de que a repressão social e política se deve encarregar, falam demais e têm analidade a menos (Dr. Mendel, Dr. Stéphane). Mas que inquietante jogo de palavras levará o analista a transformar-se no promotor da analidade? Ou então, o psicanalista-padre, o piedoso psicanalista que canta a incurável insuficiência de ser: não vedes que o Édipo nos salva do Édipo, que é a nossa miséria mas também a nossa grandeza, conforme o vivamos neuroticamente ou na estrutura, mãe da santa crença (J.M. Pochier). Ou ainda o tecno-psicanalista, o reformista obcecado pelo triângulo, e que envolve com o Édipo as esplêndidas dádivas da civilização, a identidade, a mania depressiva e a liberdade, numa progressão infinita: «É com o Édipo que o indivíduo aprende a viver a situação triangular, garantia da sua identidade, ao mesmo tempo que descobre, umas vezes de um modo depressivo, outras em exaltação, a alienação fundamental, a sua irremediável solidão, preço da sua liberdade. A estrutura fundamental do Édipo não deve ser apenas generalizada no tempo a todas as experiências triangulares da criança com os pais; deve também

⁴¹ Engels, prefácio de *A origem da família*, tradução portuguesa, Editorial Presença.

⁴² Nietzsche, *Le Gai Savoir*, V, § 346 (e Marx, *Economie et philosophie*, Pléiade II, pp. 88-90).

ser generalizada no espaço a todas as relações triangulares diferentes das relações pais-filhos»⁴³.

O inconsciente não levanta problemas de sentido, mas problemas de utilização. A questão do desejo não é «o que é que isto quer dizer?», mas *como é que isto funciona?* Como é que elas, as máquinas desejantes, funcionam, as tuas, as minhas, quais são as falhas que fazem parte da sua própria utilização, como é que conseguem passar de um corpo para outro, como é que se agarram ao corpo sem órgãos e confrontam o seu regime com o das máquinas sociais? Ou se está a preparar uma máquina bem lubrificada, ou, pelo contrário, uma máquina infernal. Que conexões, que disjunções, que conjunções, que utilização das sínteses? Isto não representa nada, produz, isto não quer dizer nada, funciona. E é no meio da derrocada geral da pergunta «o que é que isto quer dizer?» que o desejo aparece. O problema da linguagem só foi formulado correctamente quando os linguistas e lógicos evacuaram o sentido; e só se descobriu o mais alto poder da linguagem quando se considerou a obra como uma máquina que produz certos efeitos e que pode ter uma certa utilização. Diz Malcom Lowry da sua obra: é tudo o que vocês quiserem, desde que funcione «e podem ter a certeza que funciona — sei-o por experiência» — uma maquinaria⁴⁴. Simplesmente, que o sentido mais não seja do que a utilização, só se torna um princípio assente se dispusermos de *critérios imanentes* capazes de determinar as utilizações legítimas, em oposição às ilegítimas que remetem pelo contrário a utilização para um suposto sentido, restaurando assim uma espécie de transcendência. A chamada análise transcendental é precisamente a determinação destes critérios, imanentes ao campo do inconsciente enquanto *opostos* aos exercícios transcendentais de um «o que é que isto quer dizer?». A esquizo-análise é uma análise simultaneamente transcendental e materialista. É crítica porque faz a crítica do Édipo, ou conduz o Édipo à sua própria autocrítica. Propõe-se explorar um inconsciente, não metafísico mas transcendental; não ideológico, mas material; não edipiano, mas esquizofrénico; não imaginário, mas sim não-figurativo; não simbólico, mas real; não estrutural, mas maquínico; não molar ou gregário, mas molecular, micropsíquico e micrológico; não expressivo, mas produtivo. O que aqui se trata são os princípios práticos como direcções da «cura».

⁴³ Jacques Hochmann, *Pour une psychiatrie communautaire*, p. 38.

⁴⁴ Malcolm Lowry, *Choix de lettres*, tradução francesa Denoel, pp. 86-87.

Já vimos como é que os critérios imanentes da produção desejante permitiram definir as utilizações legítimas de sínteses, totalmente diferentes das utilizações edipianas. E, em relação à produção desejante, as utilizações ilegítimas edipianas pareciam-nos multiformes, mas girando sempre à volta do mesmo erro e incorrendo em paralogismos teóricos e práticos. Em primeiro lugar, uma utilização parcial e não-específica das sínteses conectivas opunha-se à utilização edipiana, global e específica. Essa utilização global-específica tinha dois aspectos: o parental e o conjugal, a que correspondiam a forma triangular do Édipo e a reprodução dessa forma. Baseava-se num paralogismo de extrapolação que constituía a causa formal do Édipo e cuja ilegitimidade atingia o conjunto da operação: extrair da cadeia significativa um objecto completo transcendente como significativo despótico de que toda a cadeia parecia, desde então, passar a depender, determinando uma falta em cada posição de desejo, soldando o desejo a uma lei, engendrando a ilusão de uma descolagem. Em segundo lugar, uma utilização inclusiva ou ilimitativa das sínteses disjuntivas, que se opõe à sua utilização edipiana, exclusiva, limitativa. Essa utilização limitativa tem dois pólos, o imaginário e o simbólico, visto que impõe uma escolha entre as diferenciações simbólicas exclusivas e o imaginário indiferenciado, correlativamente determinados pelo Édipo. Assim se mostra como é que o Édipo procede: paralogismo do *double bind*, o duplo impasse (que talvez se deva traduzir, como Henri Gobard sugere, por «prisão dupla», como chave dupla num combate de luta livre, para mostrar mais claramente o tratamento a que se sujeita o inconsciente quando é apertado de ambos os lados, não podendo responder senão Édipo, recitar Édipo, para a doença e para a saúde, para as crises e para a sua resolução, para a solução e para o problema; de qualquer maneira o *double bind* não é o processo esquizofrénico mas o Édipo, porque é este que obriga o processo a parar ou o faz girar no vazio). Em terceiro lugar, a utilização nómada e plurívoca das sínteses conjuntivas opõe-se à utilização segregativa e bi-unívoca. E também esta utilização bi-unívoca e ilegítima em relação ao inconsciente, tem como que dois momentos: o momento racista, nacionalista, religioso, etc., que constitui, por segregação, o conjunto de partida que o Édipo pressupõe sempre, mesmo que implicitamente; e depois, um momento familiar que constitui o conjunto de chegada, por aplicação. Donde o terceiro paralogismo, o da aplicação, que cria as condições favoráveis ao Édipo ao instaurar um conjunto de relações bi-unívocas entre as determinações do campo

social e as determinações familiares e possibilitando assim o inevitável rebatimento dos investimentos libidinais sobre o eterno papá-mamã. Mas ainda não esgotamos todos os paralogismos que orientam praticamente a cura no sentido de uma edipianização furiosa, de uma traição ao desejo, enfiando o inconsciente num infantário, máquina narcísica para pequenos eus tagarelas e arrogantes, perpétua absorção de mais-valia capitalista, fluxo de palavras em troca de fluxo de dinheiro, a interminável história, a psicanálise.

Os três erros que se cometem em relação ao desejo são: a falta, a lei e o significante. É um só e mesmo erro o idealismo que tem uma concepção religiosa do inconsciente. E é inútil interpretar estas noções nos termos de uma combinatória que faz da falta, já não uma privação mas um lugar vazio, da lei, já não uma ordem mas uma regra do jogo, do significante já não um sentido mas um distribuidor, porque é impossível impedir o cortejo teológico que vem atrás delas, a insuficiência de ser, a culpabilidade, a significação. A interpretação estrutural recusa todas as crenças, eleva-se acima das imagens, reduz o pai e a mãe a simples funções, define *o interdito* e *a transgressão* como operações de estrutura: mas como conseguir esquecer o fundo tão profundamente religioso destes conceitos? Na verdade a descrença típica do conhecimento científico é o último refúgio da crença e, como diz Nietzsche, só há uma psicologia: a do padre. Reintroduzindo a falta no desejo, esmaga-se a produção desejante, que fica reduzida a uma produção de fantasmas; mas o signo não produz fantasmas, ele é produção de real e posição de desejo na realidade. Com efeito, re-soldando o desejo à lei recomeça-se a eterna operação da eterna repressão lembrando que foi sempre assim, que não há desejo sem lei — fecha-se o inconsciente no círculo do interdito e da transgressão, missa branca e missa negra; mas o signo do desejo não é um signo da lei, mas um signo de poder — e quem ousaria chamar lei ao facto de o desejo desenvolver o seu poder e de, onde quer que se encontre, fazer correr fluxos e cortar substâncias («Evito falar em leis químicas, porque isso ainda cheira a moral»). Desde que façamos depender o desejo do significante, sujeitamos o desejo a um jugo despótico que tem por efeito a castração, exactamente quando reconhecemos o traço do próprio significante; mas o signo do desejo nunca é um significante, porque está nos milhares de cortes-fluxos produtivos que não se deixam significar no traço binário da castração, é sempre um ponto-signo de várias dimensões. A sua plurivocidade é a base de uma semiologia pontual.

Diz-se que o inconsciente é escuro. Acusa-se frequentemente Reich e Marcuse de «rousseauunismo», de naturalismo, de terem uma concepção demasiado idílica do inconsciente. Mas não se atribuirão ao inconsciente horrores que só podem ser precisamente os da consciência, de uma crença demasiado segura de si própria? Será exagerado dizer que no inconsciente há necessariamente menos crueldade e terror — e de outro tipo — que na consciência de um herdeiro, de um militar, de um chefe de Estado? O inconsciente tem os seus horrores, mas esses horrores não são antropomórficos. Aquilo que engendra os monstros não é o sono da razão, mas a racionalidade vigilante e cheia de insónias. O inconsciente, porque é homem-natureza, é rousseauiano. E quanta malícia e astúcia não há em Rousseau! Transgressão, culpabilidade, castração: determinações do inconsciente ou *a maneira como o padre vê as coisas*? E é evidente que, além da psicanálise, existem outras forças que edipianizam o inconsciente, que o culpabilizam e castram. Mas a psicanálise apoia esse movimento, inventa um último padre. O analista edipiano impõe a todas as sínteses do inconsciente uma utilização transcendente que permite a sua *conversão*. Assim o problema prático da esquizo-análise é o da *inversão* contrária: devolver às sínteses do inconsciente a sua utilização imanente. Desedipianizar, desfazer a teia de aranha do papá-mamã, destruir as crenças para conseguir atingir a produção das máquinas desejanças e os investimentos económicos e sociais, fazer uma análise militante. Não se consegue nada enquanto não se modificarem as máquinas, o que implica portanto intervenções muito concretas: substituir a benevolente pseudo-neutralidade do analista edipiano, que só ouve e quer ouvir dizer papá-mamã, por uma actividade maldosa, abertamente maldosa — isso do Édipo só me dá vontade de cagar, se continuas acaba-se já a análise, ou então, um choque eléctrico para ver se deixas de papaguear papá-mamã — claro, claro que «Hamlet está em todos vós, e também Werther», e o Édipo também, e tudo o mais que quiserem, *mas* «vocês fazem nascer braços e pernas uterinos, lábios uterinos, um bigode uterino; revivendo os mortos reminiscentes o vosso eu torna-se uma espécie de teorema mineral que passa o tempo todo a demonstrar a inutilidade da vida. *Já nasceram Hamlet? Ou não terão sido vocês que criaram esse Hamlet? Para quê voltar ao mito?*»⁴⁵. Renunciar ao mito é trazer um pouco de alegria e de novidade para a psicanálise, que se foi tornando

⁴⁵ Henry Miller, *Hamlet*, tradução francesa Correa, p. 156.

muito chata, muito triste e interminável, com tudo feito antecipadamente. Dirão talvez que o esquizo também não é muito alegre? Mas não será triste precisamente por já não conseguir suportar as forças da edipianização, da hamletização, que o entalam e não o deixam sair? Mais vale fugir para o corpo sem órgãos, encerrar-se nele, fechar-se sobre si mesmo. A alegria é a esquizofrenização como processo, não o esquizo como entidade clínica. «Do processo vocês fizeram um fim...». Se forçássemos um psicanalista a penetrar nos domínios do inconsciente produtivo, ele — com todo o seu teatro — sentir-se-ia tão deslocado como uma actriz da Comédie-Française numa fábrica, ou um padre medieval numa cadeia de oficinas. Montar unidades de produção, ligar máquinas desejanças: ainda não se sabe o que se passa numa tal fábrica, que processo é este, quais são as suas angústias e glórias, dores e alegrias.

Tentámos analisar a forma, a reprodução, a causa (formal), o processo e a condição do triângulo edipiano. Mas adiámos a análise das forças reais, das causas reais de que a triangulação depende. A orientação geral da resposta é simples e já foi traçada por Reich: é a repressão social, as forças de repressão social. Todavia esta resposta deixa substituir dois problemas, e torna-os ainda mais urgentes: um, é o da relação específica do recalçamento com a repressão; o outro, é o da situação particular do Édipo no sistema repressão/recalçamento. Os dois problemas estão evidentemente ligados, porque, se o *objecto do recalçamento* fosse os desejos incestuosos, este adquiriria, só por isso, uma independência e um primado — como condição da constituição da troca ou de qualquer sociedade — em relação à repressão, que sendo assim apenas se teria de ocupar com os retornos do recalçado numa sociedade constituída. Portanto, devemos começar pela segunda questão: será que o objecto de recalçamento é o complexo de Édipo, considerado como a expressão adequada do inconsciente? Dever-se-á dizer, como Freud, que o complexo de Édipo é, ou recalçado (não sem deixar traços nem sem haver retornos que vão contra os interditos), ou suprimido (mas não deixando de o passar aos filhos, com quem a mesma história há-de recomeçar)⁴⁶. O que nós perguntamos

é se o Édipo exprime efectivamente o desejo; se é desejado, é sobre ele que, de facto, se abate o recalçamento. Ora a argumentação freudiana dá que pensar: Freud retoma uma observação de Frazer, que diz que «a lei só proíbe o que os homens seriam capazes de fazer pressionados pelos instintos; assim, da proibição legal do incesto, devemos concluir que existe um instinto que nos impele ao incesto»⁴⁷. Noutros termos, o que se diz é que: se algo é interdito, é porque é desejado (não haveria necessidade nenhuma de proibir o que não se deseja...). É esta confiança na lei, este desconhecimento das astúcias e dos meios que a lei utiliza, que, mais uma vez, nos dá que pensar.

O imortal pai de *Mort à crédit* grita: o que tu queres é que eu morra, não é? No entanto, nós não queríamos nada disso. Nem queríamos que o comboio fosse o papá, nem que a estação fosse a mamã. Queríamos apenas a inocência e a paz, que nos deixassem maquinar as nossas pequenas máquinas, ó produção desejança. É certo que nas conexões aparecem pedaços do corpo da mãe e do pai, que nas disjunções da cadeia aparecem os nomes parentais, mas os pais são só estímulos como outros quaisquer que desencadeiam o devir das aventuras, das raças e dos continentes. E como é estranha esta mania freudiana de referir o Édipo ao que o transcende totalmente, a começar pela alucinação dos livros e pelo delírio dos aprendizados (o professor-substituto do pai, o livro-romance familiar...). Freud não suportava que Jung lhe dissesse, a brincar, que o Édipo não devia ter uma existência real, visto que até um selvagem prefere uma mulher jovem e bonita à mãe ou à avó. E se Jung acabou por trair tudo, não foi por causa desta piada, que apenas sugere que a mãe funciona tanto como linda rapariga como esta funciona como mãe; o que importa é que o selvagem e a criança possam formar e fazer funcionar as suas máquinas desejanças, e fazer passar os seus fluxos, realizar os seus cortes. A lei diz: não casarás com a tua mãe nem matarás o teu pai. E nós, sujeitos dóceis, pensamos: *afinal era isso que eu queria!* Será que somos obrigados a ter esta suspeita porque a lei desonra e tem interesse em desonrar e desfigurar aquele que supõe ser culpado, que ela quer que seja culpado, que ela quer que se sinta culpado? Proceda-se como se do recalçamento se pudesse concluir directamente a natureza do recalçado e do interdito, a natureza do que é interdito. Isto é tipicamente um paralogismo — mais um — o quarto paralogismo, a que se deve-

⁴⁶ Freud, «La Disparition du complexe d'Oedipe», 1923, tradução francesa in *La Vie sexuelle*, P.U.F., p. 120.

⁴⁷ Freud, *Totem et tabou*, 1912, tradução francesa Payot, p. 143

ria chamar *deslocamento*. Porque pode acontecer que a lei proíba algo de perfeitamente fictício na ordem do desejo ou dos «instintos», para nos convencer que tínhamos a intenção correspondente a essa ficção. Este é mesmo o único meio que a lei tem para apanhar a intenção e culpabilizar o inconsciente. Em suma, não nos encontramos face a um sistema de dois termos em que da proibição formal se poderia concluir o que é efectivamente interdito, mas face a um sistema de três termos que torna essa conclusão totalmente ilegítima. Devemos distinguir: a representação recalcante que realiza o recalçamento; o representante recalçado, que é o que o recalçamento atinge realmente; o representado deslocado que produz uma imagem aparente e falsificada do recalçado à qual se supõe que o desejo se deixa prender. E o Édipo é precisamente isto, a imagem falsificada. Não é nele que o recalçamento se realiza, nem é sobre ele que o recalçamento se abate. Nem sequer é um retorno do recalçado. É um produto factício do recalçamento. É apenas o representado enquanto induzido pelo recalçamento. Este não pode agir sem deslocar o desejo, sem cair num *desejo de consequência*, pronto para a punição, pondo-o no lugar do *desejo antecedente* sobre o qual ele se abate, como princípio ou na realidade («ah, afinal era isso!»). Lawrence, que não combateu Freud em nome dos direitos do Ideal, mas que falou em nome dos fluxos da sexualidade, das intensidades do inconsciente, e que se entristeceu e assustou com o que Freud se preparava para fazer ao encerrar a sexualidade num infantário edipiano, pressentiu esta operação de deslocamento e protestou violentamente: não, o Édipo não é um estado do desejo e das pulsões, é uma *ideia*, apenas uma ideia relativa ao desejo que o recalçamento nos inspira; nem sequer é um compromisso, não passa de uma ideia ao serviço do recalçamento, da sua projecção ou propagação. «O móbil incestuoso é uma dedução lógica da razão humana, o último recurso que ela tem para se salvar a si própria... É em primeiro lugar e sobretudo, uma dedução lógica da razão, ainda que efectuada inconscientemente, e que posteriormente é introduzida na esfera passional, onde se torna um princípio de acção... Isto não tem nada a ver com o inconsciente activo que cintila, vibra, viaja... O inconsciente não contém nada de ideal que dependa, no que quer que seja, de um conceito, nem, portanto, nada de pessoal, pois que a forma das pessoas, assim como o ego, pertence ao eu consciente ou mentalmente subjectivo. De modo que as primeiras análises são ou deviam ser impessoais, já que *as chamadas*

relações humanas não estão em jogo. O que a psicanálise não conseguiu compreender é que o primeiro contacto não é nem pessoal nem biológico»⁴⁸.

Os desejos edipianos não são de maneira alguma recalçados, nem têm que o ser. Relacionam-se todavia, intimamente, com o recalçamento, mas de outro modo: são o engodo, a imagem desfigurada com que o recalçamento consegue armar uma cilada ao desejo. Se o desejo é recalçado, não é por ser o desejo da mãe e da morte do pai; pelo contrário, só se torna nisso porque é recalçado e só aparece com essa máscara quando é modelado pelo recalçamento. Pode-se, de resto, duvidar que o incesto seja um verdadeiro obstáculo à instauração da sociedade, como dizem os partidários de uma concepção de sociedade baseada na *troca*. Vê-se cada coisa... O verdadeiro perigo não é este. Se o desejo é recalçado é porque qualquer posição de desejo, por mais pequena que seja, pode pôr em questão a ordem estabelecida de uma sociedade, o que não quer dizer que o desejo seja a-social, muito pelo contrário. Mas isto é perturbante: qualquer máquina desejante pode fazer saltar sectores sociais inteiros. Apesar do que pensam certos revolucionários o desejo é, na sua essência, revolucionário — o desejo, não a festa! — e nenhuma sociedade pode suportar uma posição de desejo verdadeiro sem que as suas estruturas de exploração, de sujeição e de hierarquia fiquem comprometidas. Se uma sociedade se confunde com as suas estruturas (hipótese divertida), então sim, o desejo ameaça-a essencialmente. Portanto, é de uma importância vital para uma sociedade reprimir o desejo, e mesmo achar algo de melhor que a repressão, para que até a repressão, a hierarquia, a exploração e a sujeição sejam desejadas. De facto, é lastimável ter de dizer coisas tão elementares: o desejo não ameaça a sociedade por ser desejo de dormir com a mãe, mas por ser revolucionário. E isto quer dizer, não que o desejo seja diferente da sexualidade, mas que a sexualidade e o amor não dormem no quarto do Édipo, que sonham com outras larguezas e fazem passar estranhos fluxos que não se deixam armazenar numa ordem estabelecida. O desejo não «quer» a revolução, ele é revolucionário por si mesmo, e como que involuntariamente, só por querer aquilo que quer. Defendemos desde o começo deste estudo a identidade de natureza da produção social e da produção desejante e a sua diferença de regimes, de modo que a forma social de produção exerce uma

⁴⁸ D.H. Lawrence, «Psychanalyse et inconscient», 1920, tradução francesa (modificada) in *Homme et Labor*, coleção 10/18, pp. 219-256.

repressão essencial sobre a produção desejante, e a produção desejante (um «verdadeiro» desejo) pode potencialmente fazer a forma social ir pelos ares. Mas o que é um «verdadeiro» desejo, já que até a própria repressão pode ser desejada? Como é que os havemos de distinguir? — reclamamos o direito a fazer uma análise lentíssima. Porque, não nos enganemos, até nas suas utilizações opostas *as sínteses são as mesmas*.

Compreende-se perfeitamente o que é que a psicanálise quer com uma pretensa ligação, em que o Édipo seria o objecto do recalçamento, e até o seu sujeito por intermédio do super-ego. O que ela pretende é justificar culturalmente o recalçamento, fazendo-o passar para primeiro plano e considerando que o problema da repressão em relação ao inconsciente é apenas secundário. Foi por causa disto que os críticos pretenderam determinar uma viragem conservadora ou reaccionária em Freud feita no momento em que ele atribui ao recalçamento um valor autónomo como condição de cultura exercendo-se contra as pulsões incestuosas: Reich diz mesmo que a grande viragem do freudismo, o *abandono da sexualidade*, se deu quando Freud aceitou a ideia de uma angústia primeira que desencadeia endogeneamente o recalçamento. Consideremos o artigo de 1908 sobre a «moral sexual civilizada»: ainda não há referências ao Édipo, considera-se o recalçamento em função da repressão, que suscita um *deslocamento* e se exerce sobre as pulsões parciais, enquanto esta representam, à sua maneira, uma espécie de produção desejante, antes de se exercerem contra as pulsões incestuosas ou outras que ameacem o casamento legítimo. Mas depois é evidente que quanto maior importância se atribuir ao problema do Édipo e do incesto, mais o recalçamento e os seus correlatos, a supressão e a sublimação, serão fundamentais para as supostas exigências transcendentais da civilização, e a psicanálise se há-de embrenhar cada vez mais numa visão familiarista e ideológica. Não nos interessa voltar a falar nos compromissos reaccionários do freudismo nem da sua «capitulação teórica», trabalho esse que por mais de uma vez foi profunda e rigorosamente feito⁴⁹. Não vemos nada de especial na coexistência, no seio de uma mesma doutrina teórica e prática, de elementos revolucionários, reformistas e reaccionários.

⁴⁹ Ver os dois textos clássicos de Reich (*La Fonction de l'orgasme*, pp. 165-181) e de Marcuse (*Eros et civilisation*, tradução francesa, Ed. Minuit, os primeiros capítulos). A questão foi recentemente retomada em alguns excelentes artigos insertos em *Partisans*, n.º 46, Fevereiro de 1969: François Gantheret, «Freud et la question socio-politique»; Jean-Marie Brohm, «Psychanalyse et révolution» (p. 85 e p. 97).

Recusamos o golpe do «é pegar ou largar», invocando o pretexto de que a teoria justifica a prática, já que é nesta que tem a sua origem, ou que não se pode contestar o processo da «cura» senão a partir de elementos tirados dessa mesma cura. Como se houvesse alguma grande doutrina que não fosse uma *formação combinada*, feita de peças e de fragmentos, de diversos códigos e fluxos misturados, de parciais e derivadas, que são precisamente a vida ou o seu devir. Como se se pudesse censurar alguém por ter uma relação ambígua com a psicanálise, sem dizer primeiro que a psicanálise é teórica e praticamente feita de uma relação ambígua com aquilo que descobre e com as forças com que lida. Se o estudo crítico da ideologia freudiana já foi feito, e bem, a história do movimento nem sequer foi esboçada; a estrutura do grupo psicanalítico, a sua política, as suas tendências, as suas auto-aplicações, os seus suicídios e loucuras, o enorme super-ego de grupo, enfim, tudo o que se passou sobre o corpo pleno do mestre. E a obra de Jones, que se convencionou apelar de monumental, não liquida a censura, mas, pelo contrário, codifica-a. E como é possível coexistirem estes três elementos: o elemento explorador e pioneiro, revolucionário, que descobriu a produção desejante; o elemento cultural clássico que rebate tudo sobre uma cena de representação teatral edipiana (o retorno ao mito!); e, por fim, o terceiro elemento, o mais inquietante uma espécie de falcatura sedenta de respeitabilidade, sempre a pretender fazer-se reconhecer e institucionalizar, um formidável empreendimento de absorção de mais-valia com a sua codificação da cura interminável, a sua cínica justificação do papel do dinheiro, e todas as garantias que dá à ordem estabelecida. Em Freud havia de tudo isto — fantástico Cristóvão Colombo, genial leitor burguês de Goethe, Shakespeare e Sófocles, Al Capone disfarçado.

A força de Reich está precisamente no facto de ele ter mostrado como o recalçamento depende da repressão, o que não implica que os dois conceitos se confundam, visto que a repressão precisa do recalçamento exactamente para formar sujeitos dóceis e garantir a reprodução da formação social, inclusivamente nas suas estruturas repressivas. Mas, em vez de ser a repressão social que tem que ser compreendida a partir de um recalçamento familiar extensível à civilização, este último é que tem que ser compreendido em função de uma repressão inerente a uma dada forma de produção social. A repressão só consegue atingir o desejo e não apenas necessidades ou interesses — por meio do recalçamento sexual. A família é o agente delegado deste recalçamento porque é ela que assegura uma

«reprodução psicológica de massa do sistema económico de uma sociedade». Mas pelo contrário, a repressão do desejo ou o recalçamento sexual, isto é, a estase da energia libidinal, é que actualiza o Édipo e põe o desejo neste impasse querido e organizado pela sociedade repressiva. Foi Reich o primeiro a formular o problema da relação do desejo com o campo social (indo mais longe que Marcuse, que trata este problema com certa ligeireza). É Reich o verdadeiro fundador de uma psiquiatria materialista. Foi ele o primeiro que, pondo o problema em termos de desejo, recusou as explicações de um marxismo sumário com pressa demais em dizer que as massas foram enganadas, mistificadas... Mas, porque o conceito de uma produção desejante ainda não estava suficientemente amadurecido, não chegou a determinar a inserção do desejo na própria infra-estrutura económica, nem a inserção das pulsões na produção social. Por isso lhe parecia que no investimento revolucionário o desejo coincidia simplesmente com uma racionalidade económica, enquanto que os investimentos reaccionários de massa lhe pareciam remeter ainda para a ideologia, de modo que a única função da psicanálise seria explicar o subjectivo, o negativo, o inibido, sem qualquer participação directa na positividade do movimento revolucionário ou na criatividade desejante (e de certo modo isso não seria o mesmo que reintroduzir o erro e a ilusão?). Apesar de tudo, Reich foi capaz de levar à psicanálise, e em nome do desejo, um cântico à vida. O que denunciava na resignação final do freudismo era um certo medo da vida, um ressurgimento do ideal ascético, um novo culto da má consciência. Mais valia partir à procura do Orgone, do elemento vital e cósmico do desejo, do que continuar, em tais condições, a ser psicanalista. Ninguém lhe perdoou, enquanto que Freud obteve o grande perdão. Foi ele o primeiro que tentou fazer funcionar conjuntamente a máquina analítica e a máquina revolucionária. E no fim acabou por ficar sozinho com as suas máquinas desejantes, com as suas caixas paranóicas, miraculosas, celibatárias, metalizadas e envolvidas em lã e algodão.

O recalçamento distingue-se da repressão pelo carácter inconsciente da operação e do seu resultado («até a inibição da revolta se tornou inconsciente»), e esta distinção exprime claramente a sua diferença de natureza, embora dela não se possa concluir nenhuma independência real. É o recalçamento que faz que a repressão se torne desejada, deixando de ser consciente; induz um desejo de consequência, uma imagem falsa daquilo que atinge, que lhe dá uma independência aparente. O recalçamento propriamente dito é um meio ao serviço da

repressão. E aquilo que o recalçamento atinge, a produção desejante, é também objecto da repressão. Mas o recalçamento implica precisamente uma dupla operação original; a formação social repressiva delega o seu poder numa instância recalçante e correlativamente o desejo reprimido é como que coberto pela imagem deslocada e falsificada que o recalçamento suscita. Há ao mesmo tempo uma delegação do recalçamento feita pela formação social e uma desfiguração e um deslocamento da formação desejante feito pelo recalçamento. O agente delegado do recalçamento, ou antes, delegado para o recalçamento, é a família; e a imagem desfigurada do recalçado são as pulsões incestuosas. O complexo de Édipo, a edipianização, é, portanto, fruto desta dupla operação. *O movimento que a produção social repressiva utiliza para se fazer substituir pela família recalçante, é o mesmo que esta utiliza para mostrar uma imagem deslocada da produção desejante que representa o recalçado como pulsões familiares incestuosas.* A relação entre as duas produções é assim substituída pela relação família — pulsões, e é com esta manobra que toda a psicanálise se perde. E é fácil perceber que a produção social tem todo o interesse nesta operação, pois não conseguiria de outro modo esconjurar o poder de revolta e de revolução do desejo. Pondo-lhe à frente o espelho deformante do incesto (era isto que querias, hã?) envergonha-se e estupidifica-se o desejo, metendo-o numa situação sem qualquer saída, persuadindo-o com todo o desembaraço a renunciar a «si próprio» em nome dos interesses superiores da civilização (e se toda a gente fizesse o mesmo, se todos casassem com a mãe ou guardassem a irmã para si?, não haveria nem diferenciação nem trocas...). É preciso agir depressa e já. Um *ribeiro pouco profundo caluniado* de incesto.

Mas se se percebe perfeitamente o interesse que a produção social tem na operação, já não se percebe tão bem o que é que a torna possível, do ponto de vista da própria produção desejante. Todavia, temos elementos suficientes para dar uma resposta. A produção social precisa de dispor sobre a superfície de registo do socius de uma instância capaz de atingir, de se inscrever na superfície de registo do desejo. E essa instância existe — é a família. A família, enquanto sistema de reprodução dos produtores, pertence essencialmente ao registo da produção social. Sem dúvida que, no outro pólo, o registo da produção desejante sobre o corpo sem órgãos se faz por meio de uma rede genealógica *não familiar*: os pais apenas intervêm como objectos parciais, fluxos, signos e agentes de um processo que os transcende totalmente. Quanto muito, a criança «refere» inocentemente aos pais

uma pequena parte da espantosa experiência produtiva que, com o seu desejo, vai tendo; mas essa experiência não se refere aos pais enquanto pais. E é exactamente nessa altura que se dá a tal operação. Sob a acção precoce da repressão social, a família introduz-se, imiscui-se na rede genealógica desejante, aliena toda a genealogia e confisca o Numen (tem paciência, mas Deus é o papá...). Faz-se como se a experiência desejante «se» referisse aos pais, como se a família fosse a lei suprema. Submetem-se os objectos parciais à famosa lei da totalidade-unidade que actua enquanto «faltante». Submetem-se as disjunções à alternativa do indiferenciado ou da exclusão. Portanto, a família introduz-se na produção do desejo e vai efectuar, desde a mais tenra idade, um deslocamento, um recalçamento inaudito. A família é delegada para o recalçamento pela produção social. E se ela pode penetrar assim no registo do desejo, é porque o corpo sem órgãos já exerce por sua vez — como vimos — um *recalçamento originário* sobre a produção desejante. A família aproveita-se disso e sobrepõe-lhe o *recalçamento secundário propriamente dito*, de que é delegada ou para o qual é delegada (a psicanálise mostrou qual é a diferença entre estes dois recalçamentos, mas não o seu alcance ou a distinção do regime). É por isso que o recalçamento propriamente dito não se limita a recalcar a produção desejante real e produz do recalçado, para além disso, uma imagem aparente deslocada, substituindo um registo do desejo por um registo familiar. O conjunto da produção desejante só adquire a conhecidíssima figura edipiana na tradução familiar do seu registo, tradução-traição.

Tanto dizemos que o Édipo não é nada, quase nada (na ordem da produção desejante, até na própria criança), como dizemos que ele está em todo o lado (na domesticação do inconsciente, na representação do desejo e do inconsciente). É evidente que nunca nos passou pela cabeça dizer que foi a psicanálise que inventou o Édipo. Tudo prova o contrário: os sujeitos já chegam à psicanálise completamente edipianizados, é mesmo o que eles pedem e tornam a pedir... Recorte da imprensa: Stravinsky declara antes de morrer: «Estou certo que a minha infelicidade teve origem no afastamento do meu pai e no pouco afecto que a minha mãe me deu. Então, decidi que eles haviam de ver...». Se até os artistas se metem nisto, seria estúpido incomodarmo-nos ou termos escrúpulos vulgares de psicanalista cuidadoso. Se um músico nos diz que a sua música testemunha, não forças activas e conquistadoras, mas forças reactivas, reacções ao pai-mãe, só nos resta recorrer a um paradoxo caro a Nietzsche, modificando-o apenas um pouco — Freud-músi-

co. Não, os psicanalistas não inventam nada, embora por outro lado tenham inventado muito. O que os psicanalistas simplesmente fazem é apoiar o movimento, dando um novo impulso ao deslocamento de todo o inconsciente, fazendo o inconsciente falar por meio de utilizações transcendentais de síntese que lhes são impostas por outras forças — as Pessoas Globais, o Objecto Completo, o Grande Phallus, o Terrível Indiferenciado do Imaginário, as Diferenciações Simbólicas, a Segregação... Os psicanalistas só inventam o transfert, um Édipo de transfert, um Édipo de Édipo em consulta, particularmente nocivo e virulento, mas que é afinal o que o sujeito queria e lhe dá a possibilidade de chupar em paz o seu Édipo no corpo pleno do analista. E já não é pouco. Mas o Édipo não se faz no consultório do analista, que apenas actua como última territorialidade, faz-se em família. E não é a família que o faz. As utilizações edipianas de síntese, a edipianização, a triangulação, a castração, tudo isto remete para forças um pouco mais poderosas, um pouco mais subterrâneas que a psicanálise, a família e a ideologia todas juntas: são as forças da produção, da reprodução e da repressão sociais. Porque na verdade, são precisas forças muito poderosas para conseguir vencer as forças do desejo, para as levar à resignação, substituindo em todo o lado o que é essencialmente activo, agressivo, artístico, produtivo e conquistador no próprio inconsciente, por reacções do tipo papá-mamã. É neste sentido que, como vimos, o Édipo é uma aplicação e a família um agente delegado. E, ainda que por aplicação, é muito duro, muito difícil para uma criança, ter de viver como um ângulo,

Esta criança,

não está aí,

é apenas um ângulo,

o ângulo que há-de vir,

e não há ângulos...

Ora este mundo do pai-mãe é precisamente o que tem de desaparecer,

é este mundo duplicado-duplo,

em estado de desunião constante,

com vontade de unificação constante também...

em torno do qual gira todo o sistema deste mundo,

malignamente sustentado pela mais lúgubre organização⁵⁰.

⁵⁰ Antonin Artaud, «Ainsi donc la question...», in *Tel Quel*, n.º 30, 1967.

Em 1924 Freud propôs um critério simples para se distinguir a neurose da psicose: na neurose o eu obedece às exigências da realidade e arrisca-se a recalcar as pulsões do id, enquanto que na psicose está dominado pelo id e arrisca-se a separar-se da realidade. As ideias de Freud demoravam habitualmente um certo tempo a chegar a França. Mas esta não: ainda no mesmo ano, Capgras e Carrette apresentavam um caso de esquizofrenia com ilusão de sósias, em que a doente manifestava um grande ódio pela mãe e um desejo incestuoso do pai, mas em condições de perda de realidade em que os pais eram vividos como pais falsos, como «sósias». Serviram-se deste caso para exemplificar a relação inversa: na neurose a função objectal da realidade é conservada, desde que o complexo causal seja recalçado; na psicose, o complexo invade a consciência e torna-se o seu objecto à custa de um «recalcamento» que atinge então a própria realidade ou a função do real. Claro que Freud insistia no carácter esquemático da distinção; é que na neurose também há ruptura com o retorno do recalçado (a amnésia histérica, a anulação obsessional), e na psicose aparece uma réstia de realidade com a reconstrução delirante. Só que Freud nunca renunciou a esta distinção⁵¹. E parece importante que Freud, percorrendo uma via original, chegue a uma ideia cara à psiquiatria tradicional: a ideia de que a loucura está ligada a uma perda de realidade; há, pois, uma certa convergência com a elaboração psiquiátrica das noções de dissociação, de autismo. E talvez por isso é que esta ideia de Freud teve uma tão rápida difusão.

Ora o que nos interessa é o papel que o complexo de Édipo desempenha nesta convergência. Porque, se é verdade que os temas familiares irrompem frequentemente na consciência psicótica, admiramo-nos que, como Lacan observa, o Édipo tenha sido «descoberto» na neurose, onde estaria latente, e não na psicose onde, pelo contrário, estaria patente⁵². Não será precisamente porque na psicose o complexo familiar aparece como um estímulo vulgar, simples indutor sem qualquer função de organização, e que os investimentos intensivos de realidade se fazem em algo de completamente diferente no campo social, histórico e cultural?

⁵¹ Os dois artigos de 1924 são: «Névrose et psychose» e «La Perte de réalité dans la névrose et la psychose». E também Capgras e Carrette, «Illusion des sosies et complexe d'Oedipe», *Annales médico-psychologiques*, Maio de 1924. O artigo de Freud «Le Fétichisme» (1927) não abandona a distinção, por muito que se diga, mas confirma-a (in *La vie sexuelle*, P.U.F., p. 137: «Posso assim manter a minha suposição...»)

⁵² Lacan, «La famille», *Encyclopédie française*, VIII, 1938.

Ao mesmo tempo que invade a consciência o Édipo dissolve-se em si próprio, mostrando assim a sua incapacidade para ser um «organizador». Basta portanto medir a psicose por esta medida falsificada para a remetermos para um critério falso, o Édipo, e para se obter o efeito da perda de realidade. E não se trata de uma operação abstracta: impõe-se ao psicótico uma «organização» edipiana que vincule a *falta* nele, dentro dele. É um exercício sobre a carne, em plena alma. Ele reage então pelo autismo e a perda de realidade. Mas a perda de realidade não será um efeito, não do processo esquizofrénico, mas da sua edipianização forçada, isto é, da sua interrupção? Será preciso corrigir o que acabamos de dizer e supor que uns toleram melhor do que outros a edipianização? A doença do esquizo não será o Édipo, um Édipo que, precisamente por faltar na organização simbólica do «seu» inconsciente, aparece na sua consciência alucinada? Não, o que torna o esquizo doente é a edipianização que o obrigam a suportar (a mais lúgubre organização), e que ele já não consegue aguentar, partindo assim para uma longínqua viagem, como se aquele que deriva pelos continentes e culturas fosse constantemente reconduzido a Bécon. O esquizo não sofre por ter um eu dividido ou um Édipo desfeito, mas, ao contrário, por ser reconduzido a tudo aquilo que já abandonou. Baixa de intensidade até ao corpo sem órgãos = O, autismo: não se pode reagir de outro modo à blocagem de todos os seus investimentos de realidade, barragem que o sistema edipiano repressão — recalçamento lhe opõe. Como diz Laing, interrompe-se-lhes a viagem. Perderam a realidade. Mas quando? Na viagem ou na interrupção da viagem?

Logo, há outra formulação possível da relação inversa: haverá como que dois grupos, os psicóticos e os neuróticos, os que não suportam a edipianização e os que até a suportam alegremente, evoluindo nela. Os que a garra edipiana não agarra e os que ela consegue agarrar. «Penso que foi no início da Nova Idade que os meus amigos avançaram em grupo, como forças de explosão prática que os lançaram num desvio paternalista que suponho ser vicioso... *Um segundo grupo de isolados*, que é o meu, constituído por centros de clavículas, perdeu todas as hipóteses de triunfo individual a partir do momento em que encetou pesados estudos de ciência infusa. Pelo que me diz respeito, a minha rebelião ao *paternalismo do primeiro grupo* pôs-me, desde o segundo ano, numa situação social cada vez mais difícil de suportar. *Pensam que estes dois grupos se podem juntar?* Não tenho nada contra esses porcos do paternalismo viril, pois não sou vingativo... De qualquer

das maneiras, se ganhei, não tornará a haver luta entre o Pai e o Filho!... Falo, bem entendido, das pessoas de Deus, e não dos próximos que se tomam por...»⁵³. O que através destes dois grupos se opõe é o registo do desejo no corpo sem órgãos e o registo familiar no socius, a ciência infusa psicótica e as ciências neuróticas experimentais, o círculo excêntrico esquizóide e o triângulo neurótico, isto é, de um modo geral, dois tipos de utilização de síntese. De um lado as máquinas desejantes; do outro, a máquina edipiana-narcísica. Para compreender os detalhes desta luta é preciso considerar que a família talha, não pára de talhar a produção desejante. Inscrevendo-se no registo de desejo, a família opera uma enorme captação de forças produtivas, desloca e reorganiza à sua maneira o conjunto dos cortes que caracterizam as máquinas do desejo. Faz cair todos esses cortes no lugar da castração universal que condiciona a própria família (como dizia Artaud: «um rato morto pendurado pelo rabo no tecto do céu»), e mais, redistribui-os segundo as suas leis próprias e as exigências da produção social. A família corta pelo seu triângulo, separando o que é da família do que não é, mas também corta por dentro, pelas linhas de diferenciação que formam as pessoas globais: o teu pai está aqui, a tua mãe ali, acolá estás tu e a seguir a tua irmã. Corta aqui o fluxo do leite, agora é a vez do teu irmão, não cagues aqui, corta acolá o fluxo de merda. A primeira função da família é a de retenção: trata-se de saber o que é que da produção desejante ela vai rejeitar, o que é que vai reter, o que é que vai conduzir para os caminhos sem saída que levam até ao seu próprio indiferenciado (cloaca), ou o que é que, pelo contrário, vai conduzir pelas vias de uma diferenciação disseminável e reproduzível. Porque a família cria tanto as suas vergonhas como as suas glórias, a indiferenciação da sua neurose e a diferenciação do seu ideal, só aparentemente distintas. E o que é que a produção desejante faz durante este tempo todo? Os elementos retidos não entram na nova utilização de síntese que lhes impõe uma tão grande transformação sem abalarem o triângulo todo. As máquinas desejantes estão à porta e quando entram fazem estremecer tudo; mas o que não entra faz estremecer ainda muito mais. Elas reintroduzem, tentam reintroduzir os seus cortes aberrantes. A criança assusta-se com o que querem dela. O que é que se há-de pôr no triângulo? Como seleccionar? O nariz do pai e a orelha da mãe chegará? Poderá isso ser retido, dará um bom corte edipiano? E a buzina da bicicleta?

⁵³ Jacques Besse, *La Grande Paque*, p. 27, p. 61.

O que é que pertence à família? O triângulo, pressionado pelo que retém ou pelo que repele, tem que vibrar, ressoar. A ressonância (abafada ou pública, envergonhada ou gloriosa) é a segunda função da família. A família é tanto ânus que retém, como voz que ressoa e boca que consome; são as suas três sínteses, pois que o que é preciso é ligar o desejo a objectos já acabados da produção social. Comprem madalenas de Combray, se querem ter ressonâncias!

Mas sendo assim não podemos continuar a manter a simples oposição dos dois grupos, pela qual se define a neurose como uma perturbação intra-edipiana e a psicose como uma fuga extra-edipiana. Não basta constatar que os dois grupos «se podem juntar». O problema agora é o da possibilidade de os discernir directamente. Como separar a pressão que a reprodução familiar exerce sobre a produção desejante da que a produção desejante exerce sobre a reprodução familiar? O triângulo edipiano vibra e trême — por estar prestes a dominar as máquinas desejantes ou devido às máquinas que escapam à sua garra? Qual o limite de ressonância? Um romance familiar exprime não só um esforço para salvar a genealogia edipiana mas também um livre brotar de genealogia não edipiana. Os fantasmas nunca são formas pregnantas mas fenómenos de orla, ou de fronteira, que podem cair tanto para um lado como para o outro. Em suma, *o Édipo é estritamente indecidível* e é precisamente por ser indecidível que o podemos encontrar em todo o lado, é neste sentido que se pode dizer que não serve estritamente para nada. Voltemos à bela história de Nerval: ele quer que Aurélia, a mulher amada, seja a mesma que Adriana, a rapariguinha da sua infância; «percebe-as» como idênticas. E Aurélia e Adriana, fundidas numa só, são ao mesmo tempo a mãe. Poderemos dizer que aqui a identificação, como «identidade de percepção», é sinal de psicose? Tornamos, pois, a encontrar o critério de realidade: o complexo só invade a consciência psicótica à custa de uma ruptura com o real, enquanto a neurose de identidade continua a ser a de representações inconscientes, o que não compromete a percepção. Mas o que é que se ganha em inscrever tudo e até a própria psicose no Édipo? Mais um passo e Aurélia, Adriana e a mãe, todas elas são a Virgem. Nerval procura o limite de vibração do triângulo. «Você anda à procura de um drama», diz Aurélia. Não se inscreve tudo no Édipo sem que, em última análise, não acabe tudo por lhe escapar. As identificações não são identificações de pessoas feitas pela percepção, mas identificações de nomes

com regiões de intensidade que são o ponto de partida para outras regiões ainda mais intensas, estímulos como outros quaisquer que desencadeiam uma viagem totalmente diferente, estases que preparam outras penetrações, outros movimentos para encontrar já não a mãe, mas a Virgem e o Deus: *e três vezes vencedor atravessei o Aqueronte*. Assim, o esquizo pode aceitar que se reduza tudo à mãe, porque isso não tem importância nenhuma: ele tem a certeza de poder voltar a tirar tudo da mãe e pode retirar, para seu uso secreto, todas as Virgens que lá meteram dentro.

O modo correcto de pôr a questão não é dizer que ou tudo se converte em psicose, ou tudo se verte em neurose. Seria inexacto conservar uma interpretação edipiana para as neuroses e reservar uma explicação extra-edipiana para as psicoses. Não há dois grupos, não há qualquer diferença de natureza entre neuroses e psicoses. É *sempre a produção desejante que é a causa, a causa última* tanto das subversões psicóticas que partem ou submergem o Édipo como das ressonâncias neuróticas que o constituem. Este princípio adquire todo o seu sentido se o relacionarmos com o problema dos «factores actuais». Um dos pontos mais importantes da psicanálise foi a avaliação, mesmo na neurose, do papel dos factores actuais enquanto distintivos dos factores infantis familiares; todas as grandes dissensões estiveram ligadas a esta avaliação, e as dificuldades incidiram sobre diversos aspectos. Em primeiro lugar, sobre a natureza destes factores (somáticos, sociais, metafísicos? Os famosos «problemas da vida» por meio dos quais se reintroduzia na psicanálise um idealismo dessexualizado?). Em segundo lugar, sobre a modalidade destes factores: agiram de maneira negativa, privativa, por simples frustração? Por fim, sobre o seu momento, o seu tempo: não era evidente que o factor actual surgia *após*, e que significava «recente», por oposição ao infantil ou ao mais antigo que o complexo familiar explicava satisfatoriamente? Até um autor como Reich, tão ansioso por estabelecer uma relação entre o desejo e as formas da produção social, e portanto, por mostrar que não há psico-neurose que não seja neurose actual, continua a pensar que os factores actuais agem por privação repressiva (a «estase sexual») e que só surgem *após*. O que o obriga a conservar uma espécie de edipianismo difuso, visto que a estase ou o factor actual privativo define apenas a energia da neurose, e não o conteúdo, conteúdo este que remete para o conflito infantil edipiano, para esse conflito antigo que é reactivado pela

estase actual⁵⁴. Os edipianizantes não dizem mesmo outra coisa quando observam que uma privação ou frustração actuais não podem ser experimentadas a não ser no seio de um conflito qualitativo interno e mais antigo, que tapa não só os caminhos proibidos pela realidade mas também os que ela deixa abertos, e que o eu, por seu turno, proíbe a si próprio (fórmula do duplo impasse): «encontrar-se — exemplos» que ilustrem o esquema das neuroses actuais «entre os presos, os concentracionários ou os operários mortos de fadiga? Pensamos que não deve haver muitos [...]. A nossa tendência sistemática é a de não aceitar sem inventários as evidentes iniquidades da realidade, sem tentar descobrir em que é que a desordem do mundo resulta da desordem subjectiva, mesmo se esta *com o tempo* se foi inscrevendo mais ou menos irreversivelmente nas estruturas»⁵⁵. Compreendemos esta frase e não podemos deixar de a achar inquietante. Ela impõe-nos a seguinte escolha: ou o factor actual é concebido de um modo privativo exterior (o que é impossível), ou se insere num conflito qualitativo interno necessariamente relacionado com o Édipo... (o Édipo — fonte onde o psicanalista lava as mãos das iniquidades do mundo).

Encontramos nos desvios idealistas da psicanálise, por meio de uma outra via, uma tentativa interessante para dar aos factores actuais um estatuto diferente do privativo e ulterior. É que, por exemplo em Jung, encontram-se à primeira vista, paradoxalmente ligadas, duas preocupações: a preocupação de encurtar a cura interminável por meio de uma aproximação do presente ou da actualidade de perturbação, e a preocupação de ir investigar mais longe que o Édipo, e até mais longe que o pré-edipiano, remontando sempre — como se o mais actual fosse o mais original, e o mais curto o mais longínquo⁵⁶. Jung apresenta os arqué-

⁵⁴ Reich, *La Fonction de l'orgasme*, p. 94: «Todas as fantasias neuróticas se enraízam na ligação sexual infantil com os pais. Mas o conflito pai-filho não conseguiria produzir uma perturbação duradoura no equilíbrio psíquico se não fosse continuamente alimentado pela estase actual criada, na origem, por esse mesmo conflito...»

⁵⁵ Jean Laplanche, *La Réalité dans la névrose et la psychose* (conferência proferida na Société Française de Psychanalyse em 1961). E também Laplanche e Pontalis, do *Vocabulaire de psychanalyse* os artigos «Frustration» e «Névrose actuelle».

⁵⁶ Este reparo aplica-se também para Rank: o traumatismo do nascimento implica não só o ter que se remontar para lá do Édipo e do pré-edipiano, como também deve ser um meio de encurtar a cura. Freud percebe-se, com amargura, disso em *Analyse terminée, analyse interminable*: «Rank esperava curar todas as neuroses liquidando mais tarde, por meio de uma análise, esse traumatismo primitivo; e assim, um pequeno fragmento de análise poupar-nos-ia todo o trabalho analítico...»

tipos como factores actuais que excedem precisamente as imagens familiares no transfert e como factores arcaicos infinitamente mais antigos, e antigos de uma antiguidade totalmente diferente da dos próprios factores infantis. Mas não se adianta nada com tudo isto porque o factor actual deixa de ser privativo para se tornar Ideal, e de ser um após para se tornar um além que o Édipo tem que significar anagógicamente em lugar de depender dele analiticamente. De modo que o após se reintroduz necessariamente na diferença de temporalidade, como o testemunha a surpreendente repartição que Jung propõe: para os jovens, cujos problemas são familiares e amorosos, método de Freud!, para os mais velhos, com problemas de adaptação social, método de Adler!, e Jung para os adultos e velhos porque os seus problemas são problemas de Ideal⁵⁷! Vimos que o que Freud e Jung conservam em comum é o medirem o inconsciente por mitos (e não por unidades de produção), embora a medida se faça em dois sentidos opostos. E afinal de contas o que é que interessa que a moral ou a religião adquiram no Édipo um sentido regressivo e analítico ou que o Édipo adquira na moral ou na religião um sentido anagógico e prospectivo?

O que afirmamos é que a causa das perturbações, da neurose ou da psicose, está sempre na produção desejante, na sua relação com a produção social, na sua diferença ou conflito de regime em relação a esta, e nos tipos de investimentos com que actua. *O factor actual* é a produção desejante enquanto presa a esta relação, a este conflito e a estas modalidades. Portanto, este factor não é nem privativo nem ulterior. Constitutivo da vida plena do desejo, é contemporâneo da mais tenra infância, que acompanha passo a passo. Não aparece depois do Édipo, nem supõe uma organização edipiana ou uma pré-organização pré-edipiana. Mas, pelo contrário, *é o Édipo, tanto enquanto estímulo como outro qualquer, simples indutor através do qual desde a infância se faz a organização a-edipiana da produção desejante, como enquanto efeito do recalçamento-repressão que a reprodução social impõe à produção desejante através da família, que depende dele.* E não lhe chamamos actual por ser o mais recente ou por se opor ao antigo ou infantil, mas pela sua diferença em relação ao «virtual». *E o que é virtual é o complexo de Édipo, quer enquanto tem que ser actualizado numa formação neurótica como efeito derivado do factor actual quer enquanto é desmembrado e dissolvido numa formação psicótica como efeito di-*

⁵⁷ Jung, *La Guérison psychologique*, Georg, 1953, caps. 1-4.

recto desse mesmo factor. É neste sentido que a ideia de um após nos parecia ser um último paralogismo da teoria e da prática psicanalíticas; a produção desejante activa investe e desde o início no seu próprio processo um conjunto de relações somáticas, sociais e metafísicas que não sucedem às relações psicológicas edipianas, mas que, pelo contrário, *se aplicarão* ao sub-conjunto edipiano definido por reacção, ou excluí-lo-ão do campo de investimento da sua actividade. O Édipo é *indecidível, reactivo ou reaccional*. Não passa de uma formação reaccional, de uma reacção à produção desejante: é um grande erro considerar esta formação em si mesma, abstractamente, independentemente do factor actual com que coexiste e ao qual reage.

Mas, no entanto, é precisamente isto que a psicanálise faz quando determina progressões e regressões em função do Édipo, e até em relação a ele; a ideia de regressão pré-edipiana com que se tenta por vezes caracterizar a psicose é um bom exemplo disso. É como um ludião; as regressões e as progressões só se dão no interior do vaso artificialmente fechado do Édipo e, na realidade dependem de um estado de forças alterável, mas sempre actual e contemporâneo da produção desejante *a-edipiana*. A produção desejante tem sempre uma existência actual; as progressões e as regressões são apenas efectivações de uma virtualidade cuja realização depende dos estados do desejo. Entre os raros psicanalistas e psiquiatras que souberam instaurar com os esquizofrénicos, adultos ou crianças, uma relação realmente inspirada, contam-se Gisela Pankow e Bruno Bettelheim que souberam abrir novos caminhos de grande força teórica e eficácia terapêutica. E não é por acaso que ambos põem a noção de regressão em questão. Tomando para exemplo os tratamentos corporais dados a um esquizofrénico — massagens, banhos, etc.

Gisela Pankow pergunta se de facto se trata de atingir o doente no ponto da sua regressão para lhe dar satisfações simbólicas indirectas que lhe permitam recommençar a progressão, retomar um caminho progressivo. Ora, diz Gisela Pankow, a questão não é «dar ao esquizofrénico os cuidados que não recebeu quando bebé. O que se trata é de dar ao doente sensações corporais tácteis e outras que o conduzam ao reconhecimento dos limites do seu corpo [...] Trata-se do *reconhecimento* de um desejo inconsciente, não da sua satisfação»⁵⁸. E reconhecer o desejo é preci-

⁵⁸ Gisela Pankow, *O Homem e a sua psicose* ed. port. Assírio & Alvim (retemos para a belíssima teoria do signo desenvolvida por Gisela Pankow em *Structuration dynamique dans la schizophrénie*, Huber, 1956). Sobre a crítica da regressão feita por Bruno Bettelheim, ver *La Forteresse vide*, pp. 369-374.

samente pôr a produção desejante a funcionar de novo sobre o corpo sem órgãos, que é exactamente o lugar onde o esquizo se refugiou para a silenciar e abafar. Este reconhecimento do desejo, esta posição do desejo, este *Signo*, remetem para uma ordem de produção real e actual, que não é de modo algum uma satisfação indirecta ou simbólica, porque com todas as suas paragens e com todos os seus arranques ela nunca é nem uma regressão pré-edipiana nem uma restauração progressiva do Édipo.

Entre a neurose e a psicose não há nunca uma diferença de natureza, de espécie ou de grupo. Tal como a psicose, a neurose não é explicável pelo Édipo; pelo contrário, ela é que explica o Édipo. Como é que se deve então entender a relação psicose/neurose? Não dependerá ela de outras relações? Tudo depende de chamarmos psicose ao próprio processo ou, pelo contrário, a uma interrupção do processo (e que tipo de interrupção?). A esquizofrenia como processo é a produção desejante, mas tal como ela está no fim, como limite da produção social determinada pelas condições do capitalismo. É esta a nossa «doença», a doença dos homens modernos. O fim da história não tem mesmo outro sentido. Nela se reúnem os dois sentidos do processo, ou seja, o processo como movimento de produção social que vai até ao fim da desterritorialização, e como movimento da produção metafísica que arrasta e reproduz o desejo numa nova Terra. «O deserto cresce... o sinal está próximo...». O esquizo leva consigo os fluxos descodificados, fá-los atravessar o deserto do corpo sem órgãos onde instala as suas máquinas desejantes e produz um perpétuo escoamento de forças actantes. Atravessou o limite, a esquize que mantinha a produção de desejo sempre à margem da produção social, sempre tangencial e sempre repelida. O esquizo sabe partir: para ele, partir é tão simples como nascer ou morrer. Mas, e estranhamente, o esquizo viaja sem sair do mesmo lugar. Não fala de um outro mundo, não é de outro mundo: a sua viagem, ainda que espacial, é uma viagem em intensidade, em torno da máquina desejante que aqui se erige e aqui fica. Porque aqui é que é o deserto propagado pelo nosso mundo, e também a nova terra e a máquina que ronca, em torno da qual os esquizos giram, planetas de um novo sol. Estes homens do desejo (que talvez ainda nem existam) são como Zaratustra: atravessaram sofrimentos inacreditáveis, vertigens e doenças. Têm os seus espectros e têm que reinventar todos os gestos. Mas um homem desses produz-se como homem livre, irresponsá-

vel, solitário, alegre, e enfim capaz de fazer e dizer algo de simples em seu próprio nome, sem pedir autorização, desejo a que não falta nada, fluxo que atravessa as barragens e os códigos, nome que já não designa nenhum eu. Deixou simplesmente de ter medo de enlouquecer. Vive-se como a sublime doença que nunca mais o atingirá. Para que é que serve, ou serviria, um psiquiatra? Ao longo de toda a psiquiatria, apenas Jaspers e depois Laing perceberam o significado do processo e da sua realização completa (e é essa a razão porque conseguiram evitar o habitual familiarismo da psicanálise e da psiquiatria). «Se a espécie humana sobreviver, suponho que os homens do futuro considerarão a nossa esclarecida época como um verdadeiro século do obscurantismo. E serão sem dúvida capazes de apreciar a ironia desta situação com mais alegria do que nós. Rirão de nós, sabendo que aquilo a que chamamos esquizofrenia era uma das formas por meio das quais — e muitas vezes por intermédio de pessoas absolutamente vulgares — se começou a fazer luz através das fendas dos nossos acanhados espíritos [...]. A loucura não é necessariamente uma derrocada (*breakdown*); pode ser também a abertura de uma passagem (*breakthrough*) [...] O indivíduo que faz a experiência transcendente da perda do ego, pode ou não perder o equilíbrio de diversas maneiras; pode então ser considerado louco. Mas ser louco não é necessariamente ser doente, mesmo no nosso mundo em que os dois termos se tornaram complementares [...]. Partindo do ponto de vista da nossa pseudo-saúde mental, tudo se torna equívoco, porque esta saúde não é uma verdadeira saúde. A loucura dos outros não é uma verdadeira loucura. A loucura dos nossos doentes é um produto da destruição que nós lhes impomos e que eles se impõem a si próprios. E não se pense que podemos encontrar a verdadeira loucura, nem que somos verdadeiramente sãos de espírito. A loucura que encontramos é um grosseiro disfarce, uma aparência enganadora, uma caricatura grotesca do que poderia ser a cura natural desta estranha integração. A verdadeira saúde mental implica, seja de que modo for, a dissolução do ego normal...»⁵⁹.

⁵⁹ Ronald Laing, *La Politique de l'expérience*, pp. 89, 93, 96, 100. Era com um sentido semelhante que Michel Foucault anunciava: «Talvez um dia já não se consiga perceber muito bem o que terá sido a loucura [...] Arraud pertencerá ao solo da nossa linguagem e não ao da sua ruptura [...]. Tudo o que hoje experimentamos como um limite, como algo de estranho ou insuportável, terá ganho a serenidade do positivo. E arriscamos a um dia virmos a ser designados pelo que esse Exterior hoje designa [...]. A loucura deixa de estar ligada a doença mental [...]. Loucura e doença mental já não pertencem à mesma unidade antropológica.» («La Folie, L'absence d'oeuvre», in *La Table ronde*, Maio de 1964).

A visita a Londres é a nossa visita à Pítia. Turner está lá. Olhando para os seus quadros compreende-se o que quer dizer atravessar o muro — ainda que permanecendo onde se está —, fazer passar os fluxos sem já se saber se nos arrastam para outros sítios ou se voltam para trás. Os quadros dividem-se por três períodos. Se o psiquiatra tivesse alguma coisa a dizer, poderia talvez falar sobre os dois primeiros, que são de facto os mais racionais. Os primeiros são catástrofes do fim do mundo, avalanches e tempestades. Turner começa por aí. Os segundos são como que uma reconstrução delirante mas em que o delírio se oculta, ou melhor, acompanha a elevada tecnicidade herdada de Poussin, de Lorrain ou da tradição holandesa: o mundo reconstrói-se através de arcaísmos com uma função moderna. Nos terceiros, que Turner não mostra, que mantém em segredo, há algo de incomparável. Não se pode dizer que seja algo de muito avançado para o seu tempo: é algo que não é de época nenhuma, que vem de um eterno futuro ou que foge para lá. A tela afunda-se em si mesma, atravessada por um buraco, um lago, uma chama, um tufão ou uma explosão. Pode haver neles temas de quadros precedentes, mas o seu sentido modificou-se. A tela é realmente rasgada, fendida por aquilo que a atravessa. Apenas se mantém um fundo de névoa e de ouro intenso, intensivo, atravessado em profundidade por aquilo que o atravessa em largura: a esquizo. Tudo se mistura, e assim se abre a passagem (e não a derrocada).

Estranha literatura anglo-americana: Thomas Hardy, Lawrence e Lowry, Miller, Ginsberg e Kerouac são homens que sabem partir, misturar os códigos, fazer passar os fluxos, atravessar o deserto do corpo sem órgãos. Franqueiam um limite, rebentam um muro, a barreira capitalista, mas é evidente que nunca conseguem realizar completamente o processo. Volta-se a fechar o impasse neurótico — o papá-mamã da edipianização, a América, o regresso ao país natal — ou então a perversão das territorialidades exóticas, a droga e o álcool — ou, pior ainda, um velho sonho fascista. Nunca o delírio oscilou tanto entre os seus dois pólos. Mas através dos impasses e triângulos há um fluxo esquizofrénico que corre, irresistível, esperma, rio, esgoto, blenorragia ou vaga de palavras que não se deixam codificar, líbido demasiado fluida e viscosa: uma violência à sintaxe, uma destruição concertada do significante, o non-sens erigido em fluxo, plurivocidade que assombra todas as relações. O problema da literatura não pode continuar a ser posto a partir da ideologia que o informa, ou do modo como é recuperada socialmente. O que se recupera são as pessoas, não as obras, que hão-de sempre

despertar um jovem adormecido, e que levam o seu fogo cada vez mais longe. E essa noção de ideologia é extremamente confusa porque nos impede de apreender a relação da máquina literária com um campo de produção, e o momento em que o signo emitido atravessa essa «forma de conteúdo» que o devia manter na ordem do significante. No entanto, foi já há muito tempo que Engels mostrou — a propósito de Balzac — que um autor se torna grande precisamente por não poder deixar de traçar e fazer correr os fluxos que rebentam com o significante católico e despótico da sua obra, e que alimentam necessariamente uma máquina revolucionária no horizonte. E é isso que é o estilo, ou antes, a ausência de estilo, a assintaxia, a agramaticalidade: instante em que a linguagem deixa de se definir pelo que diz, e ainda menos pelo que torna significante, para se definir pelo que a faz correr, ondear, rebentar — o desejo. Porque a literatura é exactamente como a esquizofrenia: um processo e não um fim, uma produção e não uma expressão.

A edipianização é ainda, neste caso, um dos factores mais importantes na redução da literatura a um objecto de consumo conforme à ordem estabelecida, e incapaz de fazer mal a quem quer que seja. Não nos referimos à edipianização pessoal do autor e dos seus leitores, mas à *forma edipiana* a que se tenta submeter a própria obra para a transformar nesta actividade menor de expressão que segrega a ideologia conforme os códigos sociais dominantes. É por isso que se pensa que a obra de arte se inscreve entre os dois pólos do Édipo, problema e solução, neurose e sublimação, desejo e verdade — um regressivo, que a obriga a remexer e a redistribuir os conflitos que não foram resolvidos na infância, o outro prospectivo, com o qual inventa as vias de uma nova solução do futuro do homem. O processo através do qual a obra se constitui como «objecto cultural» é — diz-se — a conversão interior. E, dentro deste ponto de vista, nem sequer se pode aplicar a psicanálise à obra de arte, já que é a própria obra de arte que constitui uma psicanálise bem sucedida, sublime transfert com virtualidades colectivas exemplares. Diz-se mesmo que — hipócrita receita — um pouco de neurose só ajuda a fazer obras de arte, mas que o mesmo já não acontece com a psicose, sobretudo com a psicose; e assim se distingue o aspecto neurótico, eventualmente criador, do aspecto psicótico, alienante e destruidor... Como se as grandes vozes que souberam romper com a gramática e com a sintaxe, fazendo de qualquer linguagem um desejo, não falassem do fundo da psicose e não evidenciassem um ponto de fuga revolucionário eminentemente psicótico. É perfeitamente justo confrontar a literatura estabelecida

com a psicanálise edipiana: o que ela desenvolve é uma forma de super-ego que lhe é própria e ainda mais nociva do que o super-ego não escrito. O Édipo, antes de ser um efeito psicanalítico é um efeito literário. Haverá sempre um Breton contra Artaud, um Goethe contra Lenz, um Schiller contra Hölderlin, que super-egonizam a literatura e digam: cuidado, não vás longe demais! nada de «faltas de tacto»! Werther sim, Lenz não! A forma edipiana da literatura é a sua forma mercantil. Não que pensemos que a psicanálise afinal é menos torpe do que essa literatura: é que a obra do neurótico é uma obra solitária, irresponsável, ilegível e não-vendável, que tem que pagar para ser, não apenas lida, mas traduzida. Comete pelo menos um erro económico, uma falta de tacto, e não divulga os seus valores. Como bem dizia Artaud: a escrita é sempre uma porcaria, ou seja, a literatura que se toma como um fim, que determina os seus fins, em vez de ser um processo que «estoire com essa caca do ser e da sua linguagem», que carrie débeis, afásicos e iletrados. Poupem-nos ao menos à sublimação. Os escritores são uns vendidos. A única literatura é aquela que armadilha a sua encomenda, fabricando uma moeda falsa, estoirando com o super-ego da sua forma de expressão, e com o valor mercantil da sua forma de conteúdo. Ao que uns respondem que Artaud não pertence à literatura, que está fora dela por ser um esquizofrénico, enquanto outros dizem que ele não é um esquizofrénico porque pertence à literatura, e até à maior, à textual. Uns e outros têm pelo menos em comum uma concepção reaccionária e pueril da esquizofrenia e uma concepção neurótica e mercantil da literatura. Um crítico malicioso escreveu: é preciso não se perceber nada do significativo «para se poder declarar peremptoriamente que a linguagem de Artaud é a de um esquizofrénico; o psicótico produz um discurso involuntário, entravado, submetido: absolutamente o contrário da escrita textual.» Mas que enorme arcaísmo textual é esse, o significativo, que submete a literatura à marca da castração e santifica os dois aspectos da sua forma edipiana? E quem é que disse a este tipo que o discurso do psicótico é «involuntário, entravado, submetido»? ainda que, graças a deus, também não seja o contrário. Mas até estas oposições são singularmente pouco pertinentes. *Artaud é a destruição da psiquiatria precisamente por ser um esquizofrénico e não por não o ser.* Artaud é a realização da literatura precisamente por ser esquizofrénico e não por não o ser. Artaud, o Esquizo, rebentou há muito com o muro do significativo. Tem o direito de, do fundo do seu sofrimento e da sua glória, denunciar o que a sociedade faz do psicótico que descodifica os fluxos do de-

sejo («Van Gogh o suicidado da sociedade»), e também o que ela faz da literatura quando a opõe à psicose em nome de uma recodificação neurótica ou perversa (Lewis Carroll ou o poltrão das letras).

Mas bem poucos fazem aquilo a que Laing chama a abertura de uma passagem através do muro ou limite esquizofrénico: «gente vulgar», todavia... A maior parte aproxima-se do muro e recua, horrorizada, preferindo submeter-se à lei do significativo, ser marcado pela castração e triangulação no Édipo. Deslocam o limite, fazem-no passar para dentro da formação social, entre a produção e a reprodução sociais que investem e a reprodução familiar sobre a qual rebatem e aplicam todos os investimentos. Fazem passar o limite para dentro do domínio assim descrito pelo Édipo, entre os dois pólos do Édipo. Passam o tempo a envolver e a evoluir entre estes dois pólos. O Édipo é o último obstáculo, e a castração o alvéolo: mais vale uma última territorialidade, ainda que reduzida ao divã do analista, do que os fluxos descodificados do desejo que fogem, correm e nos arrastam sabe-se lá para onde? A neurose é precisamente isto, este deslocamento do limite, o reservar para si próprio uma pequena zona colonial. Mas há outros que querem terras virgens, realmente mais exóticas, famílias mais artificiais, sociedades mais secretas, que eles desenham e instituem ao longo do muro, nos lugares da perversão. Outros ainda, enjoados da utilidade do Édipo, e também da pacotilha e esteticismo perversos, atingem o muro e pulam em cima dele, às vezes com extrema violência. É então que se imobilizam e se calam, refugiando-se no corpo sem órgãos, ainda uma territorialidade, mas desértica, na qual toda a produção desejante pára ou cristaliza, finge parar: é a psicose. Corpos catatónicos que caíram no rio como chumbo, imensos hipopótamos imóveis que não voltam à superfície. Confiaram com todas as suas forças no recalçamento originário como meio de escaparem ao sistema repressão-recalçamento que fabrica os neuróticos. Mas abate-se sobre eles uma repressão mais terrível, que os torna idênticos ao esquizo de hospital, o grande autista, entidade clínica a quem «falta» o Édipo. Mas porque é que se utiliza a mesma palavra, esquizo, para designar tanto o processo que franqueia o limite, como o resultado do processo que choca no limite que nunca conseguirá passar? para designar tanto a passagem eventual como a derrocada possível, e todas as transições e confusões entre uma e outra? É que a aventura da psicose é a que está em relação mais íntima com o processo, no sentido em que Jaspers mostra que o «demoníaco» habitualmente reprimido-recalcado

irrompe, suscitando um estado ou estados que o põem em risco de derrocada ou desagregação. Já não sabemos se é ao processo que devemos chamar loucura, não sendo a doença mais do que o seu disfarce ou caricatura, ou se é a doença a única loucura de que o processo nos deveria curar. Mas em qualquer dos casos, a intimidade da relação aparece directamente em razão inversa: o esquizo-entidade aparece precisamente como um produto específico porque o processo de produção é desviado do seu curso, brutalmente interrompido. E é por isso que, pelo contrário, não podemos estabelecer nenhuma relação directa entre neurose e psicose. As relações entre a neurose, a psicose e também a perversão, dependem da situação de cada uma face ao processo, e do modo como cada uma representa um modo de interrupção, uma terra residual à qual ainda se agarram para não serem arrastados pelos fluxos desterritorializados do desejo. Territorialidade neurótica do Édipo, territorialidades perversas do artifício, territorialidade psicótica do corpo sem órgãos; o processo ou é apanhado pelo triângulo e passa a girar dentro dele, ou se torna a si próprio como um fim, ou prossegue no vazio e substitui a sua realização por uma horrível exasperação. Todas estas formas têm como fundo a esquizofrenia, a esquizofrenia é o único universal. A esquizofrenia é ao mesmo tempo o muro, a passagem do muro e os fracassos desta passagem: «Acho que para atravessar este muro, já que não adianta bater-lhe com força, devemos miná-lo e limá-lo lentamente, com paciência»⁶⁰. E isto não diz apenas respeito à arte e à literatura. Porque, ou a máquina artística, a máquina analítica e a máquina revolucionária mantêm as suas relações intrínsecas que as fazem funcionar no quadro amortecedor do sistema repressão-recalcamento, ou se tornam peças e engrenam umas nas outras, dentro de um fluxo que alimenta uma só e mesma máquina desejante, como outros tantos fogos locais ateados por uma explosão geral — a esquizo, não o significante.

CAPÍTULO 3 SELVAGENS, BÁRBAROS, CIVILIZADOS

Se o universal — o corpo sem órgãos e a produção desejante — está no fim, nas condições determinadas pelo capitalismo aparentemente triunfante, como é que se poderá ter a inocência suficiente para fazer história universal? A produção desejante aparece também desde o princípio: há produção desejante desde que haja produção e reprodução sociais. Mas é verdade que as máquinas sociais pré-capitalistas são inerentes ao desejo num sentido muito preciso: elas codificam-no, codificam os fluxos do desejo. Codificar o desejo — e o medo, a angústia dos fluxos descodificados — é o objectivo do socius. O capitalismo é — como veremos — a única máquina social que se construiu sobre fluxos descodificados, substituindo os códigos intrínsecos por uma axiomática das quantidades abstractas em forma de moeda. Portanto, o capitalismo liberta os fluxos do desejo, mas nas condições sociais que definem o seu limite e a possibilidade da sua própria dissolução, de modo que contraria constantemente com todas as suas desesperadas forças o movimento que o impele para este limite. No limite do capitalismo o socius desterritorializado é substituído pelo corpo sem órgãos, e os fluxos descodificados precipitam-se na produção desejante. Pode-se pois compreender retrospectivamente toda a história à luz do capitalismo, mas só com a condição de se seguirem exactamente as regras formuladas por Marx: em primeiro lugar a história universal é a das contingências, não a da necessidade; dos cortes e dos limites, e não a da continuidade. Porque foram precisos grandes acasos, espantosos encontros que se poderiam ter dado noutros sítios, ou antes, ou nem sequer virem a dar-se, para que os fluxos tenham escapado à codificação e para que, mesmo assim, não tenham deixado de constituir uma nova máquina determinável como socius capitalista: tal como o encontro da propriedade privada com a pro-

⁶⁰ Van Gogh, Carta de 8 de Setembro de 1888.

dução mercantil, e, no entanto, são duas formas muito diferentes de descodificação, uma por privatização, a outra por abstracção. Ou então, e só em relação à propriedade privada, o encontro dos fluxos de riqueza conversível possuída pelos capitalistas com um fluxo de trabalhadores possuindo apenas a sua força de trabalho (ainda aqui, duas formas de desterritorialização muito distintas). De certo modo o capitalismo aparece em todas as formas de sociedade, mas como o seu pesadelo terrificante, como o medo pânico que elas têm dum fluxo que escaparia aos seus códigos. Por outro lado, o capitalismo só determina as condições e a possibilidade de uma história universal porque tem de se haver com o seu próprio limite e a sua própria destruição ou, como diz Marx, na medida em que é capaz de se criticar a si próprio (pelo menos até um certo ponto: o ponto em que o limite aparece, ainda que no movimento que contraria a tendência...)¹. Em suma, a história universal não é apenas retrospectiva mas é também contingente, singular, irónica e crítica.

A unidade primitiva, selvagem, do desejo e da produção, é a terra. Porque a terra não é apenas o objecto múltiplo e dividido do trabalho, mas também a entidade única indivisível, o corpo pleno que se rebate sobre as forças produtivas e se apropria delas como se fosse o seu pressuposto natural ou divino. O solo pode ser o elemento produtivo e o resultado da apropriação, mas a Terra é a grande estase inegredrada, o elemento superior à produção que condiciona a apropriação e a utilização comuns do solo. É a superfície na qual todo o processo da produção se inscreve, onde os objectos, os meios e as forças de trabalho se registam, e os agentes e produtos se distribuem. Ela aparece aqui como quase-cause da produção e objecto do desejo (faz-se sobre ela a ligação do desejo com a sua própria repressão). A *máquina territorial* é, pois, a primeira forma de socius, a máquina de inscrição primitiva, «mega-máquina» que cobre um campo social. Não se

¹ Marx, *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, 1857, I, Pléiade, pp. 260-261. Maurice Godelier comenta: «A linha do desenvolvimento ocidental, longe de ser universal por estar presente em toda a parte, aparece como universal precisamente porque é impossível encontrá-la onde quer que seja... É típica, porém, porque o seu singular desenrolar obteve um resultado universal. Forneceu a base prática (a economia industrial) e a concepção teórica (o socialismo) para ela própria e todas as outras sociedades ultrapassarem as formas mais antigas ou mais recentes da exploração do homem pelo homem [...]. A verdadeira universalidade da linha do desenvolvimento ocidental está, pois, na sua singularidade e não fora dela, não na sua semelhança mas na sua diferença em relação às outras linhas de evolução» (*Sur le mode de production asiatique*, Ed. Sociales, 1969, pp. 92-96).

confunde com as máquinas técnicas. Nas suas formas mais simples, ditas manuais, a máquina técnica implica já um elemento não humano, actuante, transmissor ou mesmo motor, que prolonga a força do homem, permitindo-lhe já uma certa libertação. Pelo contrário, na máquina social as peças são homens — ainda que os consideremos *com* as suas máquinas — e esta máquina integra-os e interioriza-os num modelo institucional que abrange todos os níveis da acção, da transmissão e da motricidade. E assim, forma uma memória sem a qual não haveria sinergia entre o homem e as suas máquinas (técnicas). Com efeito, estas não contêm as condições de reprodução do seu processo; remetem para máquinas sociais que as condicionam e organizam, mas cujo desenvolvimento também limitam ou inibem. Só no capitalismo é que surgirá um regime de produção técnica semi-autónoma, que tende a apropriar-se da memória e da reprodução, e portanto a modificar as formas de exploração do homem; mas este regime supõe precisamente um desmantelamento das grandes máquinas sociais precedentes. Uma mesma máquina pode ser técnica e social, mas não sob o mesmo aspecto: por exemplo o relógio, que é uma máquina técnica que serve para medir o tempo uniforme e uma máquina social que serve para reproduzir as horas canónicas e garantir a ordem na cidade. Lewis Mumford teve portanto razão quando criou a palavra «mega-máquina» para designar a máquina social como entidade colectiva (embora reserve a sua aplicação à instituição despótica bárbara): «Se mais ou menos de acordo com a definição clássica de Reuleaux considerarmos uma máquina como uma combinação de elementos sólidos cada um dos quais com a sua função especializada, e funcionando sob controle humano para transmitir um movimento e executar um trabalho, então, sem dúvida alguma, a máquina humana é uma verdadeira máquina»². A máquina social é literalmente uma máquina, independentemente de qualquer metáfora, porque tem um motor imóvel e faz diversos tipos de cortes: extracção de fluxo, destacamento de cadeia, repartição de partes. Codificar os fluxos — o que implica todas estas operações — é a mais importante tarefa da máquina social, na medida em que as extracções de produção correspondem a destacamentos de cadeias, e que daqui resulta a parte residual de cada membro, num sistema global do desejo e do destino que organiza as produções de produção, as produções de registo, as produções de consumo. Fluxo de

² Lewis Mumford, «La première mégamachine», *Diogène*, Julho de 1966.

mulheres e de crianças, fluxo de rebanhos e sementes, fluxo de merda, de esperma e de menstruação, nada disto deve escapar. A máquina territorial primitiva, com o seu motor imóvel, a terra, é já uma máquina social ou mega-máquina que codifica os fluxos de produção, os meios de produção, os produtores e os consumidores: o corpo pleno da deusa Terra reúne sobre si as espécies cultiváveis, os instrumentos aratórios e os órgãos humanos.

Meyer Fortes faz meramente por acaso uma observação divertida e cheia de sentido: «O problema não é o da circulação das mulheres [...]. Uma mulher circula por si mesma. Ninguém pode dispor dela, mas os direitos jurídicos sobre a progenitura estão fixados em proveito duma determinada pessoa»³. Com efeito, não vemos nenhuma razão para aceitarmos o postulado subjacente às concepções da sociedade que se baseiam na troca; a sociedade não é um meio de troca onde o essencial seria circular e fazer circular, mas um socius de inscrição onde o essencial é marcar e ser marcado. Só há circulação quando a inscrição a exige ou permite. O que a máquina territorial primitiva faz, neste sentido, é o investimento colectivo dos órgãos; porque a codificação dos fluxos só se faz na medida em que os órgãos capazes de, respectivamente, os produzir e cortar estão cercados, instituídos como objectos parciais, distribuídos e presos ao socius. E uma máscara é, precisamente, uma tal instituição de órgãos. As sociedades de iniciação compõem os fragmentos dum corpo, que são ao mesmo tempo órgãos dos sentidos, peças anatómicas e articulações. Os interditos (não ver, não falar) aplicam-se aos que não fruem, num certo estado, numa determinada ocasião, dum órgão colectivamente investido. As mitologias cantam os órgãos-objectivos parciais e a sua relação com um corpo pleno que os repele ou atrai: vaginas pregadas ao corpo das mulheres, pénis imenso dividido entre os homens, ânus independente que se atribui a um corpo sem ânus. Há um conto gurmanchéu que começa assim: «Quando a boca morreu consultaram-se as outras partes do corpo para se saber qual delas é que se havia de encarregar do enterro...». As unidades não estão nunca nas pessoas, no sentido próprio ou «privado», mas nas séries que determinam as conexões, as disjunções e as conjunções de órgãos. É por isso que os fantasmas são fantasmas de grupo. É o investimento colectivo que liga o desejo ao socius e reúne num todo, sobre a terra, a produção social e a produção desejante.

³ Meyer Fortes, in *Recherches volutaires*, 1967, pp. 135-137.

As nossas sociedades modernas procederam, pelo contrário, a uma vasta privatização dos órgãos, que corresponde à descodificação dos fluxos que se tornaram abstractos. O primeiro órgão a ser privatizado, colocado fora do campo social, foi o ânus, que se tornou o modelo da privatização enquanto que o dinheiro passou a exprimir o novo estado de abstracção dos fluxos. Daqui a relativa verdade das observações psicanalíticas sobre o carácter anal da economia monetária. Mas a ordem «lógica» é a seguinte: substituição dos fluxos codificados pela quantidade abstracta; desinvestimento colectivo dos órgãos que se faz segundo o modelo do ânus; constituição de pessoas privadas como centros individuais de órgãos e funções derivadas da quantidade abstracta. Porque é preciso dizer que, se nas nossas sociedades o phallus tomou a posição dum objecto separado que distribui a falta às pessoas dos dois sexos e organiza o triângulo edipiano, é o ânus que o separa deste modo, é ele que transporta e sublima o pénis numa espécie de *Aufhebung* que constitui o phallus. A sublimação está profundamente ligada à analidade, mas não no sentido em que esta — não servindo para mais nada — forneceria uma matéria para sublimar. A analidade não representa o mais baixo que seria preciso converter em algo de mais elevado. É o ânus, o próprio ânus, que sobe — e teremos que analisar as condições da sua exclusão do campo —, o que não pressupõe a sublimação que deriva, pelo contrário, disto. Não é o anal que se propõe à sublimação, é a sublimação que é completamente anal; assim, a crítica mais simples que podemos fazer à sublimação é dizer que ela não nos faz sair da merda (só o espírito é que é capaz de cagar). A analidade é tanto maior quanto mais desinvestido estiver o ânus. A essência do desejo é de facto a libido; mas quando a libido se torna uma quantidade abstracta o ânus, elevado e desinvestido, produz as pessoas globais e os eus específicos que servem de unidades de medida para esta mesma quantidade. Artaud diz bem: este «cu de rato morto suspenso no tecto do céu», donde sai o triângulo papá — mamã — eu, «o uterino pai-mãe dum anal furioso» de que a criança apenas é um ângulo, esta «espécie de revestimento eternamente pendente sobre uma coisa qualquer que é o eu». *O Édipo é sempre anal*, e implica um sobre-investimento individual do órgão para compensar o desinvestimento colectivo. É por isto que até os comentadores mais favoráveis à universalidade do Édipo reconhecem que nas sociedades primitivas não há nenhum dos mecanismos ou atitudes que o efectuam na nossa sociedade. Nem super-ego, nem culpabilidade. Não há identificação dum eu específico com pes-

soas globais — mas identificações sempre parciais e de grupo, feitas segundo a série compacta e aglutinada dos antepassados, ou segundo a série fragmentada dos camaradas ou dos primos; nem há analidade — embora, ou melhor, porque o ânus está investido colectivamente. Com que é que se podia então fazer o Édipo⁴? Com a estrutura, isto é, com uma virtualidade não efectuada? Deveremos pensar que o Édipo aparece em todas as sociedades, precisamente do mesmo modo que o capitalismo, isto é, como o pesadelo ou o angustiado pressentimento do que seria a descodificação dos fluxos e o desinvestimento colectivo dos órgãos, o devir-abstracto dos fluxos de desejo e o devir-privado dos órgãos?

A máquina territorial primitiva codifica os fluxos, investe os órgãos, marca os corpos. A circulação e a troca são actividades secundárias em relação a esta, que resume todas as outras: marear os corpos, que são da terra. A essência do socius que regista e inscreve, enquanto se atribui a si próprio as forças produtivas e distribui os agentes de produção, consiste em tatuar, excisar, incisar, cortar, escarificar, mutilar, cercar, iniciar. Nietzsche definia «a moralidade dos costumes como o verdadeiro trabalho do homem sobre si mesmo durante o mais longo período da espécie humana, o seu trabalho pré-histórico»: um sistema de avaliações — que adquire força de direito — dos diversos membros e partes do corpo. Não só se priva o criminoso dos órgãos segundo uma ordem de investimentos colectivos, nem se come aquele que deve ser comido segundo regras sociais tão precisas como as que orientam o corte e repartição dum boi, mas também o homem, o homem no pleno uso dos seus direitos e deveres, tem o corpo marcado por um regime que refere os seus órgãos e o seu exercício à colectividade (a privatização dos órgãos só começará com a «vergonha que o homem sente em ser visto por um homem»). Porque isto é um acto de fundação, por meio do qual o homem deixa de ser um organismo biológico e se torna um corpo pleno, uma terra, na qual se engatam os seus órgãos, atraídos, repelidos, miraculados segundo as exigências do socius. Os órgãos são talhados no socius, por onde correm os fluxos. Diz Nietzsche:

⁴ Paul Parin e colaboradores, *Les Blancs pensent trop*, 1963, tradução francesa Payot: «As relações pré-objectuais com as mães repartem-se e passam para as relações identificatórias com o grupo de amigos da mesma idade. O conflito com os pais é neutralizado pelas relações identificatórias com o grupo dos irmãos mais velhos...» (pp. 428-436). Há uma análise com resultados semelhantes no livro de M.C. e E. Orriques, *Oedipe africain*, Plon, 1966 (pp. 302-305). Mas estes autores são obrigados a fazer muita ginástica para conseguirem conservar o problema ou o complexo de Édipo, apesar de todas as razões que têm para afirmar o contrário, e embora digam que esse complexo não é «acessível à clínica».

trata-se de dar uma memória ao homem; e o homem, que se constituiu por uma faculdade activa de esquecimento, por um recalçamento da memória biológica, deve arranjar uma *outra* memória, que seja colectiva, uma memória de palavras e já não de coisas, uma memória de signos e já não de efeitos. É um sistema da crueldade, um alfabeto terrível, esta organização que traça signos no próprio corpo: «Talvez não exista nada tão inquietante e tão terrível na pré-história do homem como a sua mnemotécnica [...] que implicava suplícios, martírios, sacrificios sangrentos, quando o homem pensava ser necessário arranjar uma memória; os holocaustos mais terríveis, os actos mais hediondos, as mutilações mais repugnantes, os rituais mais cruéis de todos os cultos religiosos [...]. Assim se compreenderá porque é tão difícil criar na terra um povo de pensadores!»⁵. A crueldade não tem nada a ver com uma violência qualquer ou com uma violência natural, com que se explicaria a história do homem; ela é o movimento da cultura que se realiza nos corpos, se inscreve neles, domesticando-os. É isto o que a crueldade significa; a cultura da crueldade não é um movimento da ideologia mas sim um movimento que mete à força a produção no desejo e, inversamente — igualmente à força —, o desejo na produção e reprodução sociais. Porque até a morte, o castigo e os suplícios são desejados e são produções (cfr. a história do fatalismo). Faz dos homens e dos seus órgãos peças e engrenagens da máquina social. O signo é uma posição de desejo; mas os primeiros signos são signos territoriais que põem as suas bandeiras sobre os corpos. E se quisermos chamar «escrita» a esta inscrição na carne, então é preciso dizer que a palavra supõe com efeito a escrita e que é este sistema cruel de signos inscritos que torna a linguagem possível no homem, e lhe dá uma memória de palavras.

A noção de territorialidade só aparentemente é ambígua. Porque se virmos nela um princípio de residência ou de repartição geográfica é evidente que a máquina social primitiva não é territorial. Só o será o aparelho de Estado que, segundo a fórmula de Engels, «subdivide, não a população mas o território» e substitui a organização gentílica por uma organização geográfica. Não é, todavia, inútil mostrar a importância das ligações locais, mesmo quando o parentesco parece ter

⁵ Nietzsche, *A Genealogia da moral*, II, 2-7.

mais importância do que a terra. É que a máquina primitiva subdivide a população, mas fá-lo numa terra indivisível onde se inscrevem as relações conectivas, disjuntivas e conjuntivas de cada segmento com os outros (por exemplo, a coexistência ou a complementaridade do chefe de segmento com o protector da terra). Quando a divisão se refere à própria terra devido a uma organização administrativa, fundiária e residencial, não podemos ver nisso uma promoção da territorialidade mas, pelo contrário, o efeito do primeiro grande movimento de desterritorialização nas comunidades primitivas. A unidade imanente da terra como motor imóvel é substituída por uma unidade transcendente de natureza muito diferente que é a unidade do Estado; o corpo pleno já não é o da terra, mas o do Déspota, o Inengendrado, que se ocupa tanto da fertilidade do solo como da chuva do céu e da apropriação geral das forças produtivas. O socius primitivo selvagem era portanto a única máquina territorial em sentido restrito. E o seu funcionamento consiste em *declinar a aliança e a filiação*, declinar as linhagens sobre o corpo da terra, antes que aí apareça um Estado.

Se a máquina é de declinação, é porque é impossível deduzir simplesmente a aliança da filiação, e as alianças das linhas filiativas. Seria um erro atribuir à aliança um poder de individuação sobre as pessoas dum linhagem; porque o que ela produz é uma discernibilidade generalizada. Leach refere casos de regimes matrimoniais muito diversos, dos quais não se pode inferir a existência dum diferença na filiação dos grupos correspondentes. Em muitas análises «acentuam-se as ligações internas do grupo solidário unilinear ou as ligações entre diferentes grupos que têm uma filiação comum. As ligações estruturais que derivam do casamento entre membros de grupos diferentes têm sido ignoradas, ou então assimiladas ao conceito universal de filiação. É o que faz Fortes que, embora reconhecendo nas ligações de aliança uma importância comparável à das ligações de filiação, as dissimula por meio da expressão *descendência complementar*. Este conceito, que lembra a distinção que os romanos faziam entre agnático e cognático, implica essencialmente que todo o indivíduo está ligado aos pais do seu pai e mãe por ser descendente de um e outro, e não por eles serem casados... (No entanto) as ligações perpendiculares que unem lateralmente as diferentes patrilineagens não são concebidas pelos próprios indígenas como laços de filiação. A continuidade no tempo da estrutura vertical exprime-se adequadamente pela transmissão agnática dum nome de patrilineagem. Mas a continuidade da estrutura lateral não se ex-

prime assim. Ela é mantida por uma cadeia de relações económicas entre devedor e credor... É a existência destas dívidas abertas que mostra a continuidade da relação de aliança»⁶. A filiação é administrativa e hierárquica, mas a aliança é política e económica, e exprime o poder enquanto este não se confunde com a administração. Filiação e aliança são como que as duas formas dum capital primitivo, o capital fixo (ou stock filiativo) e o capital circulante (ou blocos móveis de dívidas), a que correspondem duas memórias, uma bio-filiativa e outra de alianças e palavras. Se a produção é registada sobre o socius na rede das disjunções filiativas, ainda é preciso que as conexões do trabalho se separem do processo produtivo e passem para o elemento do registo que, como quase-causa, se apropria delas. Mas para poder fazer isto ele tem que passar a ter outra vez um regime conectivo, o que faz por meio dum ligação de aliança ou de outra conjugação de pessoas compatível com as disjunções de filiação. É neste sentido que podemos dizer que a economia passa pela aliança. Na produção de crianças, a criança inscreve-se por meio de uma referência às linhas disjuntivas do seu pai ou da sua mãe enquanto que estes, e inversamente, o inscrevem por intermédio dum conexão representada pelo casamento do pai e da mãe. Não há, portanto, nenhum momento em que a aliança derive da filiação; as duas formam um ciclo essencialmente aberto em que o socius age sobre a produção, mas onde também a produção reage sobre o socius.

Os marxistas têm razão quando lembram que, se o parentesco é dominante na sociedade primitiva, é porque é determinado a sê-lo pelos factores económicos e políticos. E se a filiação exprime o que é dominante ainda que determinado, a aliança exprime o que é determinante, ou melhor, o retorno do determinante no sistema determinado de dominância. Torna-se assim essencial considerar como é que as alianças se compõem concretamente com as filiações sobre uma dada superfície territorial. Leach determinou precisamente a instância das *linhagens locais* enquanto distintas das linhagens de filiação e operando ao nível de pequenos segmentos: são esses grupos de homens que residem num mesmo sítio ou em lugares próximos uns dos outros que, muito mais do que os sistemas de filiação e as classes matrimoniais abstractas, maquinam os casamentos e formam a realidade concreta. Um sistema de parentesco não é uma estrutura, é uma prática, uma

⁶ E.R. Leach, *Critique de l'anthropologie*, 1966, tradução francesa P.U.F., pp. 206-207.

praxis, um processo e até uma estratégia. Louis Berthe, analisando uma relação de aliança e de hierarquia, mostra claramente como uma aldeia intervém como terceiro para permitir conexões matrimoniais entre elementos que, em relação à estrutura, a disjunção das duas metades proibiria: «o terceiro termo deve interpretar-se mais como um processo do que como um verdadeiro elemento da estrutura»⁷. Sempre que interpretarmos as relações de parentesco na comunidade primitiva em função de uma estrutura que se desenvolvesse no espírito, caímos na ideologia dos grandes segmentos que faz depender a aliança das filiações maiores, mas que é desmentida pela *prática*. «É preciso perguntarmos se nos sistemas de aliança assimétrica existe uma tendência fundamental para a troca generalizada, isto é, para o fecho do ciclo. Não encontrei nada de semelhante nos Mru... Todos se comportavam como se ignorassem a compensação que resultará do fecho do ciclo, e acentuavam a relação de assimetria, insistindo no comportamento credor/devedor»⁸. Um sistema de parentesco só aparece como fechado quando separado das referências económicas e políticas que o mantêm aberto, e que fazem da aliança algo de totalmente diferente dum arranjo entre classes matrimoniais e linhas filiativas.

É o que acontece em todas as codificações de fluxos. Como é que se pode garantir a adaptação recíproca, a ligação respectiva dum fluxo de produção? O grande caçador nómada segue os fluxos, seca-os desloca-se com eles. Ele reproduz dum modo acelerado toda a sua filiação, condensa-a num ponto que o mantém numa relação directa com o antepassado ou o deus. Pierre Clastres descreve o caçador solitário que se identifica com a sua força e o seu destino, e que canta cada vez mais depressa e numa linguagem deformada: Eu, eu, eu, «sou uma natureza poderosa, uma natureza irritada e agressiva!»⁹. As duas características do caçador, o grande paranóico do mato ou da floresta, são: o deslocamento real com os fluxos, a filiação directa com o deus. É que, no espaço

⁷ Louis Berthe, «Ainés et cadets, l'alliance et l'hierarchie chez les Baduj», *L'Homme*, Julho de 1965. Cfr. a fórmula de Luc de Heusch, in «Lévi-Strauss», *L'Arc* n.º 26: «Um sistema de parentesco é também e sobretudo uma praxis» (p. 11).

⁸ L.G. Loffler, «L'Alliance asymétrique chez les Mru», *L'Homme*, Julho de 1966, pp. 78-79. Leach, na *Critique de l'anthropologie*, analisa a diferença entre a ideologia e a prática a propósito do casamento kachin (pp. 140-141); faz uma crítica muito profunda das concepções de parentesco como sistema fechado (pp. 153-154).

⁹ Pierre Clastres, «L'Arc et le panier» *L'Homme*, Abril de 1966, p. 20.

nómada, o corpo pleno do socius é como que adjacente à produção, ainda não se rebateu sobre ela. O espaço do acampamento, adjacente ao da floresta, é constantemente reproduzido no processo de produção mas ainda não se apropriou deste processo. O movimento objectivo aparente da inscrição não suprimiu o movimento real do nomadismo. Mas o puro nómada não existe, porque há sempre e desde agora um acampamento onde se guarda o stock por mais pequeno que seja, se inscreve e reparte, se casa e alimenta (Clastres mostra claramente como nos Guayaki à *conexão* entre caçadores e animais vivos sucede uma *disjunção* entre animais mortos e caçadores, disjunção que é semelhante a uma proibição do incesto, visto que o caçador não pode consumir as suas próprias presas). Em suma, há sempre, como veremos noutras ocasiões, um perverso a suceder ao paranóico ou a acompanhá-lo — às vezes o mesmo homem em duas situações: o paranóico do mato e o perverso da aldeia. Porque, desde que o socius se fixa, se rebate sobre as forças produtivas e se atribui a si próprio essas forças, o problema da codificação deixa de se poder resolver pela simultaneidade dum deslocamento no que diz respeito aos fluxos, e dum reprodução acelerada no que diz respeito à cadeia. É preciso que os fluxos sejam objecto de *extracções* que constituam um mínimo de stock, e que a cadeia significante seja objecto de *destacamentos* que constituam um mínimo de mediações. Um fluxo é codificado quando os destacamentos de cadeia e as extracções de fluxo operam em correspondência, se unem e se ligam. E é já a actividade altamente perversa dos grupos locais que maquinam os casamentos na territorialidade primitiva; uma perversidade normal ou não-patológica, como Henry Ey dizia dos casos em que há «um trabalho psíquico de selecção, de refinamento e de cálculo». E é o que se passa desde o princípio, visto que não há um nómada puro que possa contentar-se em cavalgar os fluxos e em cantar a filiação directa, mas há sempre um socius que espera poder rebater-se, e que já extrai e destaca.

As extracções de fluxos constituem um stock filiativo na cadeia significante; mas, inversamente, os destacamentos de cadeia são dívidas móveis de aliança, que orientam e dirigem os fluxos. Fazem-se circular as pedras de aliança ou cauris sobre o cobertor como stock familiar. Há como que um vasto ciclo de fluxos de produção e de cadeias de inscrição, e um ciclo mais estreito entre os stocks de filiação que encadeiam os fluxos e os blocos de aliança que fazem fluir as cadeias. A descendência é simultaneamente fluxo de produção e cadeia de inscrição, stock

de filiação e fluxo de aliança. Tudo se passa como se o stock fosse uma energia superficial de inscrição ou registo, a energia potencial do movimento aparente; mas a dívida está na direcção actual deste movimento, energia cinética determinada pelo caminho respectivo que dons e contra-dons percorrem sobre esta superfície. Nos Kula, a circulação dos colares e braceletes pára em certos lugares, em certas ocasiões, para reconstituir um stock. Não há conexões produtivas sem disjunções de filiação que se apropriem deles, nem disjunções de filiação que não reconstituam conexões laterais através das alianças e das conjugações de pessoas. Não só os fluxos e as cadeias, mas também os stocks fixos e os blocos móveis estão — porque eles implicam por sua vez relações entre cadeias e fluxos nos dois sentidos — num estado de relatividade perpétua: os seus elementos variam, são mulheres, bens de consumo, objectos rituais, direitos, prestígios e estatutos. Se se postular que tem que haver em algum sítio uma espécie de equilíbrio dos preços, é-se forçado a ver no desequilíbrio evidente das relações uma consequência patológica, que se explica dizendo que o sistema que se supõe fechado se estende numa dada direcção e se vai abrindo à medida que as prestações são mais largas e complexas. Mas tal concepção está em contradição com a «economia fria» primitiva, sem investimento nítido, sem moeda nem mercado, sem relação mercantil de troca. A mola duma tal economia consiste, antes, numa verdadeira *mais-valia de código*: cada destacamento da cadeia produz, dum lado ou do outro nos fluxos de produção, fenómenos de excesso e de defeito, de falta e de acumulação, que são compensados por elementos que não se podem trocar, que podem ser o prestígio adquirido ou o consumo distribuído («O chefe converteu os valores perecíveis num prestígio imperecível por meio de festividades espectaculares; deste modo os consumidores de bens são no fim os produtores do princípio.»)¹⁰. A mais-valia

¹⁰ E. R. Leach, *Critique de l'anthropologie*, pp. 153 (e a crítica que Leach faz a Lévi-Strauss; «Lévi-Strauss diz e com razão que as implicações estruturais de um casamento só podem ser compreendidas se o considerarmos como um dos elementos de uma série global de transacções entre grupos de parentesco. Até aqui estamos de acordo. Porém, no livro de Lévi-Strauss não há um único exemplo em que este princípio tenha sido rigorosamente aplicado [...]. No fundo, há um certo desinteresse em relação à natureza ou à significação das contra-prestações que funcionam como equivalente das mulheres nos sistemas que Lévi-Strauss considera [...]. Não é a partir de princípios primeiros que podemos prever como é que se alcançará o equilíbrio, porque não podemos saber como é que as diferentes categorias de prestações serão avaliadas numa dada sociedade [...]. É essencial diferenciar os bens de consumo dos que o não são, é também muito importante convencer-mo-nos de que há elementos impalpáveis como o direito e o prestígio entre o conjunto das coisas que se trocam.» (pp. 154, 169, 171).

de código é a forma primitiva de mais-valia, como Mauss a define: o espírito da coisa dada, ou a força das coisas que faz que os dons devam ser dados de modo usurário, porque são signos territoriais de desejo e de poder, princípios de abundância e de frutificação dos bens. Longe de ser uma consequência patológica, o desequilíbrio é funcional e principal. Longe de ser a extensão dum sistema inicialmente fechado, a abertura fundada na heterogeneidade dos elementos que compõem as prestações e compensam o desequilíbrio deslocando-o — é primeira. Em suma, os destacamentos de cadeia significante feitos segundo as relações de aliança engendram mais-valia de código ao nível dos fluxos, donde derivam as diferenças de estatuto para as linhas filiativas (por exemplo o grau superior ou inferior dos que dão e recebem as mulheres). A mais-valia de código efectua as diversas operações da máquina territorial primitiva: destacar os segmentos de cadeia, organizar as extracções de fluxos, repartir as partes que cabem a cada um.

A ideia que as sociedades primitivas — dominadas por arquétipos e pela sua repetição — não têm história, é particularmente fraca e inadequada. E esta ideia não foi uma invenção dos etnólogos mas dos ideólogos presos a uma consciência trágica judaico-cristã, à qual pretendiam atribuir a «invenção» da história. Se chamamos história à realidade dinâmica e aberta das sociedades, em estado de desequilíbrio funcional ou de equilíbrio oscilante, instável e sempre compensado, comportando não só conflitos institucionalizados mas que também criam mudanças, revoltas, rupturas e cisões, então as sociedades primitivas estão plenamente na história afastadas da estabilidade e até da harmonia que, em nome de um primado dum grupo unânime, se lhes pretende atribuir. A presença da história em qualquer máquina social aparece claramente nas discordâncias onde, como diz Lévi-Strauss, «se descobre a marca, que é impossível desconhecer, do acontecimento»¹¹. Verdade que há vários modos de interpretar estas discordâncias: idealmente, pelo desvio entre a instituição real e o seu modelo supostamente ideal; moralmente, invocando um laço estrutural da lei e da transgressão; fisicamente, como se se tratasse de um fenómeno de usura que faz que a máquina social se torne incapaz de tratar os seus materiais. Mas, ainda neste caso, parece que a interpretação correcta é, antes de mais, actual e funcional: é para poder funcionar que uma máquina social *não deve funcionar bem*. Foi o que se mostrou precisa-

¹¹ Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, 1958, p. 132.

mente a propósito do sistema segmentar, que tem sempre que se reconstituir sobre as suas próprias ruínas; e é também o que acontece nestes sistemas com a função política, que só se exerce efectivamente quando indica a sua própria impotência¹². Os etnlólogos insistem em que as regras de parentesco não são aplicadas nem aplicáveis aos casamentos reais: não que estas regras sejam ideais, mas porque, pelo contrário, determinam pontos críticos em que o dispositivo só volta a funcionar se for bloqueado, situando-se necessariamente numa relação negativa com o grupo. É aqui que aparece a identidade da máquina social com a máquina desejante: o seu limite não é a usura mas as falhas, ela só funciona rangendo, avariada, rebentando em pequenas explosões — os disfuncionamentos fazem parte do próprio funcionamento, e este não é o aspecto menos importante do sistema da crueldade. Nunca uma discordância ou um disfuncionamento anunciaram a morte duma máquina social que, muito pelo contrário, se alimenta habitualmente das contradições que cria, das crises que suscita, da angústia que *engendra* e das operações infernais que a revigoram: o capitalismo aprendeu isso e deixou de duvidar de si, e até os socialistas deixavam de acreditar na possibilidade da sua morte natural por usura. As contradições nunca mataram ninguém — e quanto mais isto se desequilibrar, quanto mais se esquizofrenizar, melhor há-de funcionar, à americana.

Mas é já segundo este ponto de vista, ainda que não seja do mesmo modo, que se deve considerar o socius primitivo, a máquina territorial de declinar alianças e filiações. Esta máquina é a Segmentar porque, através do seu duplo aparelho tribal e de linhagem, debita segmentos de comprimentos variáveis: unidades filiativas genealógicas de linhagens maiores, menores e mínimas, com a sua hierarquia e os seus chefes respectivos, velhos guardas do stock e organizadores de casamentos; unidades territoriais tribais de secções primárias, secundárias e terciárias, com as suas dominâncias e alianças. «O ponto de separação entre as secções tribais torna-se o ponto de divergência da estrutura clânica das linhagens associadas a cada uma das secções; os clãs e as suas linhagens não são grupos coerentes distintos, mas estão incorporados em comunidades locais dentro das

¹² Jeanne Favret, «La Segmentarité du Maghreb», *L'Homme*, Abril de 1966. Pierre Clastres, «Echange et pouvoir», *L'Homme*, Janeiro de 1962.

quais funcionam estruturalmente»¹³. Os dois sistemas re-cortam-se, porque cada segmento está associado aos fluxos e às cadeias, a stocks de fluxos e a fluxos de passagem, a extracções de fluxo e a destacamentos de cadeias (alguns trabalhos de produção fazem-se no quadro do sistema tribal e outros no quadro do sistema de linhagem). Entre a inalienabilidade da filiação e o móbil da aliança aparecem todos os tipos de penetrações que derivam da variabilidade e da relatividade dos segmentos. É que cada segmento não mede o seu comprimento e só existe como tal por oposição a outros segmentos numa série de escalões ordenados uns em relação aos outros: a máquina segmentar trama competições, conflitos e rupturas através das variações de filiação e das flutuações de aliança. Todo o sistema evolui entre dois pólos, o da fusão por oposição com outros grupos, e o da cisão por formação constante de novas linhagens que aspiram à independência, com capitalização de alianças e de filiação. Entre um e outro pólo, há todas as falhas e fracassos que se produzem no sistema que renasce constantemente das suas discordâncias. O que é que Jeanne Favret quer dizer quando mostra, com outros etnlólogos, que «a persistência duma organização segmentar exige, paradoxalmente, que os seus mecanismos sejam suficientemente ineficazes para que o medo continue a ser o motor do conjunto?» E de que temor se fala? Dir-se-ia que as formações sociais pressentem, com um pressentimento mortífero e melancólico, o que lhes vai acontecer, embora o que lhes acontece venha sempre do exterior e se precipite na sua abertura. É talvez por esta razão que isso lhes chega do exterior; abafam a sua potencialidade interior à custa destes desfuncionamentos, que desde então são parte integrante do funcionamento do seu sistema.

Uma máquina territorial segmentar esconjura a fusão por cisão, impede a concentração de poder mantendo os órgãos de chefia numa relação de impotência para com o grupo: como se os próprios selvagens pressentissem a escalada do Bárbaro imperial, que no entanto vai surgir de fora e que sobre-codificará todos os seus códigos. Mas o maior perigo será ainda uma dispersão ou cisão, em que todas as possibilidades de código seriam suprimidas: fluxos descodificados a correrem sobre um socius cego e mudo, desterritorializado — é este o pesadelo que a máquina primitiva esconjura com todas as suas forças e com todas as suas articu-

¹³ E.E. Evans-Pritchard, «Les Nouer du Soudan méridional», in *Systèmes politiques africains*, 1962, tradução francesa P.U.F., p. 248.

lações segmentares. A máquina primitiva não ignora a troca, o comércio e a indústria, mas esconjura-os, localiza-os, esquadria-os, dá ao comerciante e ao ferreiro uma posição subordinada, para que os fluxos de troca e de produção não venham quebrar os códigos e substituí-los pelas suas quantidades abstractas ou fictícias. E o Édipo, o medo do incesto, não são também isto: temor dum fluxo descodificado? Se o capitalismo é a verdade universal, é-o no sentido em que é o *negativo* de todas as formações sociais: ele é a coisa, o inominável, a descodificação generalizada dos fluxos que permite compreender *a contrario* o segredo de todas estas formações — antes codificar os fluxos, ou até sobrecodificá-los, do que deixar que algo escape à codificação. Não são as sociedades primitivas que estão fora da história, é o capitalismo que está no fim da história, é ele que resulta duma longa história de contingências e de acidentes e que faz chegar este fim. Não podemos dizer que as formações anteriores não tenham previsto esta Coisa que veio de fora à força de tanto ter querido aparecer no interior e de tanto ter sido reprimida. E é isto que possibilita uma leitura retrospectiva de toda a história em função do capitalismo. Podemos procurar o signo de classes nas sociedades pré-capitalistas. Mas os etnólogos observam com razão o quanto é difícil fazer a divisão destas proto-classes e destas castas organizadas pela máquina imperial e dos grupos distribuídos pela máquina primitiva segmentar. Os critérios que distinguem as classes, as castas e os grupos (rangs) não devem procurar-se nem na fixidez nem na permeabilidade do fecho ou da abertura relativas; estes critérios revelam-se sempre decepcionantes e eminentemente enganadores. Mas os grupos são inseparáveis da codificação territorial primitiva, como as castas da sobre-codificação estatal imperial, enquanto que as classes são relativas ao processo duma produção industrial e mercantil descodificada nas condições do capitalismo. Podemos portanto ler toda a história sob o signo das classes se observarmos as regras indicadas por Marx, e na medida em que as classes são o «negativo» das castas e dos grupos. Porque o regime de descodificação não significa, de modo algum, ausência de organização, mas a mais lúgubre organização, a mais dura contabilidade, a substituição dos códigos por uma axiomática que os engloba, sempre, *a contrario*.

Analiseemos o corpo pleno da terra: sofredor e perigoso, único, universal, rebate-se sobre a produção, sobre os agentes e as conexões de produção. Mas, por

sua vez, tudo se agarra e inscreve sobre ele, tudo é atraído, miraculado. É o elemento da síntese disjuntiva e da sua reprodução: força pura da filiação ou genealogia, Numen. O corpo pleno é o inengendrado, mas a filiação é a primeira característica de inscrição marcada neste corpo. E já sabemos o que é esta filiação intensiva, esta disjunção inclusiva onde tudo se divide — mas em si mesmo — e onde o mesmo ser está por todo o lado, de todos os lados, em todos os níveis, *apenas com diferenças de intensidade*. O mesmo ser incluído percorre sobre o corpo pleno distâncias indivisíveis e passa por todas as singularidades, por todas as intensidades duma síntese que desliza e se reproduz. Não adianta nada dizer que a filiação genealógica é social e não biológica, porque é necessariamente bio-social na medida em que se inscreve no ovo cósmico do corpo pleno da terra. Tem uma origem mítica, o Uno, ou melhor, uno-dois primitivo. Dever-se-á dizer os gémeos ou o gémeo, que se divide e une em si próprio, o Nommo ou os Nommo? A síntese disjuntiva distribui os antepassados primordiais, mas cada um por si mesmo é um corpo pleno completo, macho e fêmea, aglutinando sobre si todos os objectos parciais, com variações apenas intensivas que correspondem ao zig-zague interno do ovo dogão. Cada um repete intensivamente toda a genealogia. E é sempre o mesmo, nas duas extremidades da distância indivisível e em toda a parte, litania de gémeos, filiação intensa. Marcel Griaule e Germaine Dieterlen esboçam, no início do *Renard Pâle*, uma esplêndida teoria do signo: os signos de filiação, signos-guias e signos-mestres, signos do desejo inicialmente intensivos, que caem em espiral e passam por uma série de explosões antes de se desdobrarem em imagens, figuras e desenhos.

Para o corpo pleno se rebater sobre as conexões produtivas e as inscrever numa rede de disjunções intensivas e inclusivas tem ainda que reencontrar ou reanimar as conexões laterais — que atribui a si próprio como se fosse ele a causa — nesta mesma rede. São os dois aspectos do corpo pleno: superfície encantada de inscrição, lei fantástica ou movimento objectivo aparente; mas também agente mágico ou fetiche, quase-causa. Não lhe basta inscrever todas as coisas, também procede como se as produzisse. É preciso que as conexões reapareçam com uma forma compatível com as disjunções inscritas, mesmo se, por sua vez, reagem sobre a forma destas disjunções: é a aliança como segunda característica da inscrição. A aliança impõe às conexões produtivas a forma extensiva duma conjugação de pessoas, compatível com as disjunções da inscrição mas, inversamente, reage

sobre a inscrição determinando-lhe uma utilização exclusiva e limitativa destas mesmas disjunções. A aliança é pois forçosamente representada dum modo mítico como aparecendo num certo momento nas linhas filiativas (embora, noutra sentido, exista desde sempre). Griaule conta como, nos Dogões, algo se produz num certo momento, ao nível do oitavo antepassado: um descarrilamento de disjunções que deixam de ser inclusivas, que se tornam exclusivas; há pois um desmembramento do corpo pleno, uma anulação da igualdade dos gémeos, uma separação dos sexos marcada pela circuncisão; mas também uma recomposição do corpo num novo modelo de conexão ou de conjunção, uma articulação dos corpos por si próprios e entre si, uma inscrição lateral com pedras de aliança articulatórias, em suma, toda uma *arquê* de aliança¹⁴. As alianças não derivam nem se deduzem nunca das filiações. Mas, ao estabelecer este princípio, devemos distinguir dois pontos de vista: um, económico e político, que diz que a aliança existiu sempre, combinando-se e declinando-se com as linhas filiativas extensas que não lhe preexistem num suposto sistema dado em extensão; o outro, mítico, que mostra como a extensão do sistema se forma e delimita a partir das linhas filiativas intensas e primordiais, que perdem necessariamente a sua utilização inclusiva ou ilimitativa. É segundo este ponto de vista que o sistema extenso é como que uma memória de alianças e palavras que implica um recalçamento activo da memória intensa de filiação. Porque se a genealogia e as filiações são objecto duma memória sempre vigilante, é na medida em que já são tomadas num sentido extensivo que evidentemente não possuem antes da determinação das alianças que lho confere; enquanto filiações intensivas são, pelo contrário, objecto duma memória particular, nocturna e bio-cósmica, que é precisamente a que deve ser recalçada para que se instaure a nova memória extensa.

Podemos agora compreender melhor porque é que o problema não consiste, de modo algum, em ir das filiações às alianças, ou vice-versa. O problema é o de se passar duma ordem intensiva energética para um sistema extensivo que englobe simultaneamente as alianças qualitativas e as filiações extensas. Que a energia primeira da ordem intensiva — o Numen — seja uma energia de filiação não tem grande importância porque esta filiação intensa ainda não é extensa, ainda não comporta nenhuma distinção de pessoas nem de sexos, mas apenas variações pré-

¹⁴ Marcel Griaule, *Dieu d'eau*, Fayard, 1948 e especialmente pp. 46-52.

pessoais em intensidade, afectando uma mesma gemealidade ou bissexualidade tomada em graus diversos. Os signos desta ordem são pois fundamentalmente neutros ou ambíguos (se usarmos a expressão de que Leibniz se servia para designar um signo que pode ser tanto + como -). Trata-se de saber como é que, a partir desta intensidade primeira, se passará para um sistema em extensão em que: 1.º as filiações serão filiações extensas com a forma de linhagens, englobando distinções de pessoas e de nomes parentais; 2.º as alianças serão ao mesmo tempo relações qualitativas que as filiações extensas supõem e vice-versa; 3.º em suma, os signos intensos ambíguos deixarão de o ser e tornar-se-ão positivos ou negativos. É o que se vê claramente nas páginas em que Lévi-Strauss explica a proibição das formas simples de casamento aos primos paralelos e a sua recomendação para os primos cruzados: a cada casamento entre duas linhagens A e B corresponde um sinal (+) ou (-), conforme esta ligação resulta, para A ou para B, duma aquisição ou duma perda. Pouco importa aqui que o regime de filiação seja patrilinear ou matrilinear. Num regime patrilinear e patriloal «as mulheres parentes são mulheres que se perdem, as mulheres aliadas são mulheres que se ganham. Cada família resultante destes casamentos vem afectada com um signo, determinado pelo grupo inicial conforme a mãe das crianças seja uma filha ou nora [...]. Muda-se de signo passando do irmão para a irmã, visto que o irmão adquire uma esposa enquanto que a irmã está — para a sua própria família — perdida». Mas, observa Lévi-Strauss, muda-se igualmente de signo mudando *de geração*: «Conforme — segundo o ponto de vista do grupo inicial — o pai tenha recebido uma esposa ou a mãe tenha sido transferida para o exterior, os filhos têm direito a uma mulher ou devem uma irmã. Esta diferença não se traduz, na realidade, por uma condenação ao celibato de metade dos primos machos; mas de qualquer maneira exprime a lei segundo a qual um homem não pode receber uma esposa senão do grupo donde se pode exigir uma mulher porque, na geração anterior, se perdeu uma irmã ou uma filha; enquanto que um irmão dá ao mundo exterior uma irmã (ou um pai, ou uma filha) porque na geração anterior se ganhou uma mulher [...]. No que diz respeito ao casal-pivot, formado por um homem *a* casado com uma mulher *b*, podemos dizer que ele possui evidentemente os dois signos se o encaramos segundo o ponto de vista de A ou segundo o de B, o mesmo acontecendo com os seus filhos. Basta agora encarar a geração dos primos para constatar que todos aqueles que estão na relação (+ +) ou (- -) são paralelos, enquanto que aqueles que estão

na relação (+ -) ou (- +) são cruzados»¹⁵. Mas, pondo assim o problema, trata-se menos do exercício dum combinatória lógica que regulamenta um jogo de trocas, como defendia Lévi-Strauss, do que da instauração dum sistema físico que se exprimirá naturalmente em termos de dívidas. Parece-nos muito importante que seja o próprio Lévi-Strauss a invocar as coordenadas dum sistema físico, embora o faça metaforicamente. No sistema físico em extensão, *há algo que passa* e que é da ordem dum fluxo de energia (+ - ou - +), *há algo que não passa ou fica bloqueado* (+ + ou - -), algo que bloqueia ou que, pelo contrário, faz passar. Algo ou alguém. E neste sistema em extensão não há filiação primeira, nem primeira geração ou troca inicial, mas sempre e desde logo alianças, e as filiações já são extensas, exprimindo tanto o que deve ficar bloqueado na filiação como o que deve passar na aliança.

O essencial não é que os signos mudem com os sexos e as gerações, mas que se passe do intensivo para o extensivo, isto é, dum ordem de signos ambíguos a um regime de signos modificáveis mas determinados. É aqui que o recurso ao mito é indispensável, não porque ele seja uma representação transposta ou mesmo invertida das relações reais em extensão, mas porque é ele que determina, de acordo com o pensamento e a prática indígenas, as condições intensivas do sistema (inclusive do sistema da produção). É por isto que um texto de Marcel Griaule, que procura no mito um princípio de explicação do avunculato, nos parece decisivo e escapa à acusação de idealismo que se faz habitualmente a este tipo de tentativa, assim como o recente artigo em que Adler e Cartry retomam a questão¹⁶. Estes autores têm razão quando observam que o átomo de parentesco de Lévi-Strauss (com as suas quatro relações irmão/irmã, marido/esposa, pai/filho, tio materno/filho de irmã) apresenta um conjunto acabado de onde a mãe, como mãe, é estranhamente excluída, embora possa ser, conforme os casos, mais ou menos «parente», mais ou menos «aliada» dos seus filhos. Ora, é precisamente aqui que se enraíza o mito, que não é expressivo, mas condicionante. Como o refere Griaule, o Yurugu penetrando no fragmento de placenta que roubou é como que o irmão da sua mãe à qual ele — e a este título — se une. «Esta perso-

nagem apareceu, com efeito, trazendo uma parte da placenta alimentadora, isto é, da sua própria mãe. Considerava que este órgão lhe pertencia particularmente e que fazia parte da sua própria pessoa, de tal modo que se identificava à sua progenitora, neste caso a matriz do mundo, e se supunha colocado *no mesmo plano que ela, no que respeita às gerações* [...]. Ele sente inconscientemente a sua pertença simbólica à geração da sua mãe e a sua separação da geração real a que pertence [...]. Sendo, segundo ele, *da mesma substância e geração que a sua mãe*, assimila-se a um gémeo macho da sua progenitora, e a regra mítica da união dos dois membros acasalados propõe-o como esposo ideal. Deveria, pois, na qualidade de pseudo-irmão da sua progenitora, estar na situação do seu tio uterino, que é o esposo designado para esta mulher.» A partir deste nível todas as personagens já estão em jogo, a mãe, o pai, o filho, o irmão da mãe, a irmã do filho. Mas é evidente que não são pessoas: os seus nomes não designam pessoas mas variações intensivas dum «movimento em espiral vibratório», disjunções inclusivas, estados necessariamente gêmeais e bissexuados por que um sujeito passa sobre um ovo cósmico. É preciso interpretar tudo em intensidade. O ovo e a própria placenta são percorridos por uma energia vital inconsciente «susceptível de aumentar e diminuir». O pai não está de modo algum ausente. Mas o próprio Amma, pai e progenitor, é uma alta parte intensiva, imanente à placenta, inseparável da gemealidade que o relaciona com a sua parte feminina. E se o filho yurugu leva, por sua vez, uma parte da placenta, é numa relação intensiva com uma outra parte que contém a sua própria irmã ou gémea. Mas, visando demasiado alto, a parte que ele leya fá-lo irmão da sua mãe — que substitui eminentemente a irmã — à qual se une, substituindo o Amma. Em suma, todo um mundo de signos ambíguos, de divisões inclusas e estados bissexuados. Sou o filho, e também o irmão da minha mãe, e o esposo da minha irmã, e o meu próprio pai. Tudo repousa sobre a placenta que se tornou terra, o inengendrado, corpo pleno de anti-produção ao qual se agarram os órgãos-objectos parciais dum Nommo sacrificado. É que a placenta, enquanto substância comum à mãe e à criança, parte comum dos seus corpos, faz que estes corpos não sejam uma causa e um efeito, mas ambos produtos derivados dessa mesma substância em relação à qual o filho é gémeo da sua mãe: é essa a axis do mito dogão referido por Griaule. Sim, fui a minha mãe e fui o meu filho. Poucas vezes se terá visto o mito e a ciência dizerem a mesma coisa com uma tão grande distância: a narração dogã desenvolve um

¹⁵ Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, 2.ª edição, Monton, 1967, p. 152.

¹⁶ Marcel Griaule, «Remarques sur l'oncle utérin au Soudan», *Cahiers internationaux de sociologie*, Janeiro de 1954. Alfred Adler e Michel Cartry, «La Transgression et sa dérision», *L'Homme*, Julho de 1971.

weismannismo mítico em que o plasma germinativo forma uma linha imortal e contínua, não dependendo dos corpos mas da qual dependem, pelo contrário, os corpos dos pais, assim como os dos filhos. Daqui a distinção de duas linhagens, uma contínua e germinal, a outra somática e descontínua, que é a única que está submetida à sucessão das gerações. (Lyssenko partia dum tom naturalmente dogão para assim censurar Weismann por ele fazer do filho o irmão genético ou germinal da mãe: «os morganistas-mendelianos partem, tal como Weismann, da ideia de que os pais não são geneticamente os pais dos seus filhos; a acreditar neles, pais e filhos são irmãos e irmãs...»)¹⁷.

Mas o filho não é somaticamente irmão e gémeo da mãe. É por isso que não se pode casar com ela (e já explicamos o sentido deste «é por isso»). Quem deveria casar com a mãe era o tio uterino. Assim, a primeira consequência é: o incesto com a irmã não é um substituto do incesto com a mãe, mas sim o modelo intensivo do incesto como manifestação da linhagem germinal. E depois, não é o Hamlet que é uma extensão do Édipo, um Édipo de segundo grau: há, pelo contrário, um Hamlet negativo ou invertido antes do Édipo. O sujeito não censura o tio por ter feito o que desejava fazer; censura-lhe é *não ter feito* o que ele, o filho, não podia fazer. E porque é que o tio não casou com a mãe, sua irmã somática? Porque não o *devia* fazer a não ser em nome duma filiação germinal, marcada pelos signos ambíguos da gemealidade e da bissexualidade, mas segundo a qual o filho também o *teria podido* fazer e ser ele próprio este tio em relação intensa com a mãe-gémea. Fecha-se o ciclo vicioso da linhagem germinal (o *double bind* primitivo): o tio também já não pode casar com a sua irmã, a mãe; nem o sujeito casar com a sua própria irmã — a gémea do Yurugu será entregue aos Nommo como aliada potencial. A ordem do soma faz cair toda a escala intensiva. Mas se o filho não pode casar com a mãe não é por ser somaticamente doutra geração. Contra Malinowski, Lévi-Strauss mostrou claramente que a mistura de gerações não é como tal temida, e que não é assim que se consegue explicar a proibição do incesto¹⁸. É porque a mistura de gerações no caso filho-mãe tem o mesmo efeito que a sua correspondência no caso tio-irmã, isto é, porque testemunha duma só e mesma filiação germinal intensiva que se trata, em ambos os casos, de recalcar. Em

¹⁷ *La situation dans la science biologique*, Ed. Française, Moscovo, 1949, p. 16.

¹⁸ Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, pp. 556-560.

suma, um sistema somático em extensão não pode constituir-se a não ser que as filiações se tornem extensas correlativamente às alianças laterais que se instauram. É pela proibição do incesto com a irmã que se faz a aliança lateral, é pela proibição do incesto com a mãe que a filiação se torna extensa. Não há aqui nenhum recalçamento do pai, nenhuma forclusão do nome do pai. A posição respectiva da mãe ou do pai como parente ou aliado, o carácter patrilinear ou matrilinear da filiação, o carácter patrilateral ou matrilinear do casamento, são elementos activos do recalçamento, e não objectos que ele atinja. Nem sequer é a memória de filiação em geral que é recalçada por uma memória de aliança. É a grande memória nocturna da filiação germinal intensiva que é recalçada e substituída por uma memória somática extensiva, feita das filiações que se tornaram extensas (patrilineares ou matrilineares) e das alianças que elas implicam. Todo o mito dogão é uma versão patrilinear da oposição entre as duas genealogias, as duas filiações: em intensidade e em extensão, a ordem germinal intensa e o regime extensivo das gerações somáticas.

O sistema em extensão nasce das condições intensivas que o tornam possível, mas reage sobre elas, anula-as, recalca-as e não lhes permite nenhuma expressão além da mítica. Os signos deixam de ser ambíguos ao mesmo tempo que se determinam por referência às filiações extensas e às alianças laterais; as disjunções tornam-se exclusivas, limitativas (o ou *então* substitui o «quer... quer» intenso); os nomes e denominações deixam de designar estados intensivos para designarem pessoas discerníveis. A discernibilidade transforma a irmã e a mãe em esposas interditas. É que as pessoas, com os nomes que agora as designam, não preexistem aos interditos que as constituem como tais. A mãe e a irmã não preexistem à sua proibição como esposas. Robert Jaulin diz e muito bem: «O discurso mítico tem por tema a passagem da indiferença ao incesto e à sua proibição: implícito ou explícito, este tema é subjacente a todos os mitos e é, pois, uma propriedade formal desta linguagem»¹⁹. Deve-se portanto concluir à letra que o incesto não existe nem pode existir. O incesto está sempre aquém, numa série de intensidades que ignora as pessoas discerníveis, ou além, numa extensão que as reconhece, que as constitui tornando a sua ligação sexual impossível. Só se pode fazer o incesto depois de uma série de substituições que nos afastam cada vez mais dele, isto é,

¹⁹ Robert Jaulin, *La Mortsara*, p. 284.

com uma pessoa que apenas vale pela mãe ou pela irmã à força de o não ser: que é a que é discernível como esposa possível. O sentido do casamento preferencial é este: é o primeiro incesto permitido; e não é por acaso que raramente se efectua, como se estivesse ainda demasiado perto do impossível inexistente (por exemplo, o casamento preferencial dogão com a filha do tio, que vale pela tia que, por sua vez, vale pela mãe). O texto de Griaule é sem dúvida aquele que, de toda a etnologia, é mais profundamente inspirado pela psicanálise. E no entanto implica conclusões que rebentam com o Édipo, porque Griaule não se limita a pôr o problema em extensão, supondo-o assim resolvido. Conclusões estas que Adler e Cartry souberam tirar: «As relações incestuosas consideram-se habitualmente no mito, quer como a expressão duma função estrutural de inversão das regras sociais, função essa que se destina a fundar a interdição e a sua transgressão, quer como a expressão do desejo ou da nostalgia dum mundo onde tais relações seriam possíveis ou indiferentes [...]. Num ou noutro caso, dá-se já como constituído o que é, precisamente, a emergência duma ordem que o mito narra e explica. Por outras palavras, raciocina-se como se o mito pusesse em cena pessoas definidas como pai, mãe, filho e irmã, quando afinal estes papéis parentais pertencem à ordem constituída pela proibição [...]: *o incesto não existe*»²⁰. O incesto é um puro limite, mas só com a condição de se evitar duas falsas ideias sobre o limite: uma que faz do limite uma matriz ou uma origem, como se o interdito provasse que a coisa era, «no princípio», desejada como tal; a outra que faz do limite uma função estrutural, como se na transgressão se exercesse uma relação, que se supõe «fundamental», entre o desejo e a lei. É preciso lembrar, uma vez mais, que a lei não prova nada sobre uma realidade original do desejo, visto que desfigura essencialmente o que é desejado, e que a transgressão não prova nada sobre uma realidade funcional da lei, visto que, longe de ser uma irrisão da lei, ela é em si própria irrisória em relação ao que a lei proíbe realmente (por isso as revoluções não têm nada a ver com transgressões). O limite não é, pois, nem um aquém nem um além: é limite entre os dois, *ribeiro pouco profundo caluniado de incesto*, que já foi

²⁰ Adler e Cartry, «La Transgression et sa dérision», *L'Homme*, Julho de 1971. Jacques Derrida escreve ao comentar Rousseau: «Antes da festa não havia incesto porque este não era proibido. Depois da festa, deixa de haver incesto porque ele foi proibido [...]. O incesto *em si mesmo* seria então a *própria* festa, se alguma vez pudesse dar-se algo de parecido com o incesto *em si mesmo*» (*De la grammatologie*, Ed. de Minuit, 1967, pp. 372-377).

franqueado ou que ainda está para o ser. Porque o incesto é como o movimento é impossível: não no sentido em que o real o seria mas, pelo contrário, no sentido em que o simbólico o é.

Mas o que é que queremos dizer com isto, que o incesto é impossível? Não será possível dormir com a irmã ou a mãe? E como é que se pode renunciar ao batido argumento que afirma que tal tem de ser possível visto que é proibido? O problema não está, de facto, aqui. A possibilidade do incesto exigiria *não só as pessoas como também os nomes*, filho, irmã, mãe, irmão, pai. Ora, no acto do incesto podemos distinguir as pessoas mas elas perdem o seu nome na medida em que estes nomes são inseparáveis da proibição que interdita a sua ligação; ou então subsistem os nomes, que apenas designam estados intensivos pré-pessoais, que até podem «estender-se» a outras pessoas, como quando se chama mamã à mulher legítima, ou irmã à esposa. É neste sentido que dizemos que se está sempre aquém ou além. As nossas mães e as nossas irmãs fundem-se entre os nossos braços: os seus nomes deslizam sobre as suas pessoas como um selo demasiado molhado. É que nunca podemos fruir simultaneamente da pessoa e do nome — o que é, todavia, a condição do incesto. Admitamos que o incesto é um engodo, que é impossível: — apenas se adia o problema. Não é característico do desejo desejar o impossível? Pelo menos desta vez esta insipidez não é verdadeira. Lembrêmo-nos como (e quanto) é ilegítimo concluir da proibição a natureza do que é proibido; porque a proibição procede desonrando o culpado, isto é, induzindo uma imagem desfigurada e deslocada do que realmente é proibido ou desejado. É mesmo deste modo que a repressão se faz prolongar por um recalamento sem o qual não atingiria o desejo. O que é desejado é o fluxo germinal ou germinativo intenso, onde seria inútil procurar pessoas ou mesmo funções discerníveis como pai, mãe, filho, irmã, etc., visto que estes nomes apenas designam variações intensivas sobre o corpo pleno da terra determinado como germen. Podemos sempre chamar incesto, ou indiferença ao incesto, a este regime dum só e mesmo ser ou fluxo que varia em intensidade segundo disjunções inclusivas. Mas o que precisamente não podemos confundir é o incesto tal como seria neste regime intensivo não-pessoal que o instituiria, com o incesto tal como é representado em extensão no estado que o proíbe e que o define como transgressão sobre as pessoas. Jung tinha, pois, razão em dizer que o complexo de Édipo significa algo de totalmente diferente de si próprio, que a mãe é também aqui a terra e que o incesto é um renascimento

infinito (o seu erro foi apenas o de pensar que assim «superava» a sexualidade). O *complexo somático* remete para um *implexo germinal*. O incesto remete para um aquém que enquanto tal não pode estar representado no complexo, visto que o complexo é um elemento derivado do recalçamento deste aquém. O incesto tal como é proibido (a forma das pessoas discernidas) serve para recalçar o incesto tal como é desejado (o fundo da terra intensa). O fluxo germinal intensivo é o representante do desejo, que é o que o recalçamento atinge; a figura edípiana extensiva é o seu representado deslocado, o engodo ou a imagem falsificada que — suscitada pelo recalçamento — vem recobrir o desejo. Pouco importa que esta imagem seja «impossível»: ela faz o que tem a fazer, desde que o desejo se deixe apanhar nela, como se fosse no próprio impossível. Vês, era isto que tu querias! Mas é esta conclusão, que vai directamente do recalçamento ao recalçado e da proibição ao proibido, que implica já todo o paralogismo da repressão.

Mas porque é que o implexo ou o influxo germinal — que é afinal o representante territorial do desejo — é recalçado? É que... ele remete, enquanto representante, para um fluxo incodificável que é precisamente o terror do socius primitivo. Nenhuma cadeia se poderá destacar, nada poderá ser extraído; nada passará da filiação para a descendência, e esta será perpetuamente rebatida sobre a filiação no acto de se reengendrar a si mesma; a cadeia significativa não formará nenhum código, não emitirá senão signos ambíguos e será perpetuamente corroída pelo seu suporte energético; o que correrá sobre o corpo pleno da terra será algo de tão solto como os fluxos não codificados que deslizam sobre o deserto dum corpo sem órgãos. Porque a questão é menos a da abundância ou da rareza, da fonte ou da seca (secar é também um fluxo), do que a do codificável e do não-codificável. O fluxo germinal é tal, que dizer que tudo passará, correrá com ele, é exactamente a mesma coisa que dizer que tudo será bloqueado. Para que os fluxos sejam codificáveis é preciso que a sua energia se deixe quantificar e qualificar — é preciso que as extracções de fluxos se façam em relação com os destacamentos de cadeia — é preciso que algo passe, mas também que algo seja bloqueado, e que algo bloqueie ou faça passar. Ora isto só é possível num sistema em extensão que discernibilize as pessoas, e que faça dos signos uma utilização determinada, das sínteses disjuntivas uma utilização exclusiva, das sínteses conectivas uma utilização conjugal. É este o sentido da proibição do incesto concebida como instauração dum sistema físico em extensão: devemos procurar em cada caso o que passa

do fluxo de intensidade, o que não passa, o que faz passar ou impede de passar, segundo o carácter patrilinear ou matrilinear dos casamentos, segundo o carácter matrilinear ou patrilinear das linhagens, segundo o regime geral das filiações extensas e das alianças laterais. Voltemos ao casamento preferencial dogão tal como Griaule o analisa: o que está bloqueado é a relação com a tia como substituto da mãe, sob a forma de parente para brincar; o que passa é a relação com a filha da tia, como substituto da tia, como primeiro incesto permitido ou possível; o que bloqueia ou o que faz passar é o tio uterino. O que passa implica — para compensar o que é bloqueado — uma verdadeira *mais-valia de código* que reverte em favor do tio enquanto é este que faz passar, ao passo que este sofre uma espécie de «menos-valia» na medida em que é ele que bloqueia (é o caso dos roubos rituais feitos pelos sobrinhos na casa do tio mas também, como diz Griaule, «do aumento e frutificação» dos bens do tio quando o mais velho dos sobrinhos vem habitar com ele). O problema fundamental, que é: a favor de quem é que revertem as prestações matrimoniais num dado sistema?, não pode resolver-se sem ter em conta a complexidade das linhas de passagem e das linhas de blocagem — como se o que estava bloqueado, o proibido, reaparecesse «na boda como um fantasma», reclamando o que lhe é devido²¹. Loffler escreve, a propósito de um caso preciso: «Nos Mru, o modelo patrilinear sobrepõe-se à tradição matrilinear: a relação irmão-irmã, que é transmitida de pai para filho e de mãe para filha, pode vê-lo indefinidamente através da relação pai-filho mas não através da relação mãe-filha que termina com o casamento da filha. Uma filha casada transmite à sua própria filha uma nova relação, que é a que a une ao seu próprio irmão. E ao mesmo tempo, uma rapariga que se casa destaca-se, não da linhagem do seu irmão mas da do irmão da mãe. A significação dos pagamentos ao irmão da mãe quando a sua sobrinha se casa só poderá ser esta: a jovem deixa o antigo grupo familiar de sua mãe. Também ela, por sua vez, se torna mãe e ponto de partida de uma nova relação irmão/irmã, sobre a qual se funda uma nova aliança»²². O que se prolonga, o que pára, o que separa, e as diferentes relações segundo as quais estas acções e reacções se distribuem, permitem compreender o mecanismo de

²¹ Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, p. 356 (Lévi-Strauss analisa alguns casos aparentemente anormais ou paradoxais de beneficiários das prestações matrimoniais).

²² L. G. Loffler, «L'Alliance asymétrique chez les Mru», *L'Homme*, p. 80.

formação da mais-valia de código enquanto peça indispensável em qualquer codificação de fluxos.

Podemos assim esboçar as diversas instâncias da *representação territorial* no socius primitivo. Em primeiro lugar, o influxo germinal de intensidade condiciona toda a representação: é o *representante* do desejo. Mas se é designado como representante, é porque vale pelos fluxos não codificáveis, não codificados ou decodificados. Neste sentido implica a seu modo o limite do socius, o limite e o negativo de todos os socius. Assim, a repressão desse limite só é possível se o próprio representante for recalçado. Este recalçamento determina o que passará ou não do influxo para o sistema em extensão, o que ficará bloqueado, em stock, nas filiações extensas e o que, pelo contrário, se moverá e correrá segundo as relações de aliança, para que se efectue a codificação sistemática do fluxo. Chamamos aliança a esta segunda instância que é precisamente a *representação recalçante*, porque as filiações só se tornam extensas em função das alianças laterais que medem os segmentos variáveis. Por isso é que as «linhagens locais» que Leach identificou — e que, duas a duas, organizam as alianças e maquinam os casamentos — são tão importantes quando lhes atribuímos uma actividade perverso-normal, quer dizer que esses grupos locais são os agentes do recalçamento, os grandes codificadores. Sempre que haja homens que se encontrem e se reúnam para apanhar, negociar ou dividir entre si mulheres, etc., encontramos um laço perverso numa homossexualidade primária entre grupos locais, entre cunhados, co-maridos, parceiros de infância. Sublinhando o facto universal de que o casamento não é uma aliança entre um homem e uma mulher, mas «uma aliança entre duas famílias», «uma transacção entre homens a propósito de mulheres», Georges Devereux concluía com razão que há uma motivação homossexual de base e de grupo²³. Os homens estabelecem através das mulheres as suas próprias conexões; a aliança põe em conexão através da disjunção homem-mulher — que é o resultado permanente da filiação — os homens de filiações diferentes. A questão: porque é que uma homossexualidade feminina não originou grupos amazónicos capazes de negociar com os homens?, encontra talvez a sua resposta na afinidade das mulheres com o influxo germinal que implica que elas tenham uma posição fechada no seio das filiações

²³ Georges Devereux, «Considérations ethnopsychanalytiques sur la notion de parenté» *L'Homme*, Julho de 1965.

extensas (histeria de filiação, por oposição à paranóia de aliança). A homossexualidade masculina é, pois, a representação de aliança que recalca os signos ambíguos da filiação bissexuada intensa. No entanto, pensamos que Devereux se engana por duas vezes: primeiro quando declara ter por muito tempo recuado face à tão grave descoberta duma representação homossexual (o que há aí é apenas uma versão primitiva da fórmula «Os homens são todos pederastas», e não o são menos quando maquinam casamentos); segundo — e principalmente — quando quer fazer desta homossexualidade de aliança um produto do complexo de Édipo enquanto recalçado. A aliança nunca se deduz das linhas de filiação por intermédio do Édipo; articula-as, pelo contrário, sob a acção de linhagens locais e da sua homossexualidade primitiva e não-edipiana. E se há uma homossexualidade edipiana ou filiativa, ela deve ser entendida apenas como reacção secundária a esta homossexualidade de grupo, inicialmente não-edipiana. E quanto ao Édipo devemos dizer que ele não é o recalçado, ou seja, o representante do desejo, que está aquém e desconhece totalmente o papá-mamã; e que também não é a representação recalçante, que está para além e que só discernibiliza as pessoas se as submeter às regras homossexuais da aliança. O incesto é apenas o efeito retroactivo da representação recalçante *sobre* o representante recalçado: ela desfigura ou desloca o representante que atinge, projecta nele as categorias discernibilizadas instauradas precisamente por ela, aplica-lhe termos que não existiam antes da aliança ter distribuído o positivo e o negativo no sistema em extensão — ela rebate-o sobre o que está bloqueado neste sistema. O Édipo é de facto o limite deslocado que agora passa para o interior do socius. O Édipo é a imagem ardilosa em que o desejo se deixa apanhar (Era isto que tu querias! os fluxos decodificados eram o incesto!). E então começa uma longa história: a da edipianização. Mas tudo começa precisamente na cabeça de Laios, o velho homossexual de grupo, o perverso que arma uma cilada ao desejo. Porque o desejo é também isto — uma armadilha. A representação territorial engloba três instâncias: o *representante recalçado*, a *representação recalçante* e o *representante deslocado*.

Estamos a ir depressa demais, como se o Édipo já estivesse instalado na máquina territorial selvagem. E como diz Nietzsche, a respeito da má consciência, não é em semelhante terreno que tal planta cresce. É que as condições do Édipo como «complexo familiar», compreendido no quadro do familiarismo peculiar à

psiquiatria e à psicanálise, não estão ainda, evidentemente, dadas. As famílias selvagens formam uma praxis, uma política, uma estratégia de alianças e de filiações; formalmente são elementos motores de reprodução social; não têm nada a ver com um microcosmo expressivo; o pai, a mãe, a irmã funcionam sempre como outra coisa além de pai, mãe ou irmã. E mais que o pai, a mãe, etc., há o aliado, que é a realidade concreta activa e torna as relações entre as famílias coextensivas ao campo social. Nem sequer seria exacto dizer que as determinações familiares se espalham por todos os cantos deste campo e ficam ligadas a determinações propriamente sociais, visto que umas e outras são uma só e mesma peça da máquina territorial. Não sendo ainda a reprodução familiar um simples meio, ou uma matéria ao serviço duma reprodução social de natureza diferente, não há qualquer possibilidade de rebater esta sobre aquela, de estabelecer entre elas relações bi-unívocas que dariam a um complexo familiar um qualquer valor expressivo e uma forma autónoma aparente. É pelo contrário evidente que na família, e por mais pequena que seja, o indivíduo investe directamente um campo social, histórico, económico e político, irredutível tanto a qualquer estrutura mental como a qualquer constelação afectiva. É por isto que, quando consideramos os casos patológicos e os processos de cura nas sociedades primitivas, nos parece completamente insuficiente compará-las com o processo psicanalítico referindo-os a critérios tirados deste: por exemplo a um complexo familiar, ainda que diferente do nosso, ou a conteúdos culturais ainda que referidos a um inconsciente ético — como se vê nos paralelismos tentados entre a cura psicanalítica e a cura xamânica (Devereux, Lévi-Strauss). Definimos a esquizo-análise por dois aspectos: a destruição das pseudo-formas expressivas do inconsciente, a descoberta dos investimentos inconscientes do campo social pelo desejo. É dentro deste ponto de vista que é preciso considerar muitas curas primitivas: elas são esquizo-análise em acto.

Victor Turner dá um significativo exemplo duma destas curas nos Ndembu²⁴. O exemplo é extremamente surpreendente, porque aos nossos olhos pervertidos ele parece ser edipiano. O doente K, efeminado, insuportável, vaidoso, que não consegue fazer nada do que pretende fazer, é vítima do prestígio do seu avô materno que lhe faz severas censuras. Embora os Ndembu sejam matrilineares e

²⁴ Victor W. Turner, *An Ndembu Doctor in Practice*, «Magic, Faith and Healing», Collier-Macmillan, 1964.

devam viver em casa dos seus parentes maternos, K passou demasiado tempo na matrilinearidade do seu pai, da qual era o favorito, e casou com uma das primas paternas. Mas é corrido quando o pai morre e volta para a aldeia materna. E aqui a sua casa, entalada entre dois sectores, as casas dos membros do grupo paterno e as da sua própria matrilinearidade, exprime perfeitamente a sua situação. Ora, como é que a adivinhação, que deve indicar a causa do mal, e a cura médica, que o deve tratar, se processam? A causa são os dentes, os dois incisivos superiores do antepassado caçador, contidos num saco sagrado, mas que podem escapar de lá para penetrarem no corpo do doente. Mas para diagnosticar, esconjurar os efeitos do incisivo, o adivinho e o médico fazem uma análise social do território e da sua vizinhança, das chefaturas e sub-chefaturas, das linhagens e dos seus segmentos, das alianças e das filiações, põem a descoberto o desejo nas suas relações com unidades políticas e económicas — e é aliás neste ponto que as testemunhas procuram enganá-los. «A adivinhação torna-se uma forma de análise social no decurso da qual as lutas ocultas entre indivíduos e facções são postas a descoberto para poderem ser tratadas pelos processos rituais tradicionais [...] o carácter vago das crenças místicas permite que sejam manipuladas em relação com um grande número de situações sociais». Descobre-se que o incisivo patogénico é, principalmente, o do avô materno. Mas este foi um grande chefe; o seu sucessor, o «chefe real», renunciou com medo de ser enfeitado; e o seu suposto herdeiro, inteligente e empreendedor, não tem o poder; o chefe actual não é o bom; o doente K, por sua vez, não soube assumir um papel mediador que o teria tornado num candidato a chefe. Tudo se complica devido às relações colonizadores-colonizados: os ingleses não reconheceram a chefatura, e a aldeia empobrecida cai em decrepitude (os dois sectores da aldeia derivam da fusão de dois grupos que haviam fugido aos ingleses; os mais velhos lamentam a decadência actual). O médico não organiza um sociodrama mas uma verdadeira análise de grupo, centrada no doente. Dando-lhe poções ligando cornos ao seu corpo para aspirar o incisivo, fazendo rufar os tambores, o médico procede a uma cerimónia entrecortada por paragens e recomeços, fluxos de todos os géneros, fluxos de palavras e cortes: os membros da aldeia vêm falar, o doente fala, invoca-se a sombra, pára-se; o médico explica, depois recomeça-se, com batuques, cantos, transes. Não se trata apenas de descobrir os investimentos pré-conscientes do campo social feitos pelos interesses, mas de descobrir, mais fundo, os investimentos inconscientes feitos pelo desejo, tal

como eles passam pelos casamentos do doente, pela sua posição na aldeia, e por todas as posições de chefe vividas em intensidade no grupo.

Dizíamos que o ponto de partida parecia edipiano. Mas é só um ponto de partida *para nós*, educados para dizermos Édipo sempre que nos falamos de pai, mãe, avô. Na verdade, a análise ndembu nunca foi edipiana: estava directamente ligada à organização e desorganização sociais; a própria sexualidade, através das mulheres e dos casamentos, era um investimento do desejo; os pais desempenhavam o papel de estímulo, e não o de organizador (ou desorganizador) de grupo, que era desempenhado pelo chefe e pelas suas figuras. Em vez de se rebater tudo sobre o nome do pai, ou do avô materno, este abre-se a todos os nomes da história. Em vez de se projectar tudo num grotesco corte de castração, espalha-se tudo pelos mil cortes-fluxos das chefaturas, das linhagens, das relações de colonização. Há todo o jogo das raças, dos clãs, das alianças e das filiações, toda essa deriva histórica e colectiva: precisamente o contrário da análise edipiana, quando esmaga obstinadamente o conteúdo dum delírio, quando o enfia à força no «vazio simbólico do pai». Ou antes, se é verdade que a análise nem sempre começa por ser edipiana, excepto para nós, não virá no entanto a sê-lo numa certa medida? e em que medida? É verdade que ela se torna, em parte, edipiana, sob o efeito de colonização. O colonizador, por exemplo, abole a chefatura (assim como muitas outras coisas, a chefatura é apenas o começo...) ou utiliza-a para os seus próprios fins. O colonizador diz: o teu pai é apenas teu pai, nada mais, assim como o teu avô materno não tens nada que os tomar por chefes... faz as tuas triangulações no teu canto, mete a tua casa entre as da linha paterna e as da linha materna... a tua família é apenas a tua família e nada mais, a reprodução social não passa por lá embora seja precisa para fornecer um material que será submetido ao novo regime da reprodução... Então sim, esboça-se um quadro edipiano para os selvagens espoliados: Édipo de bairro de lata. Vimos, pois, que os colonizados são um exemplo típico de resistência ao Édipo: aqui, com efeito, a estrutura edipiana não chega a fechar-se, e os seus termos continuam colados, em luta ou em cumplicidade, aos agentes da reprodução social opressiva (o Branco, o missionário, o cobrador de impostos, o exportador de bens, o homem notável da aldeia que se tornou agente da administração, os velhos que maldizem o Branco, os jovens em luta política, etc.). É tão verdade dizer que o colonizado resiste à edipianização como dizer que a edipianização procura fechar-se sobre ele. A edipianização é

sempre um resultado da colonização, é preciso acrescentá-la a todos os processos referidos por Jaulin na *Paix blanche*. «O estado de colonizado pode conduzir a uma redução da humanização do universo, de tal modo que todas as soluções procuradas o sejam à medida do indivíduo ou da família restrita, o que tem por consequência uma anarquia ou desordem extremas ao nível do colectivo: anarquia de que os indivíduos serão sempre as vítimas, excepto aqueles que são beneficiados por um tal sistema, neste caso os colonizadores, que nesse mesmo tempo em que o colonizado reduzirá o universo, procurarão estendê-lo»²⁵. O Édipo é uma espécie de eutanásia do etnocídio. Quanto mais a reprodução social escapa em natureza e extensão aos membros do grupo, mais se rebate sobre eles ou os rebate sobre uma reprodução familiar restrita e neurotizada cujo agente é o Édipo.

Como é que poderemos compreender os que dizem encontrar um Édipo indiano ou africano? Os primeiros reconhecem que não encontram *nenhum* dos mecanismos e atitudes que constituem o nosso Édipo (o supostamente nosso Édipo). Dizem, todavia, que isso não tem importância porque a estrutura está lá, embora não seja «acessível à clínica»; ou então que o problema, o ponto de partida, é de facto edipiano embora o desenvolvimento e as soluções sejam diferentes dos nossos (Parin, Ortigues). Dizem que é um Édipo que não «deixou nunca de existir», quando ele nem sequer tem (fora da colonização) as condições necessárias para começar a existir. Se é verdade que o pensamento se avalia pelo grau de edipianização, temos de reconhecer que, de facto, os Brancos pensam demais. Não se põe em questão a competência, a honestidade e o talento destes autores, psicanalistas africanistas; mas passa-se com eles o mesmo que se passa com certos psicoterapeutas — dir-se-ia que não sabem o que fazem. Há alguns psicoterapeutas que supõem estar a fazer uma obra progressista experimentando novas maneiras de triangular a criança — atenção, eis um Édipo de estrutura, e não imaginário!

²⁵ Robert Jaulin, *La Paix blanche, introduction à l'ethnocide*, Ed. du Seuil, 1970, p. 309. Jaulin analisa a situação dos índios que os capuchinhos «convencem» a trocar a sua casa colectiva por casas «pessoais» (pp. 391-400). Na casa colectiva o apartamento familiar e a intimidade pessoal baseavam-se numa relação com o vizinho definido como *aliado*, de modo que as relações interfamiliares eram coextensivas ao campo social. Mas, pelo contrário, na nova situação, produz-se «uma fermentação abusiva dos elementos do casal sobre si próprios» e sobre os filhos, de modo que a família restrita fecha-se num microcosmo expressivo em que cada um dos membros reflecte a sua própria linhagem enquanto se torna cada vez mais estranho às transformações sociais e produtivas. Porque o Édipo não é só um processo ideológico, mas é também o resultado da destruição do meio-ambiente, do habitat, etc.

É o que acontece com estes psicanalistas em África, que põem o jugo dum Édipo estrutural ou «problemático» ao serviço das suas intenções progressistas. Sempre a mesma coisa: o Édipo é a colonização continuada por outros meios, é a colónia interior, e veremos que até em nós, europeus, ele é a nossa formação colonial íntima. Como é que se pode compreender as palavras com que M.C. e E. Ortigues terminam o seu livro? «A doença é considerada como signo duma eleição, duma atenção especial concedida pelos poderes sobrenaturais ou como signo duma agressão de carácter mágico: não é fácil profanar esta ideia. A psicoterapia analítica só pode intervir a partir do momento em que tal pedido é feito pelo doente. A nossa pesquisa estava pois condicionada pela possibilidade de instaurar um campo psicanalítico. Quando um sujeito adería plenamente às normas tradicionais e não tinha nada a dizer em seu próprio nome, deixava-se tratar pelos terapeutas tradicionais e pelo grupo familiar, ou pela medicina dos «medicamentos». O facto de nos desejar falar dos tratamentos tradicionais correspondia, por vezes, a um começo de psicoterapia e tornava-se para ele um meio de se situar pessoalmente na sua própria sociedade [...]. Noutras alturas o diálogo analítico podia desenrolar-se mais facilmente e, neste caso, o problema edipiano começa a tomar a sua dimensão diacrónica pondo a descoberto o conflito das gerações»²⁶. Mas porque é que se há-de pensar que os poderes sobrenaturais e as agressões mágicas não constituem um mito tão bom como o do Édipo? Não determinam eles o desejo a fazer investimentos mais intensos e mais adequados, da organização e das desorganizações do campo social? Ao menos Meyer Fortes mostrava que Job estava ao lado do Édipo. E com que direito é que se julga que o sujeito não tem nada a dizer em seu próprio nome desde que adira às normas tradicionais? A cura ndembu não mostra o contrário? E o Édipo não será também uma norma tradicional, a nossa norma tradicional? Como é que se pode dizer que o Édipo nos faz falar em nosso próprio nome quando se acrescenta que a sua solução nos ensina a «incurável insuficiência de ser» e a universal castração? E que «pedido» é este que se invoca para justificar o Édipo? Claro que o sujeito pede e torna a pedir papá-mamã: mas que sujeito, em que estado? Será isto o meio de «se situar pessoalmente na sua própria sociedade»? E que sociedade? A sociedade neocolonizada que faz final-

²⁶ M.C. e E. Ortigues. *Oedipe africain*, p. 305.

mente o que a colonização apenas esboçou, um efectivo rebatimento das forças do desejo sobre o Édipo, sobre um nome de pai, no grotesco triângulo?

Voltemos à célebre e inesgotável discussão entre os culturalistas e os psicanalistas ortodoxos: é o Édipo universal? Será o grande símbolo paternal católico, a reunião de todas as igrejas? A discussão começou entre Malinowski e Jones, e continuou entre Kardiner e Fromm por um lado, Roheim por outro. E ainda prossegue entre certos etnólogos e certos discípulos de Lacan (os que fizeram, não só uma interpretação edipianizante da doutrina de Lacan, mas também uma extensão etnográfica a essa doutrina). Do lado dos que defendem o universal há dois pólos: um — parece que já antiquado — faz do Édipo uma constelação afectiva original e, em último caso, um acontecimento real, cujos efeitos seriam transmitidos por hereditariedade filogénica. O outro, faz do Édipo uma estrutura que é preciso descobrir, em última análise, no fantasma, em relação com a pré-maturação ou a fetalização biológicas. Duas concepções muito diferentes do limite: para uns é uma matriz original, para outros, uma função estrutural. Mas em ambos os sentidos do universal somos levados a «interpretar», visto que a presença latente do Édipo só aparece através da sua ausência patente, entendida como um efeito do recalçamento ou antes — já que o invariante estrutural só se descobre através das variações imaginárias — testemunhando, se tal for preciso, duma torclusão simbólica (o pai como lugar vazio). O universal do Édipo recomeça a velha operação metafísica que consiste em interpretar a negação como privação, como uma falta: a falta simbólica do pai morto, ou o grande Significante. Interpretar é o modo moderno de crer, de sermos piedosos. Já Roheim propunha que se organizassem os selvagens numa série de variáveis convergentes para o invariante estrutural neoténico²⁷. Dizia Roheim — sem humor — que só descobrimos o complexo de Édipo se o procurarmos, e que só o devemos procurar depois de termos sido analisados. Ora aqui têm a razão porque a vossa filha é muda, isto é: as tribos, filhas do etnólogo, não revelam o Édipo que, todavia, as faz falar. Roheim acrescentava ser ridículo pensar que a teoria freudiana da censura dependia da repressão do império de Francisco José. Parece não ver que Francisco José não era um corte histórico pertinente, mas que as civilizações orais, escritas, ou até «capi-

²⁷ Géza Roheim, *Psychanalyse et anthropologie*, 1950, tradução francesa Gallimard, pp. 417-418.

talistas», talvez o sejam, e que com elas varia a natureza da repressão, o sentido e o alcance do recalçamento.

Esta história do recalçamento é, de facto, complicada. Tudo seria mais simples se a libido ou o afecto fossem recalçados, no sentido mais lato da palavra (suprimidos, inibidos, transformados) — ao mesmo tempo que a dita representação edipiana. Ora, não se passa nada disto: um grande número de etnólogos determinou o carácter sexual dos afectos nos símbolos públicos da sociedade primitiva; e este carácter é integralmente vivido pelos membros desta sociedade, se bem que não tenham sido psicanalisados, e apesar do deslocamento da representação. Como diz Leach a propósito da relação sexo-cabeleira «o deslocamento simbólico do phallus é habitual, mas a origem fálica não está de modo algum recalçada»²⁸. Deveremos então dizer que os selvagens recalçam a representação e mantêm intacto o afecto? E que conosco, na organização patriarcal, acontece o contrário, que a representação se mantém intacta, mas os afectos são suprimidos, inibidos ou transformados? Nada disso: a psicanálise diz-nos que também nós recalcamos a representação. E tudo nos leva a pensar que muitas vezes nós também conservamos a plena sexualidade do afecto; sabemos perfeitamente sem termos sido psicanalisados de que é que se trata. Mas com que direito é que se fala numa representação edipiana atingida pelo recalçamento? Será porque o incesto é proibido? Acabamos por chegar a esta triste razão: o incesto é desejado porque é proibido. A proibição do incesto implicaria uma representação edipiana do recalçamento e do seu retorno, no qual ela se originaria. Mas é evidente que é o contrário: é a representação edipiana que supõe a proibição do incesto, e não se pode dizer que esta derive ou se origine naquela representação. Reich, defendendo as teses de Malinowski, fez uma observação profunda: o desejo só é edipiano precisamente porque as proibições atingem não apenas o incesto, mas também «as relações sexuais de *todos os outros tipos*», tapando as outras vias²⁹. Em suma, a representação do incesto não nasce de uma representação edipiana recalçada, nem provoca esse recalçamento. O que se passa é totalmente diferente: o sistema geral repressão-recalçamento produz uma imagem edipiana que desfigura o recalçado. Que esta imagem seja por sua vez recalçada, que substitua o recalçado ou efectiva-

mente desejado, na precisa medida em que a repressão sexual atinge *algo que não* o incesto — é uma longa história, que é a da nossa sociedade. E o recalçado não é a representação edipiana, mas a produção desejante ou o que dela não passa para a produção ou reprodução sociais, onde os fluxos não codificados do desejo iriam introduzir a desordem e a revolução. Mas o que passa da produção desejante para a produção social forma um investimento sexual directo desta produção, sem nenhum recalçamento do carácter sexual do simbolismo e dos afectos correspondentes, e sem nenhuma referência a uma representação edipiana, originalmente recalçada ou estruturalmente forcluída. O animal não é só objecto dum investimento pré-consciente de interesse mas dum investimento libidinal de desejo, que só secundariamente será uma imagem paterna. O mesmo acontece no investimento libidinal de comida — sempre que se manifesta um medo de ter fome ou um prazer de não ter — que só secundariamente se refere a uma imagem materna³⁰. Vimos já que a proibição do incesto remete não para o Édipo mas para os fluxos não codificados do desejo e para o seu representante, o fluxo pré-pessoal intenso. O Édipo é um modo de codificar o incodificável, o que excede os códigos, ou de deslocar o desejo e o seu objecto por meio de uma armadilha.

Culturalistas e etnólogos mostram claramente que as instituições são primeiras em relação aos afectos e às estruturas. Porque as estruturas não são mentais, mas existem nas coisas, nas formas de produção e de reprodução sociais. O próprio Marcuse, pouco suspeito de complacência, reconhece que o ponto de partida do culturalismo era bom: introduzir o desejo na produção, estabelecer a ligação entre a «estrutura dos instintos e a estrutura económica, indicando ao mesmo tempo as possibilidades de superar uma cultura patricentrista e exploradora»³¹. O que foi, então, que levou o culturalismo por maus caminhos? (e também aqui não há contradição entre o facto de começar bem e o de andar, desde o princípio, por maus caminhos...). Talvez seja esse o postulado comum ao absolutismo e ao relativismo edipianos: ou seja, a conservação obstinada numa perspectiva familiarista que destroça tudo. Porque se a instituição é compreendida em primeiro lugar como instituição familiar, pouco importa que se diga que o complexo

²⁸ E. R. Leach, «Magical Hair», in *Myth and Cosmos*, Natural History Press, 1967, p. 92.

²⁹ W. Reich, *Der Einbruch der Sexualmoral*, Verlag für Sexualpolitik, 1932, p. 6.

³⁰ Kardiner no seu estudo sobre as ilhas Marquesas, mostrou bem o papel que a ansiedade alimentar colectiva ou económica desempenha, e que esta, mesmo em relação ao inconsciente, não pode ser reduzida à relação familiar com a mãe: *The Individual and his Society*, Columbia Univ. Press, 1939, pp. 223 segs.

³¹ Herbert Marcuse, *Eros et civilisation*, p. 209.

familiar varia com as instituições ou que, pelo contrário, o Édipo é um invariante nuclear à volta do qual giram as famílias e as instituições. Os culturalistas invocam outros triângulos, por exemplo o do tio uterino — tia — sobrinho; mas os edipianistas mostram logo que se trata de variações imaginárias dum mesmo invariante estrutural, figuras diferentes duma mesma triangulação simbólica, que não se confunde nem com as personagens que a efectivam, nem com as atitudes que relacionam estas personagens. Mas, e inversamente, a invocação dum tal simbolismo transcendente não faz sair os estruturalistas do ponto de vista familiar mais limitado. É o que também acontece nas infinitas discussões sobre: será o papá? será a mamã? (Você negligencia a mãe! Não, não, você é que não vê o pai, ao lado, como lugar vazio!). O conflito dos culturalistas com os psicanalistas ortodoxos reduz-se, frequentemente, às avaliações dos papéis da mãe e do pai, do pré-edipiano e do edipiano, não se saindo nem da família nem do Édipo, oscilando sempre entre os dois famosos pólos, o pólo materno pré-edipiano do imaginário e o pólo paterno edipiano do estrutural, pólos que têm o mesmo lixo, que falam a mesma linguagem social familiarizada, designando o primeiro os dialectos maternos habituais e o outro a lei forte da língua do pai. Já se mostrou a ambiguidade do que Kardiner chamava «instituição primária». Porque em certos casos pode tratar-se do modo como o desejo investe o campo social desde a infância e sob a acção dos estímulos familiares do adulto: estariam assim dadas todas as condições para uma adequada (extrafamiliar) compreensão da libido. Mas frequentemente trata-se apenas da organização familiar em si mesma, que se supõe ser inicialmente vivida pela criança como microcosmo e depois projectada quando a criança se torna um adulto e um indivíduo social³². Deste ponto de vista, a discussão só pode estabelecer-se entre os defensores duma interpretação cultural e os duma interpretação simbólica ou estrutural desta mesma organização.

Acrescentemos um segundo postulado comum aos culturalistas e aos simbolistas; todos admitem que, pelo menos na nossa sociedade, patriarcal e capitalista, o Édipo é uma certeza (ainda que sublinhem, como Fromm, os elementos dum novo matriarcado). Todos situam na nossa sociedade o ponto forte do Édipo:

³² Mikel Dufrenne, ao analisar os conceitos de Kardiner, formula as seguintes questões: Será que a família é que é «primária» e que o político, o económico e o social são apenas secundários? Em relação à libido, quem é que vem em primeiro lugar, o investimento familiar ou o investimento social? E metodologicamente, dever-se-á ir da criança ao adulto ou do adulto à criança? (*La Personnalité de base*, P.U.F., 1953, pp. 287 segs.).

ponto a partir do qual encontraremos por todo o lado uma estrutura edipiana ou então, ao contrário, faremos variar os termos e as relações nos complexos não edipianos, mas nem por isso menos «familiares». É por isto que toda a nossa crítica precedente incidiu sobre o Édipo, tal como existe e funciona na nossa sociedade: não é no ponto mais fraco (os selvagens) que devemos atacar o Édipo, mas no ponto mais forte, ao nível do elo mais forte, mostrando a desfiguração da produção desejante, das sínteses do inconsciente, dos investimentos libidinais que ele implica e realiza no nosso *meio cultural e social*. Não que para nós ele não seja nada: temos sempre insistido em que toda a gente pede e torna a pedir o Édipo; e até uma tentativa tão profunda de sacudir o jugo do Édipo como a de Lacan foi interpretada como um meio inesperado de o tornar ainda mais pesado, e de o fechar sobre o bebé e o esquizo. E é certo que é não apenas legítimo mas também indispensável que a explicação etnológica ou histórica não esteja em contradição com a nossa organização actual ou que esta contenha, à sua maneira, os elementos de base da hipótese etnológica. É o que Marx dizia, lembrando as exigências de uma história universal; mas, acrescentava Marx, só com a condição de a organização actual ser capaz de se criticar a si mesma. Ora, é precisamente a autocrítica do Édipo que não encontramos na nossa organização, de que a psicanálise faz parte. É de certo modo legítimo interrogar todas as formações sociais a partir do Édipo — não que ele seja uma verdade do inconsciente particularmente determinável em nós, mas porque, pelo contrário, é uma mistificação do inconsciente que só triunfou connosco por ter montado as suas múltiplas peças nas formações anteriores. É neste sentido que ele é universal. É, pois, na sociedade capitalista, no seu nível mais forte, que a crítica do Édipo deve ter sempre o seu ponto de partida e encontrar sempre o seu ponto de chegada.

O Édipo é um limite. Mas limite tem muitas acepções: pode estar no começo como acontecimento inaugural e tendo um papel de matriz; ou no meio, como função estrutural que assegure a mediação das personagens e o fundamento das suas relações; ou no fim, como determinação escatológica. Ora já vimos que é apenas nesta última acepção que o Édipo é um limite, o mesmo acontecendo com a produção desejante. Mas esta acepção tem sentidos muito diversos. Em primeiro lugar, a produção desejante está no limite da produção social; os fluxos descodificados, no limite dos códigos e das territorialidades; o corpo sem órgãos, no limite do socius. Falaremos de *limite absoluto* sempre que os esquizo-fluxos

passem através do muro, misturem os códigos e desterritorializem o socius: o corpo sem órgãos é o socius desterritorializado, deserto onde correm os fluxos descodificados do desejo, fim do mundo, apocalipse. Em segundo lugar, o *limite relativo* é a formação social capitalista, porque maquina e faz correr os fluxos efectivamente descodificados, mas substituindo os códigos por uma axiomática contabilística ainda mais opressiva. Embora o capitalismo, através do movimento pelo qual contraria a sua própria tendência, se aproxime sempre mais do muro e o vá afastando cada vez mais. A esquizofrenia é o limite absoluto, mas o capitalismo é o limite relativo. Em terceiro lugar, não há nenhuma formação social que não pressinta ou preveja a forma real com que o limite lhe pode aparecer, e que ela esconjura com todas as suas forças. Assim se compreende a obstinação com que as formações anteriores ao capitalismo reagem ao comerciante e ao técnico, impedindo a autonomização dos fluxos de dinheiro e dos fluxos de produção, que destruiria os seus códigos. É este o *limite real*. E estas sociedades, quando embatem neste limite real, reprimido no interior mas que lhes chega do exterior, vêem nele, com melancolia, o sinal da sua morte próxima. Por exemplo Bohannan descreve a economia dos Tiv, a qual codifica três tipos de fluxos: o de bens de consumo, o de bens de prestígio e o de mulheres e crianças. Quando aparece o dinheiro, este só pode ser codificado como um bem de prestígio, mas os comerciantes utilizam-no para se apoderarem dos sectores de bens de consumo de que tradicionalmente se encarregavam as mulheres: então, todos os códigos vacilam. De facto, começar com dinheiro e acabar com dinheiro, é uma operação que não se pode exprimir em termos de código; vendo os camiões que partem para a exportação, «os velhos Tiv lamentam esta situação e sabem o que se passa, mas não sabem onde situar a sua censura»³³ — dura realidade. Mas, em quarto lugar, este limite inibido no interior já estava projectado num começo primordial, numa matriz mítica como *limite imaginário*. Como imaginar este pesadelo, a invasão do socius feita pelos fluxos não codificados, que deslizam como a lava? Uma vaga de merda irreprimível como no mito do Furbe, ou o influxo germinal intenso, o aquém do incesto como no mito do Yurugu, que introduz a desordem no mundo agindo como representante do desejo. Daqui, e em quinto lugar, deriva a importância da tarefa de deslocamento do limite: fazendo-o passar para o interior do socius, para o

³³ Laura e Paul Bohannan, *The Tiv of Central Nigeria*, International African Institute, Londres, 1953.

meio, entre o além da aliança e o aquém filiativo, entre uma representação de aliança e o representante de filiação, tal como se esconjuram as forças temidas dum rio cavando-lhe um leito artificial ou desviando dele mil ribeiros pouco profundos. O Édipo é este *limite deslocado*. O Édipo é de facto universal. O erro está em se ter acreditado na seguinte alternativa: ou ele é produto do sistema repressão-recalcamento, e não é universal; ou então é universal e é posição de desejo. Na verdade, é universal por ser o deslocamento do limite que persegue todas as sociedades, o representado deslocado que desfigura o que todas as sociedades temem dum modo absoluto como o seu mais profundo negativo, isto é, os fluxos descodificados do desejo.

Mas isto não quer dizer que este limite universal edipiano esteja «ocupado», estrategicamente ocupado em todas as formações sociais. Devemos reconhecer todo o sentido da observação de Kardiner: um Hindu ou um Esquimó podem sonhar com o Édipo sem estarem sujeitos ao complexo, sem «terem o complexo»³⁴. Para que o Édipo esteja ocupado são indispensáveis um certo número de condições: é preciso que o campo de produção e de reprodução sociais se torne independente da reprodução familiar, isto é, da máquina territorial que declina alianças e filiações; é preciso — para que exista esta independência — que os fragmentos de cadeia destacáveis se convertam num objecto destacado transcendente que esmague a sua plurivocidade; é preciso que o objecto destacado (o phallus) faça uma espécie de dobragem, de aplicação ou de rebatimento do campo social definido como conjunto de partida sobre o campo familiar, definido como conjunto de chegada, e instaure uma rede de relações bi-unívocas entre os dois. Para que o Édipo seja ocupado, não basta ser um limite ou um representado deslocado no sistema de representação, mas é preciso que *migre* no seio deste sistema, e que venha a ocupar o lugar de representante do desejo. Estas condições, inseparáveis dos paralogismos do inconsciente, são realizadas na formação capitalista — embora impliquem certos arcaísmos tomados às formações imperiais bárbaras, nomeadamente a posição do objecto transcendente. Lawrence soube descrever e muito bem o estilo capitalista como «a nossa ordem das coisas democrática, industrial, estilo meu-pequeno-amor-querido-eu-queiro-ver-a-mamã». Ora, por um lado, é evidente que as formações primitivas não preenchem de modo

³⁴ Abram Kardiner, *The Individual and his Society*, p. 248.

algum estas condições, precisamente porque a família, aberta às alianças, e coextensiva e adequada ao campo social histórico, porque anima a própria reprodução social, mobiliza ou faz passar os fragmentos destacáveis sem nunca os converter em objecto destacado — nenhum rebatimento, nenhuma aplicação que responda à fórmula edipiana $3 + 1$ (os 4 cantos dobrados em 3, como uma toalha, mais o termo transcendente que faz a dobragem) é aqui possível. «Falar, dançar, trocar e deixar correr, ou seja: urinar no seio da comunidade dos homens...», diz o próprio Parin para exprimir a fluidez dos fluxos e dos códigos primitivos³⁵. Na sociedade primitiva fica-se sempre no $4 + n$, no sistema dos antepassados e dos aliados. Longe de nós pretendermos que, aqui, o Édipo existe permanentemente, quando nem sequer chega a existir; pára-se sempre muito antes do $3 + 1$, e se há um Édipo primitivo é um neg-Édipo, no sentido duma neg-entropia. O Édipo é o limite ou o representado deslocado, mas de modo que cada membro do grupo está precisamente sempre aquém ou além, sem nunca ocupar a posição (foi o que Kardiner viu tão bem na fórmula que citámos). É a colonização que faz o Édipo existir, mas um Édipo ressentido por ser aquilo que é, pura opressão, na medida em que supõe que estes Selvagens não estão sob o controle da sua produção social, prontos para serem rebatidos sobre a única coisa que lhes resta, a reprodução familiar que lhes é imposta tão edipianizada como alcoólica ou doentia.

Mas por outro lado, quando as condições são efectivadas na sociedade capitalista, o Édipo não deixa de ser o que é, simples representado deslocado que vem usurpar o lugar do representante do desejo, apanhando o inconsciente nas armadilhas dos seus paralogismos, esmagando toda a produção desejante, que substitui por um sistema de crenças. O Édipo nunca é causa: depende dum prévio investimento social de um certo tipo, capaz de se rebater sobre as determinações da família. Objectar-se-á que este princípio é válido para o adulto mas não para a criança. Mas o Édipo começa justamente na cabeça do pai. E não é um começo

³⁵ Paul Parin e colaboradores, *Les Blancs pensent trop*, 1963, tradução francesa Payot, p. 432. Sobre a coextensividade dos casamentos ao campo social primitivo, cfr. Jaulin, *La Paix blanche*, p. 256. «Os casamentos não obedecem às leis do parentesco, mas a uma dinâmica infinitamente mais complexa e menos cristalizada, cuja invenção utiliza a todo o momento um grande número de coordenadas [...]. Estes casamentos são muito mais uma especulação sobre o futuro do que sobre o passado, e tanto os casamentos como a sua especulação são do domínio do complexo, e não do elementar, e muito menos do cristalizado. E isto é algo que não pode ser explicado dizendo simplesmente que os homens só inventam as leis para as poderem transgredir...», ou seja, invocando essa coisa absurda que é o conceito de transgressão.

absoluto: ele só se forma a partir dos investimentos que o pai efectua no campo social e histórico. E se passa para o filho não é devido a uma hereditariedade familiar mas a uma relação muito mais complexa que depende da comunicação dos inconscientes. Tal como o que é investido, mesmo na criança, através dos estímulos familiares é ainda o campo social e todo um sistema de cortes e de fluxos extra-familiares. Que o pai seja primeiro em relação ao filho, é o que só se pode compreender analiticamente em função do primado dos investimentos e contra-investimentos sociais relacionados com os investimentos familiares: é o que veremos mais tarde, ao nível da análise dos delírios. Mas se desde já se vê que o Édipo é um efeito, é porque ele forma um conjunto de chegada (a família-microcosmo) sobre o qual se rebate a produção e a reprodução capitalistas, cujos órgãos e agentes já não passam por uma codificação dos fluxos de aliança e de filiação mas por uma axiomática dos fluxos descodificados. A formação de soberania capitalista precisa daí em diante duma formação colonial íntima que lhe corresponda, sobre a qual se aplique, e sem a qual ela não conseguiria dominar as produções do inconsciente.

Nestas condições que dizer da relação etnologia/psicanálise? Dever-nos-emos contentar com um paralelismo incerto em que ambas se olhem com perplexidade, opondo dois sectores irreductíveis do simbolismo? Um sector social dos símbolos e um sector sexual que constituiria uma espécie de universal privado, universal-individual? (Entre os dois há transversais, visto que o simbolismo social se pode tornar matéria sexual, e a sexualidade um rito de agregação social.) Mas o problema posto assim é demasiadamente teórico. Na prática, a psicanálise tem a frequente pretensão de dizer ao etnólogo o que é que o símbolo quer dizer: ele quer dizer o phallus, a castração, o Édipo. Mas o etnólogo interessa-se por outra coisa e pergunta sinceramente *para que é que servem* as interpretações psicanalíticas. Assim, a dualidade desloca-se, deixa de estar entre dois sectores para estar entre dois tipos de questões: «O que é que isso quer dizer?» e «Para que é que isso serve?». Para que é que isso serve, não só para o etnólogo, mas para que é que serve e como funciona na própria formação que utiliza o símbolo³⁶. Não é certo que o

³⁶ Roger Lastide desenvolve sistematicamente a teoria dos dois sectores simbólicos, *Sociologie et psychoanalyse*, P.U.E., 1950. Mas, partindo de uma perspectiva inicialmente análoga, E.R. Leach é levado a deslocar a dualidade, que passa a ser entre a questão do sentido e a da utilização, modificando assim todo o planeamento do problema: cfr. «Magical Hair».

que uma coisa quer dizer sirva para o que quer que seja. É possível que por exemplo o Édipo não sirva para nada, nem para os psicanalistas nem para o inconsciente. E para que é que o phallus havia de servir, se é inseparável da castração que nos impossibilita o seu uso? Diz-se que não se deve — evidentemente — confundir o significado e o significante. Mas será que o significante — que não é senão esta mesma questão bloqueada — nos faz sair do «que é que isto quer dizer?»? Estamos ainda no domínio da representação. Os verdadeiros mal-entendidos, os mal-entendidos práticos entre etnólogos (ou helenistas) e psicanalistas, não vêm dum desconhecimento ou dum reconhecimento do inconsciente, da sexualidade, da natureza fálica do simbolismo. Neste ponto podiam, em princípio, estar todos de acordo: tudo, duma ponta à outra, é sexual e sexuado. Toda a gente sabe isso, a começar pelos que o sabem praticamente. Os mal-entendidos práticos vêm mas é da profunda diferença que há entre os dois tipos de perguntas. Embora as suas formulações não sejam sempre claras, os etnólogos e os helenistas pensam que um símbolo se define, não pelo que quer dizer, mas pelo que faz e o que se faz dele. Isto quer sempre dizer phallus, ou qualquer coisa parecida, mas o que isto quer dizer não diz para que é que isso serve. Não há, em suma, interpretação etnológica pela simples razão de que não há um material etnográfico: há apenas utilizações e funcionamentos. E talvez os etnólogos tenham muito a ensinar aos psicanalistas sobre a não-importância do «que é que isto quer dizer?». E não se deve pensar que, quando os helenistas se opõem ao Édipo freudiano, opõem outras interpretações à interpretação psicanalítica. Pode ser que os etnólogos e helenistas levem os psicanalistas a fazer, por sua vez, uma descoberta similar: a de que não há nem material inconsciente nem interpretação psicanalítica mas apenas utilizações, utilizações analíticas das sínteses do inconsciente que não se deixam definir melhor pela determinação dum significante do que pela determinação de significados. A única questão é: como é que isto funciona? A esquizo-análise renuncia a qualquer interpretação porque renuncia deliberadamente a descobrir um material inconsciente: o inconsciente não quer dizer nada. Mas, pelo contrário, ele faz máquinas que são as do desejo e cujo funcionamento e utilização a esquizo-análise descobre na sua imanência às máquinas sociais. O inconsciente não diz nada, máquina. Não é nem expressivo nem representativo, mas produtivo. Um símbolo é apenas uma máquina social que funciona como máquina desejante, uma máquina

desejante que funciona na máquina social um investimento da máquina social pelo desejo.

Já se disse e mostrou muitas vezes que uma instituição, tal como um órgão, não se explica pela sua utilização. Uma formação biológica e uma formação social não se formam do mesmo modo que funcionam. Assim, só há funcionalismo biológico, sociológico, linguístico, etc., ao nível dos grandes conjuntos especificados. O que já não acontece com as máquinas desejantes como elementos moleculares: aqui, a utilização, o funcionamento, a produção e a formação são a mesma coisa. E é esta síntese do desejo que explica, em determinadas condições, os conjuntos molares com a sua utilização específica num campo biológico, social ou linguístico. É que as grandes máquinas molares supõem ligações prévias que o seu funcionamento não explica visto que é delas que ele deriva. Só as máquinas desejantes é que produzem ligações segundo as quais funcionam, e funcionam improvisando, inventando, formando estas mesmas ligações. Um funcionalismo molar é pois um funcionalismo limitado, que não chegou às regiões onde o desejo máquina independentemente da natureza macroscópica do que máquina: elementos orgânicos, sociais, linguísticos, etc., todos cozinhados ao mesmo tempo na mesma panela. O funcionalismo não deve conhecer outras unidades-multiplicidades além das próprias máquinas desejantes, e das configurações que elas formam em todos os sectores dum campo de produção (o «facto total»). Uma cadeia mágica reúne vegetais, bocados de órgãos, um pedaço de roupa, uma imagem do pai, fórmulas e palavras: e o que se pergunta não é o que é que isto quer dizer, mas que máquina é esta, assim montada, que fluxos e que cortes se relacionam com outros fluxos e cortes. Analisando o simbolismo do ramo bifurcado nos Ndembu, Victor Turner mostra que os nomes que lhe são dados fazem parte duma cadeia que mobiliza tanto as espécies e propriedades das árvores de que ele foi tirado, como os nomes destas espécies e os processos técnicos com os quais se mata o ramo. A extracção faz-se tanto sobre as cadeias significantes como sobre os fluxos materiais. O sentido exegético (o que se diz da coisa) é apenas um elemento entre outros, e é menos importante do que a utilização operatória (o que se faz dela) ou do que o funcionamento posicional (a relação com outras coisas num mesmo complexo), por causa dos quais o símbolo nunca está em relação bi-unívoca com o que queria dizer, mas tem sempre uma multiplicidade de referentes, é

«sempre multivocal e plurívoco»³⁷. Analisando o objecto mágico *buti* nos Kukuia do Congo, Pierre Bonnafé mostra como ele é inseparável das sínteses práticas que o produzem, registam e consomem: a conexão parcial e não-específica que compõe os fragmentos do corpo do sujeito com os dum animal; a disjunção inclusiva que regista o objecto no corpo do sujeito, transformando este em homem-animal; a conjunção residual que obriga os «restos» a fazerem uma longa viagem antes de serem enterrados ou submersos³⁸. Se os etnólogos demonstram hoje um vivo interesse pelo conceito hipotético de fetiche é com toda a certeza sob a influência da psicanálise. Mas nós diríamos que a psicanálise lhes dá mais razão para duvidarem da sua noção do que para lhe prestarem atenção. Porque a psicanálise nunca falou tanto no Phallus-Édipo-e-Castração como a propósito do fetiche, enquanto que o etnólogo tem a ideia de que há um problema de poder político, de força económica, de poder religioso inseparável do fetiche, mesmo quando a sua utilização é individual e privada. Por exemplo, os ritos do corte e arranjo do cabelo: que piada é que tem remeter estes ritos para a entidade phallus, significando a «coisa separada», e encontrar o pai por todo o lado como representante simbólico da separação? Não é isto ficar ao nível do que é que isto quer dizer? O etnólogo encontra-se frente a um fluxo de cabelo, aos cortes desse fluxo, ao que passa dum estado para outro através do corte. Como diz Leach, os cabelos como objecto parcial ou parte separável do corpo não representam um phallus agressor e separado: eles *são* uma coisa em si mesma, uma peça material dum aparelho de agredir, dum máquina de separar.

Não se trata — insistamos — de saber se o fundo dum rio é sexual ou se é preciso ter em conta as dimensões políticas, económicas e religiosas que excede-

³⁷ Victor W. Turner, «Themes in the Symbolism of Ndembu Hunting Ritual», in *Myth and Cosmos*, Natural History Press, 1967, pp. 249-269.

³⁸ Pierre Bonnafé, «Object magique, sorcellerie et fétichisme?», *Nouvelle revue de psychanalyse*, n.º 2, 1970 («Os Kukuia afirmam que a natureza do objecto tem pouca importância: o essencial é que seja eficaz»). Cfr. também Alfred Adler, *L'Ethnologue et les fétiches*. Este número da *N.R.P.* dedicado aos «objectivos do fetiche» é extremamente interessante porque os etnólogos que nele colaboram não expõem teorias opostas, mas meditam sobre o alcance das interpretações psicanalíticas em função da sua própria prática de etnólogos e das práticas sociais que estudam. Numa memória intitulada *Les Interprétations de Turner* (Faculdade de Nanterre), Eric Laurent soube formular com grande profundidade os problemas de método daí decorrentes: a necessidade de fazer toda uma série de inversões, e de privilegiar o uso em relação à exegese ou à justificação, a produtividade em relação à expressividade, o estado actual do campo social em relação aos mitos cosmológicos, o ritual preciso em relação aos modelos estruturais, o «drama social», a tática e a estratégia em relação aos diagramas de parentesco.

riam a sexualidade. Enquanto se puser assim o problema, impondo uma escolha entre a libido e o numen, o mal-entendido entre etnólogos e psicanalistas só se agravará — como também não pára de se agravar entre helenistas e psicanalistas, a propósito do Édipo. O Édipo, o déspota do pé alejado, é velha máquina territorial primitiva (donde a simultânea negação e persistência da autoctonia, bem assinaladas por Lévi-Strauss). Mas não basta dessexualizar o drama, muito pelo contrário. De facto trata-se de saber como é que se concebe a sexualidade e o investimento libinal. Deveremos relacioná-los com um acontecimento ou com um «ressentido» que se mantenha, apesar de tudo familiar e íntimo, o ressentido edipiano, ainda que o interpretemos estruturalmente, em nome do significante puro? Ou devemos abri-los às determinações dum campo social e histórico em que o económico, o político, o religioso, são coisas investidas por si mesmas pela libido e não derivadas do papá-mamã? No primeiro caso consideram-se os grandes conjuntos molares, as grandes máquinas sociais — o económico, o político, etc. — e procura-se saber o *que eles querem dizer* aplicando-os a um conjunto familiar abstracto que se supõe conter o segredo da libido: permanece-se, pois, no quadro da representação. No segundo caso superam-se os grandes conjuntos, inclusive a família, pelos elementos moleculares que formam as várias peças das máquinas desejanter. Procura-se o modo como estas máquinas desejanter funcionam, como investem e subdeterminam as máquinas sociais que elas constituem em grande escala. Attingem-se então as regiões dum inconsciente produtivo, molecular, micrológico ou microfísico, que já não quer dizer nada nem representa nada. A sexualidade já não é considerada como uma energia específica que une pessoas derivadas dos grandes conjuntos, mas como a energia molecular que faz as conexões das moléculas-objectos parciais (libido), que organiza as disjunções inclusivas sobre a molécula gigante do corpo sem órgãos (numen) e distribui os estados pelos domínios de presença ou pelas zonas de intensidade (voluptas). Porque as máquinas desejanter são precisamente isto: a microfísica do inconsciente, os elementos do micro-inconsciente. Mas, enquanto tal, nunca existem independentemente dos conjuntos molares históricos, das formações sociais macroscópicas que constituem estatisticamente. É neste sentido que dizemos apenas existir o desejo e o social. Sob os investimentos conscientes das formações económicas, religiosas, etc., há investimentos sexuais inconscientes, micro-investimentos que testemunham do modo como o desejo está presente num campo social e como ele associa a si este campo

como o domínio estatisticamente determinado que lhe está ligado. As máquinas desejantes funcionam nas máquinas sociais, como se conservassem o seu regime próprio no conjunto molar que formam ao nível dos grandes números. Um símbolo, um fetiche, são manifestações de máquina desejante. A sexualidade não é, de modo algum, uma determinação molar representável num conjunto familiar, mas a subdeterminação molecular a funcionar nos conjuntos sociais e secundariamente familiares, que traçam o campo de presença e de produção do desejo: um inconsciente não-edipiano, que só produzirá o Édipo como uma das suas formações estatísticas secundárias («complexos»), como resultado duma história que põs em jogo o futuro das máquinas sociais e a comparação do seu regime com o das máquinas desejantes.

Se a representação é sempre uma repressão-recalcamento da produção desejante, é-o, todavia, de maneiras muito diversas que dependem da formação social que se está a considerar. O sistema de representação tem, em profundidade, três elementos: o representante recalcado, a representação recalcante e o representado deslocado. Mas as próprias instâncias que os efectivam são variáveis, há migrações no sistema. Não temos nenhum motivo para acreditar na universalidade dum só e mesmo aparelho de recalcamento sócio-cultural. Pode-se falar num maior ou menor coeficiente de afinidade entre as máquinas sociais e as máquinas desejantes, se os seus respectivos regimes estiverem mais ou menos próximos, se as segundas tiverem mais ou menos possibilidades de fazer passar as suas conexões e interacções para o regime estatístico das primeiras, se as primeiras realizarem mais ou menos um movimento de descolagem em relação às segundas, se os elementos mortíferos continuarem presos no mecanismo do desejo, moldados pela máquina social, ou, pelo contrário se reunirem num instinto de morte que se estende a toda a máquina social, esmagando o desejo. O factor principal a respeito de tudo isto é, sem dúvida, o tipo ou o género de inscrição social, o seu alfabeto e caracteres: a inscrição sobre o socius é, com efeito, o agente dum recalcamento secundário ou «propriamente dito», que se encontra necessariamente em relação com a inscrição desejante do corpo sem órgãos, e com o recalcamento primário que este já exerce no domínio do desejo — e esta relação é essencialmente variável. Há

sempre recalcamento social mas o aparelho do recalcamento varia, principalmente com aquilo que funciona como representante que é quem sofre o recalcamento. Pode ser que, neste sentido, os códigos primitivos, no preciso momento em que se exercem com um máximo de vigilância e de extensão sobre os fluxos do desejo encadeando-os num *sistema da crueldade*, mantenham muito mais afinidade com as máquinas desejantes do que com a axiomática capitalista que, no entanto, liberta fluxos descodificados. É que o desejo ainda não está armadilhado, introduzido num conjunto de impasses, e os fluxos ainda não perderam nada da sua plurivocidade, não tendo ainda o simples representado na representação substituído o representante. Para avaliar a natureza do aparelho do recalcamento e os seus efeitos sobre a produção desejante, em cada caso, é pois preciso ter em conta não apenas os elementos da representação tal como se organizam em profundidade, mas também o modo como a própria representação se organiza à superfície, sobre a superfície de inscrição do socius.

A sociedade não se baseia na troca, o socius é uma instância de inscrição: o que interessa não é trocar mas marcar os corpos, que são da terra. Já vimos que o regime da dívida deriva directamente das exigências desta inscrição selvagem. Porque a dívida e a unidade de aliança e a aliança é a própria representação. É a aliança que codifica os fluxos do desejo e que, por meio da dívida, dá ao homem uma memória de palavras. É ela que recalca a grande memória filiariva intensa e muda, o influxo germinal como representante dos fluxos não codificados que submergiram tudo. É a dívida que compõe as alianças com as filiações que se tornaram extensas, para formar e forjar um sistema em extensão (representação) sobre o recalcamento das intensidades nocturnas. A aliança-dívida responde ao que Nietzsche descrevia como o trabalho pré-histórico da humanidade: servir-se da mnemotécnica mais cruel, na própria carne, para impor uma memória de palavras que tem por base o recalcamento da velha memória bio-cósmica. É por isto que é tão importante ver na dívida uma consequência directa da inscrição primitiva em vez de fazer dela (como das próprias inscrições) um meio indirecto de troca universal. Parece que Lévi-Strauss fechou a questão que Mauss tinha pelo menos aberto: a dívida será primeira em relação à troca, ou será apenas um modo de troca, um meio ao serviço da troca?, com uma resposta categórica: — a dívida é apenas uma super-estrutura, uma forma de consciência onde se cunha a realida-

de social inconsciente da troca³⁹. Não se trata duma discussão teórica sobre os fundamentos porque toda uma concepção da prática social e os postulados que esta prática veicula — assim como todo o problema do inconsciente — estão aqui implicados. Pois se a troca é o fundo das coisas, porque é que é absolutamente preciso que isto não tenha o aspecto duma troca? Porque é que é preciso que seja um dom, ou um contra-dom, e não uma troca? E porque é que é preciso que o doador, para mostrar claramente que não espera uma troca, ainda que diferida, esteja na posição daquele que é roubado? É o roubo que impede o dom e o contra-dom de entrarem numa relação de troca. O desejo ignora a troca, *só conhece o roubo e o dom*, e por vezes — sob o efeito duma homossexualidade primária — um dentro do outro: como na máquina amorosa e de anti-troca que Joyce encontrará em *Les Exilés* e Klossowski em *Roberte*. «Tudo se passa como se, na ideologia dos Gurmanchéus, uma mulher só pudesse ser dada (e já vimos o lityatieli) ou raptada, isto é, de certo modo, roubada (e vimos o lipwotali); qualquer união que pudesse aparecer claramente como o resultado duma troca directa entre duas linhagens ou segmentos de linhagens é nesta sociedade, senão proibida, pelo menos muito reprovada»⁴⁰. Poder-se-á dizer que se o desejo ignora a troca é porque a troca é o inconsciente do desejo? e que isto aconteceria devido às exigências da troca generalizada? Mas com que direito é que se pode dizer que os cortes de dívida são secundários em relação a uma totalidade «mais real»? No entanto, conhece-se a troca — e muito bem —, mas como aquilo que deve ser esconjurado e severamente esquadriado, para que não se desenvolva nenhum valor como valor de troca, o que introduziria o pesadelo duma economia mercantil. O mercado primitivo procede por troca directa, não por fixação dum equivalente que implicaria uma descodificação dos fluxos e o desabar do modo de inscrição no socius. Voltamos ao ponto de partida: que a troca seja inibida e esconjurada não prova de

³⁹ Lévi-Strauss, «Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss», in Mauss, *Sociologie et anthropologie*, P.U.F., pp. 38-39. E *Structures élémentaires de la parenté*, p. 209: «Explicar porque é que o sistema de troca generalizado ficou sempre subjacente, e porque razões é que o sistema explícito é formulado em termos muito diferentes.» Para perceber como é que Lévi-Strauss partindo deste princípio chega a uma concepção do inconsciente como forma vazia, indiferente às pulsões do desejo, ver *Anthropologie structurale*, p. 224. Na verdade toda a série das *Mythologiques* elabora uma teoria dos códigos primitivos, das codificações de fluxos e de órgãos, que transcende completamente uma tal concepção da troca.

⁴⁰ Michel Cartry, «Clans, lignages et groupements familiaux chez les Gourmantché», *L'Homme*, Abril de 1966, p. 74.

modo nenhum que seja uma realidade primeira mas demonstra, pelo contrário, que o essencial é, não trocar, mas inscrever, marcar. E quando se faz da troca uma realidade inconsciente é inútil invocar os direitos da estrutura e a necessária inadequação das atitudes e das ideologias relativamente a esta estrutura, porque o que se faz é hipostasiar os princípios duma psicologia baseada na troca para explicar instituições que, por outro lado, se reconhece não serem de troca. E o que é que se faz do próprio inconsciente, senão reduzi-lo explicitamente a uma *forma vazia*, donde até o desejo foi expulso ou está ausente? Esta forma pode definir um pré-consciente, mas não o inconsciente. Porque se é verdade que o inconsciente não tem material nem conteúdo, não é porque seja uma forma vazia mas porque é sempre e já máquina funcionante, máquina desejanse, e não estrutura anoréxica.

A diferença entre máquina e estrutura aparece nos postulados que animam implicitamente a concepção estrutural e de troca do socius, com os correctivos que é preciso introduzir nela para que a estrutura possa funcionar. Em primeiro lugar, é difícil evitar que nas estruturas de parentesco se proceda como se as alianças derivassem das linhas de filiação e das suas relações, embora sejam as alianças laterais e os blocos de dívida que condicionam as filiações extensas no sistema em extensão, e não o inverso. Em segundo lugar, procura-se fazer deste uma combinatoria lógica em vez de o tomar por aquilo que ele é, um sistema físico onde as intensidades se repartem, em que umas se anulam e bloqueiam uma corrente, outras fazem passar a corrente, etc.: a objecção de que as qualidades desenvolvidas no sistema não são apenas objectos físicos, «mas também dignidades, cargos, privilégios», parece indicar um desconhecimento do papel desempenhado pelos incomensuráveis e pelas desigualdades nas condições do sistema. Em terceiro lugar, a concepção estrutural e de troca tende precisamente a postular uma espécie de equilíbrio dos preços, de equivalência ou de igualdade primeiras nos princípios, pronta a explicar que as desigualdades se introduzem necessariamente nas consequências. Sobre isto não há nada mais significativo do que a polémica entre Lévi-Strauss e Leach, sobre o casamento kachin; Lévi-Strauss procede como se Leach acreditasse que o sistema estava em equilíbrio, ao invocar o «conflito entre as condições igualitárias da troca generalizada e as suas consequências aristocráticas». O problema, todavia, é outro: trata-se de saber se o desequilíbrio é patológico e de consequência, como pensa Lévi-Strauss, ou se é funcional e de

princípio, como pensa Leach⁴¹. A instabilidade será derivada em relação a um ideal de troca, ou já dada nos pressupostos, incluída na heterogeneidade dos termos que formam as prestações e as contra-prestações? Quanto mais importância se atribuir às transacções económicas e políticas que as alianças veiculam, à natureza das contra-prestações que vêm compensar o desequilíbrio das prestações de mulheres, e, geralmente, ao modo original como é avaliado o conjunto das prestações numa sociedade particular, mais claramente aparece o carácter necessariamente aberto do sistema em extensão, assim como o mecanismo primitivo de mais-valia como mais-valia de código. Mas — é o quarto ponto — a concepção que se baseia na troca tem necessidade de postular um sistema fechado, estatisticamente fechado, e de trazer à estrutura o apoio duma convicção psicológica («a confiança de que o ciclo se fechará»). E não é só a abertura essencial dos blocos de dívidas, feita pelas alianças laterais e as sucessivas gerações, mas também — e sobretudo — a referência das formações estatísticas aos seus elementos moleculares que, sendo assim, se remetem para a simples realidade empírica como inadequada ao modelo estrutural⁴². Ora tudo isto depende, em último lugar, dum postulado que tanto agravou a etnologia que se baseia na troca, como determinou a economia política burguesa: a redução da reprodução social à esfera da circulação. Retém-se o movimento objectivo aparente tal como é descrito sobre o socius, sem se ter em conta a instância real que o inscreve, nem as forças económicas e políticas com as quais ele se inscreve; não se vê que a aliança é a forma pela qual o socius se apropria das conexões de trabalho no regime disjuntivo das suas inscrições. «Com efeito, do ponto de vista das relações de produção, a circulação das mulheres aparece como uma repartição da força de trabalho, mas, na representação ideológica que a sociedade tem da sua base económica, este aspecto desaparece face às relações de troca que, contudo, são apenas a forma que esta repartição toma na esfera da circulação: isolando o momento da circulação no processo de reprodução a etnologia ratifica esta representação» e dá uma extensão colonial à economia burguesa⁴³. É neste sentido que o essencial nos pareceu ser não a troca e a circulação que dependem estreitamente das exigências da inscrição, mas a própria inscri-

⁴¹ Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, pp. 306-308, e sobre a sua maneira de expor as reses de Leach, ver pp. 276 segs. Mas precisamente sobre este assunto ver também Leach, *Critique de l'anthropologie*, 1966, tradução francesa P.U.F., pp. 152-154, 172-174.

⁴² Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires*, pp. 222-223 (cfr. a comparação estatística com os «ciclistas»).

⁴³ Emmanuel Terray, *Le Marxisme devant les sociétés primitives*, Maspero, 1969, p. 164.

ção, com os seus traços a fogo, o seu alfabeto nos corpos e os seus blocos de dívidas. A estrutura mole nunca funcionará nem fará circular sem o duro elemento maquínico que preside às inscrições.

As formações selvagens são orais, vocais, mas não por lhes faltar um sistema gráfico: uma dança sobre a terra, um desenho no tabique, uma marca no corpo, são um sistema gráfico, um geo-grafismo, uma geo-grafia. E estas formações são orais precisamente porque têm um sistema gráfico independente da voz, que não se orienta por ela, que não se subordina a ela, mas que lhe está conectado, coordenado «numa organização de certo modo brilhante» e pluridimensional. (É preciso dizer o contrário da escrita linear: as civilizações só deixam de ser orais quando perdem a independência e as dimensões próprias ao sistema gráfico; é orientando-se pela voz que o grafismo a suplanta e induz uma voz fictícia.) Leroi-Gourhan descreveu admiravelmente estes dois pólos heterogéneos da inscrição selvagem ou da representação territorial: o par voz-audição e mão-grafia⁴⁴. Esta máquina funciona — mas como? Do lado da filiação extensa a voz é como uma voz de aliança, com a qual se coordena, mas sem semelhança, uma grafia. Coloca-se sobre o corpo da rapariga a cabaça da excisão. É a cabaça fornecida pela linhagem do marido que serve de condutor à voz de aliança; mas o grafismo deve ser traçado por um membro do clã da rapariga. A articulação dos dois elementos faz-se no próprio corpo e constitui o signo, que não é de semelhança ou de imitação nem efeito de significante, mas posição e produção de desejo: «Para que a transformação da rapariga seja plena e efectiva é preciso que se realize um contacto directo entre o ventre desta por um lado, e a cabaça e os signos que nela estão inscritos por outro. É preciso que a rapariga se impregne fisicamente dos signos da procriação e os incorpore em si. A significação dos ideogramas não é nunca ensinada às raparigas durante a sua iniciação. O signo age pela sua inscrição no corpo... Aqui, a inscrição duma marca no corpo não tem apenas valor de mensagem, mas é um instrumento de acção que age sobre o corpo em-si... Os signos dirigem as coisas que significam, e o artesão dos signos, longe de ser um simples imitador, realiza uma obra que lembra a obra divina»⁴⁵. Mas como explicar o

⁴⁴ André Leroi-Gourhan, *Le Ceste et la parole, technique et langage*, Albin-Michel, 1964, pp. 270 segs., e 290 e segs.

⁴⁵ Michel Cartry, «La Calebasse de l'excision en pays gourmantché», *Journal de la société des africanistes*, 1968, 2, pp. 223-225.

papel desempenhado pela vista, que Leroi-Gourhan indica, tanto na contemplação do rosto que fala como na leitura do grafismo manual? Mais precisamente: o que é que torna o olho capaz de apreender uma terrível equivalência entre a voz de aliança que inflige e obriga, e o corpo angustiado pelo signo que uma mão grava nele? Não será preciso acrescentar um terceiro lado aos outros dois, um terceiro elemento do signo: o olho-dor, além da voz-audição e da mão-grafia? Nos rituais de angústia o paciente não fala, mas recebe a palavra. Não age, é passivo perante a acção gráfica, recebe a marca do signo. E o que é a sua dor senão um prazer para o olho que olha, o olho colectivo ou divino que não está animado de nenhuma ideia de vingança, mas apenas apto para apreender a relação subtil entre o signo gravado no corpo e a voz que sai dum rosto — entre a marca e a máscara. Entre estes dois elementos do código, a dor é como que a mais-valia que o olho extrai, apreendendo o efeito da palavra activa sobre o corpo e a reacção do corpo enquanto é agido. É a isto que se deve chamar sistema da dívida ou representação territorial: voz que fala ou salmodia, signo marcado na própria carne, olho que tira prazer da dor — são os três lados dum triângulo selvagem que forma um território de ressonância e de retenção, *teatro da crueldade* que implica a tripla independência da voz articulada, da mão gráfica e do olho apreciador. É assim que a representação territorial se organiza à superfície, ainda muito próxima da máquina desejante olho-mão-voz. Triângulo mágico. Neste sistema tudo é activo, agido ou reagido, a acção da voz de aliança, a paixão do corpo de filiação, a reacção do olho que aprecia a declinação dos dois. Escolher a pedra que fará do jovem Guayaki um homem, com *suficiente* sofrimento e dor, fendendo-lhe as costas a todo o comprimento: «Deve ter um lado bem afiado» (diz Clastres num texto admirável) «mas não como a lasca de bambu que corta muito facilmente. Escolher a pedra adequada exige pois uma *olhadela*. Todo o aparelho desta nova cerimónia se reduz a isto: um calhau... A pele sulcada, a terra escarificada, uma só e mesma marca»⁴⁶.

O grande livro da etnologia é menos o *L'Essai Sur Le Don* de Mauss do que a *Genealogia da moral* de Nietzsche. Pelo menos devia sê-lo. Porque a *Genealogia*, na segunda dissertação, é a tentativa mais bem sucedida que houve no sentido de interpretar a economia primitiva em termos de dívida, na relação credor/devedor,

⁴⁶ Pierre Clastes, *Chroniques des Indiens Guayaki*, Plon, 1972.

eliminando qualquer consideração de troca ou interesse «à inglesa». E se são eliminados da psicologia, não é para os pôr na estrutura. O material que Nietzsche tinha era reduzido, o antigo direito germânico, um pouco de direito hindu. Mas não hesita, como Mauss, entre a troca e a dívida (como Bataille também não hesitará, levado pela sua inspiração nietzscheana). O problema fundamental do socius primitivo — que é o da inscrição, do código, da marca — nunca foi colocado dum modo tão pertinente. O homem deve constituir-se pelo recalçamento do influxo germinal intenso, grande memória bio-cósmica que faria passar o dilúvio sobre qualquer tentativa de colectividade. Mas, ao mesmo tempo, como é que se pode formar-lhe uma nova memória, uma memória colectiva que seja de palavras e de alianças, que decline as alianças com as filiações extensas, que lhe dê capacidade de ressonância e retenção, de extracção e destacamento, e que opere a codificação dos fluxos de desejo como condição do socius? A resposta é simples: é a dívida, são os blocos de dívida abertos, móveis e finitos, esse extraordinário composto da voz falante, do corpo marcado e do olho apreciador. Toda a estupidez e arbitrariedade das leis, toda a dor das iniciações, todo o aparelho perverso da representação e da educação, os ferros rubros e os processos atrozes têm precisamente este sentido: *adestrar* o homem, marcá-lo na carne, torná-lo capaz de fazer alianças, constituí-lo na relação credor/devedor que é por ambos os lados uma questão de memória (memória orientada para o futuro). Longe de ser uma aparência que a troca toma, a dívida é o efeito imediato ou o meio directo da inscrição territorial e corporal. A dívida deriva directamente da inscrição. Aqui também não se invocará nenhuma vingança nem ressentimento (nesta terra eles não se desenvolvem melhor do que o Édipo). Que os inocentes suportem todas as marcas no seu corpo, é um facto que deriva da autonomia respectiva da voz e do grafismo, como também do olho autónomo que tem prazer nisso. Não porque previamente se suspeite que cada um será um futuro mau devedor, muito pelo contrário. O mau devedor é que deve ser compreendido como se as marcas tivessem ficado mal «marcadas», como se ele fosse ou tivesse sido desmarcado. Porque o que ele fez foi somente alargar para lá dos limites permitidos a distância que separava a voz de aliança do corpo de filiação e a um ponto tal que se torna necessário restabelecer o equilíbrio por um acréscimo de dor. Que é que importa que Nietzsche tenha ou não dito isto? É sem dúvida aqui que ele descobre a terrível equação da dívida, prejuízo causado = dor a suportar. E Nietzsche per-

gunta — como explicar que a dor do criminoso possa servir de «equivalente» ao prejuízo que causou? Como é que, pelo sofrimento, nos podemos «pagar»? É preciso invocar um olho que tire prazer disto (o que não tem nada a ver com a vingança): o que Nietzsche chama olho avaliador, ou olho dos deuses amantes dos espectáculos cruéis, «já que o castigo tem ar de festa!» A dor faz parte duma vida activa e dum olhar complacente. A equação prejuízo = dor não tem nada a ver com a troca, e mostra, neste caso-limite, que a própria dívida não tem nada a ver com a troca. Acontece, simplesmente, que o olho tira da dor que contempla uma mais-valia de código que compensa a relação cortada entre a voz de aliança a que o criminoso se furtou e a marca que não penetrou suficientemente no seu corpo. O crime, ruptura de conexão fono-gráfica, é restabelecido pelo espectáculo do castigo: a justiça primitiva, a representação territorial *previu* tudo.

Previu tudo, codificando a dor e a morte — excepto o modo como a *sua própria* morte lhe havia de chegar, vinda de fora. «*Eles* chegam como o destino, sem causa, razão, respeito ou pretexto, aparecem com a rapidez dum relâmpago, demasiado terríveis, rápidos e convincentes, demasiadamente *outros* para chegarem a ser objecto de ódio. A sua obra consiste em criarem instintivamente formas, marcarem sinais; são os artistas mais involuntários e inconscientes que existem: mal aparecem dá-se logo algo de novo, uma peça soberana que está viva, em que cada parte e cada função está determinada e delimitada, onde não se encontra nada que não tenha a sua significação já determinada em relação ao conjunto. Estes organizadores natos não sabem o que é a falta, a responsabilidade, a deferência; reina entre eles este terrível egoísmo do artista de olhar de bronze, que se acha antecipadamente justificado para toda a eternidade pela sua obra, como a mãe pelo seu filho. Adivinha-se que não foi neles que germinou a má consciência — mas sem eles esta planta horrível não teria crescido; não existiria se, sob o choque das suas marteladas, da sua tirania de artistas, uma prodigiosa quantidade de liberdade não tivesse desaparecido do mundo, ou pelo menos desaparecido da vista de todos, estrangida a passar ao estado latente»⁴⁷. É aqui que Nietzsche fala de corte, de ruptura, de salto. Mas quem são estes *eles* que chegam como a fatalidade? («uma horda qualquer de loiras aves de rapina, uma raça de conquistadores e de senhores que com a sua organização guerreira acrescida pela força de

⁴⁷ Nietzsche, *A genealogia da moral*, II, 17.

organizar, deixa cair sem escrúpulos as suas garras sobre uma população talvez infinitamente superior em número, mas ainda inorgânica...»). Até os mais antigos mitos africanos nos falam destes homens loiros. São eles os *fundadores do Estado*. Nietzsche estabeleceu outros cortes: da cidade grega, do cristianismo, do humanismo democrático e burguês, da sociedade industrial, do capitalismo e do socialismo. Mas é possível que, a títulos diversos, todos suponham este primeiro grande corte, embora também pretendam repeli-lo, excedê-lo. É possível que, espiritual ou temporal, tirânico ou democrático, capitalista ou socialista, *não tenha havido nunca senão um só Estado*, o cão-Estado que «fala por fumo e uivos». E Nietzsche sugere qual é o procedimento do novo socius: um terror sem precedentes em relação ao qual o antigo sistema de crueldade, as formas de adestramento e castigo primitivas, não são nada. Uma destruição de todas as codificações primitivas ou, pior ainda, a sua irrisória conservação, a sua redução ao nível de peças secundárias da nova máquina e novo aparelho de recalçamento. Tudo o que constitua o essencial da máquina de inscrição primitiva — os blocos de dívidas móveis, abertas e finitas, «parcelas do destino» —, tudo isto é metido numa engrenagem imensa que *torna a dívida infinita* e constitui uma única e mesma fatalidade opressiva: «Torna-se então necessário que a perspectiva duma libertação desapareça duma vez para sempre envolta na bruma pessimista, que o olhar desesperado perca toda a coragem frente a uma impossibilidade de ferro...». A terra torna-se um asilo de alienados...

Pode-se resumir do seguinte modo a instauração da máquina despótica ou do socius bárbaro: nova aliança e filiação directa. O déspota recusa as alianças laterais e as filiações extensas da antiga comunidade. Impõe uma nova aliança e coloca-se em filiação directa com o deus: o povo deve segui-lo. Saltar para uma nova aliança, romper com a antiga filiação: isto exprime-se numa máquina estranha, ou melhor, numa máquina do estranho que se situa no deserto, impondo as mais duras e secas provas e testemunhando tanto da resistência da antiga ordem como da autentificação da nova ordem. A máquina do estranho é simultaneamente a grande máquina paranóica — visto que exprime a luta com o antigo sistema — e a gloriosa máquina celibatária — enquanto monte o triunfo da nova aliança. O déspota é o paranóico (já que nos desembaraçamos do familiarismo

próprio à concepção psicanalítica e psiquiátrica da paranóia, e que vemos nela um tipo de investimento da formação social, deixa de haver inconveniente em sustentar tal proposição). E novos grupos perversos propagam a invenção do déspota (e talvez mesmo eles a tenham fabricado para ele), espalham a sua glória e impõem o seu poder nas cidades que fundam ou que conquistam. Por onde quer que passe um déspota e o seu exército, fazem parte do seu cortejo doutores, padres, escribas, funcionários. Dir-se-ia que a antiga complementaridade se transformou para formar um novo socius: ao paranóico do matto e ao perverso de aldeia ou do acampamento, sucedem-se o paranóico do deserto e o perverso da cidade.

Em princípio, a formação bárbara despótica deve ser pensada por oposição à máquina territorial primitiva, sobre cujas ruínas se estabelece: nascimento dum império. Mas, na realidade, pode-se apreender também o movimento desta formação quando um império se separa dum império precedente, mesmo quando surge o sonho dum império espiritual no momento em que os impérios temporais entram em decadência. O empreendimento pode ser antes do mais militar ou de conquista, ou mesmo religioso, sendo neste caso a disciplina militar convertida em ascetismo e coesão internas. O próprio paranóico pode ser uma criatura doce ou uma fera à solta. Mas encontramos sempre a figura deste paranóico e dos seus perversos, o conquistador e as suas tropas de elite, o déspota e os seus burocratas, o Santo e os seus discípulos, o anacoreta e os seus monges, o Cristo e o seu S. Paulo. Moisés foge da máquina egípcia e vai para o deserto, onde instala a sua nova máquina, a arca Santa e o templo portátil, e dá ao seu povo uma organização religioso-militar. Caracteriza-se João Baptista, dizendo: «João ataca a base da doutrina central do judaísmo, a da aliança com Deus por meio duma filiação que remonta a Abraão»⁴⁸. Está aqui o essencial: falamos de formação bárbara imperial ou de máquina despótica sempre que as categorias da nova aliança e da filiação directa forem mobilizadas, seja qual for o contexto desta mobilização, esteja ou não em relação com os impérios precedentes, pois que através destas vicissitudes a formação imperial se define sempre por um certo tipo de código e de inscrição que se opõe, de direito, às codificações primitivas territoriais. O número da aliança pouco importa: nova aliança e filiação directa são categorias específicas que testemunham dum novo socius, irredutível às alianças laterais e às filiações exten-

sas que a máquina primitiva declinava. O que define a paranóia é este poder de projecção, esta força de tornar a partir do zero, de objectivar uma completa transformação: o sujeito sai dos cruzamentos aliança-filiação, instala-se no limite, no horizonte, no deserto, sujeito dum saber desterritorializado que o liga directamente a Deus e o conecta ao povo. Tirou-se pela primeira vez à vida e à terra algo que vai permitir julgar a vida e sobrevoar a terra, princípio de conhecimento paranóico. Nesta nova aliança e nesta filiação directa leva-se ao absoluto o jogo relativo das alianças e filiações.

Só que para compreender a formação bárbara é preciso relacioná-la, não com outras formações do mesmo género com que ela — temporal ou espiritualmente — compete segundo relações que ocultam o essencial, mas com a formação selvagem primitiva que ela suplanta de direito, e que continua a assediá-la. É assim que Marx define a produção asiática: uma unidade superior do Estado instaura-se tendo por base comunidades rurais primitivas que conservam a propriedade do solo, enquanto que o Estado é o seu verdadeiro proprietário por causa do movimento objectivo aparente que lhe atribui o sobre-produto, lhe devolve as forças produtivas nos grandes trabalhos, e o faz aparecer como a causa das condições colectivas da apropriação⁴⁹. O corpo pleno como socius deixou de ser a terra, é agora o corpo do déspota, o próprio déspota ou o seu deus. As prescrições e os interditos que frequentemente quase o impossibilitam de agir, fazem dele um corpo sem órgãos. Ele é a única quase-causa, a origem e o estuário do movimento aparente. Em vez de destacamentos móveis da cadeia significativa, há um objecto destacado que saltou para fora da cadeia; em vez de extracções de fluxos, há convergência de todos os fluxos para um grande rio que constitui o consumo do soberano: radical mudança de regime no fetiche ou no símbolo. E o que conta não é a pessoa do soberano, nem sequer a sua função que pode ser limitada. A máquina social é que se modificou profundamente: em vez da máquina territorial, há a «mega-máquina» de Estado, pirâmide funcional em cujo cume está o déspota, motor imóvel, o aparelho burocrático na superfície lateral como órgão de transmissão, e os camponeses na base como peças trabalhadoras. Os stocks são acumulados, os blocos de dívida tornam-se uma relação infinita sob a forma de tributo. A mais-valia de código é, toda ela, objecto de apropriação. Esta conversão através-

⁴⁸ Jean Steinmann, *Saint Jean-Baptiste et la spiritualité du désert*, Ed. du Seuil, 1959, p. 69.

⁴⁹ Marx, *Principes d'une critique de l'économie politique*, 1857, Pléiade, II, p. 314.

sa todas as sínteses, as da produção com a máquina hidráulica, a máquina mineira, as da inscrição com a máquina de contar, a máquina de escrever, a máquina monumental, as do consumo, enfim, com a manutenção do déspota, da sua corte e da casta burocrática. Longe de ver no Estado o princípio duma territorialização que inscreve as pessoas segundo a sua residência, devemos ver no princípio de residência o efeito dum movimento de desterritorialização que divide a terra como um objecto e submete os homens à nova inscrição imperial, ao novo corpo pleno, ao novo socius.

«Eles chegam como o destino [...] aparecem com a rapidez do relampago, demasiado terríveis e súbitos [...]» É que a morte do sistema primitivo vem sempre de fora, e a história é a das contingências e recontros. Os conquistadores aparecem como uma nuvem vinda do deserto: «É impossível compreender como é que entraram», como atravessaram «planaltos tão altos e desérticos e planícies tão vastas e férteis [...]». Todavia, eles aí estão e parecem aumentar todos os dias [...]. É impossível conversar com eles: não conhecem a nossa língua!»⁵⁰. Mas esta morte que vem de fora é também a que vinha aparecendo por dentro: a irreductibilidade geral da aliança à filiação, a independência dos grupos de aliança, o modo como serviam de elemento condutor às relações económicas e políticas, o sistema de grupos primitivos, o mecanismo da mais-valia, tudo isto esboçava já as formações despóticas e as ordens de castas. E como é que se há-de distinguir o modo como a comunidade primitiva suspeita das suas próprias instituições de chefatura, conjura ou garroteia a imagem do déspota possível que segregaria no seu seio, e o modo como amarra o símbolo, agora irrisório, dum antigo déspota que se impunha, há muito tempo, do exterior? Nem sempre é fácil saber se uma comunidade primitiva está a reprimir uma tendência endógena ou se se está a tentar equilibrar depois duma terrível aventura exógena. O jogo das alianças é ambíguo: estaremos ainda aquém da nova aliança, ou já para além, e como que caídos num aquém residual e transformado? (Pergunta anexa: O que é o feudalismo?) Apenas podemos indicar o momento preciso da formação imperial como o da nova aliança exógena, que não só substitui as antigas alianças, como o fez *em relação com elas*. E esta nova aliança não é nem um tratado nem um contrato. Porque o que é suprimido não é o antigo regime das alianças laterais e das filiações extensas, mas apenas o seu carácter deter-

⁵⁰ Kafka, *A Muralha da China*.

minante. Elas subsistem mais ou menos modificadas, mais ou menos arranjadas pelo grande paranóico, visto que são elas que fornecem a matéria da mais-valia. É isto que torna específica a produção asiática: as comunidades rurais autóctones subsistem, continuam a produzir, a inscrever, a consumir, e o Estado não se ocupa senão com elas. As peças da máquina de linhagem territorial subsistem, mas já não são peças trabalhadoras da máquina estatal. Os objectos, os órgãos, as pessoas e os grupos mantêm, pelo menos, uma parte da sua codificação intrínseca, mas estes fluxos codificados do antigo regime são sobre-codificados pela unidade transcendente que se apropria da mais-valia. Mantém-se a antiga inscrição, mas ladrilhada pela e na inscrição do Estado. Os blocos subsistem mas transformados em tijolos moldados e encaixados, cuja mobilidade é artificial. As alianças territoriais não são substituídas, mas apenas aliadas à nova aliança; as filiações territoriais não são substituídas, passam simplesmente a ligar-se à filiação directa. Há como que um imenso direito do primogénito sobre todas as filiações, um imenso direito à primeira noite sobre todas as alianças. O stock filiativo torna-se objecto duma acumulação na outra filiação, a dívida de aliança torna-se uma relação finita na outra aliança. O sistema primitivo é, todo ele, mobilizado, requisitado por um poder superior, subjugado por novas forças exteriores, colocado ao serviço de outros fins; isto é tanto mais verdade se — como dizia Nietzsche — o que chamamos evolução duma coisa for «uma sucessão constante de fenómenos de submissão mais ou menos violentos, mais ou menos independentes, não esquecendo as resistências que não param de se levantar, as tentativas de metamorfose que se fazem para contribuir para a defesa ou para a reacção, e enfim, os felizes resultados das acções de sentido contrário».

Já se observou muitas vezes que o Estado começa (ou recomeça) em dois actos fundamentais: um dito de territorialidade, por fixação de resistência, o outro, dito de libertação, por abolição das pequenas dívidas. Mas o Estado procede por eufemismo. A pseudo-territorialidade é o produto duma efectiva desterritorialização que substitui pelos signos abstractos os signos da terra, e que faz da própria terra uma propriedade do Estado, ou dos seus mais ricos servidores e funcionários (*e deste ponto de vista* não há grande mudança quando é o Estado que garante a propriedade privada duma classe dominante que se distingue dele). A abolição das dívidas, quando se dá, é um meio de manter a repartição das terras, de impedir o aparecimento duma nova máquina territorial, eventualmente

revolucionária e capaz de pôr ou de tratar o problema agrário em toda a sua amplitude. Noutros casos, em que se faz uma redistribuição, mantém-se o ciclo dos créditos sob a nova forma instaurada pelo Estado — o dinheiro. Porque o dinheiro não começa com toda a certeza por ser utilizado no comércio ou, pelo menos, não tem um modelo mercantil autónomo. É isto que a máquina despótica tem em comum com a máquina primitiva, e reforça nela: o horror aos fluxos descodificados, fluxos de produção, mas também fluxos mercantis de troca e de comércio que escapem ao monopólio do Estado, ao seu esquadriamento, à sua rolha. Quando Etienne Balazs pergunta: porque é que o capitalismo não nasceu na China no século XIII, onde existiam todas as condições científicas e técnicas para que tal acontecesse?, a resposta está no facto de o Estado fechar as minas desde que tivesse uma reserva de metal que julgasse suficiente, e em ele ter o monopólio ou o controle do comércio (o comerciante como funcionário)⁵¹. O papel do dinheiro no comércio depende menos do próprio comércio do que do seu controle pelo Estado. A relação do comércio com o dinheiro é sintética, não é analítica. E, fundamentalmente, o dinheiro é indissociável, não do comércio mas do imposto que mantém o aparelho de Estado. A ligação despótica do dinheiro com o imposto continua a ser visível ainda que as classes dominantes se distingam deste aparelho e se sirvam dele em proveito da propriedade privada. Michel Foucault, apoiando-se nas pesquisas de Will, mostra como em certas tiranias gregas o imposto sobre os aristocratas e a distribuição de dinheiro aos pobres são um meio de fazer voltar este dinheiro aos ricos, de alargar singularmente o regime das dívidas, de o tornar mais forte prevenindo e reprimindo qualquer reterritorialização que pudesse fazer-se através dos dados económicos do problema agrário⁵². (Como se os Gregos tivessem descoberto, à sua maneira, o que os Americanos encontram com o *New-Deal*: que os pesados impostos do Estado são propícios aos bons negócios.) Em suma, o dinheiro, a sua circulação, é *o meio de tornar a dívida*

⁵¹ Etienne Balazs, *La Bureaucratie céleste* Gallimard, 1968 capítulo XIII, «La Naissance du capitalisme en Chine» (e especialmente o Estado e o dinheiro e a impossibilidade que os mercadores têm de adquirir uma autonomia, pp. 229-300). Ver, a propósito das formações imperiais que dependem mais do controle do comércio do que de grandes trabalhos, por exemplo na África negra, as observações de Godelier e de Suret-Canale, *Sur le mode de production asiatique*, Ed. Sociales 1969, pp. 87-88, e pp. 120-122.

⁵² Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, curso de 1971 no Colégio de França.

infinita. É isto que os dois actos do Estado escondem: a residência ou territorialidade do Estado inaugura o grande movimento de desterritorialização que subordina todas as filiações primitivas à máquina despótica (problema agrário); a abolição das dívidas ou a sua transformação contabilista inaugura um serviço de Estado interminável, que subordina a si todas as alianças primitivas (problema da dívida). O credor infinito, o crédito infinito substituiu os blocos de dívida móveis e finitos. Há sempre no horizonte do despotismo um monoteísmo: a dívida transforma-se em *dívida de existência*, dívida da existência dos próprios sujeitos. É o tempo em que o credor ainda não emprestou nada enquanto que o devedor paga constantemente, porque pagar é um dever, mas emprestar é uma faculdade: como na canção de Lewis Carroll, longa canção da dívida infinita:

«Claro que um homem pode exigir o que lhe é devido,
mas quando se trata de empréstimo
claro que ele pode escolher
o tempo que melhor lhe convém»⁵³.

O Estado despótico, tal como aparece nas condições mais puras da produção dita asiática, tem dois aspectos correlativos: por um lado, substitui a máquina territorial, forma um novo corpo pleno desterritorializado; por outro, mantém as antigas territorialidades, integra-as como peças ou órgãos de produção na nova máquina. A sua perfeição é imediata, porque a sua base de funcionamento são as comunidades rurais dispersas, máquinas pré-existentes autónomas ou semi-autónomas em relação à produção; mas dentro do ponto de vista da produção, ele reage sobre elas produzindo as condições dos grandes trabalhos que excedem o poder das comunidades distintas. O que se produz sobre o corpo do déspota é uma síntese conectiva das antigas alianças com a nova aliança, uma síntese disjuntiva que faz que as antigas filiações se liguem à filiação directa, reunindo todos os sujeitos na nova máquina. O essencial do Estado é pois a criação de uma segunda inscrição pela qual o novo corpo pleno, imóvel, monumental, imutável, se apropria de todas as forças e agentes de produção; mas esta inscrição de Estado

⁵³ Lewis Carroll, *Sylvie et Bruno*, capítulo XI.

deixa subsistir as velhas inscrições territoriais, como «tijolos» sobre uma nova superfície. Daqui deriva, enfim, o modo como se faz a conjunção das duas partes, a parte que cabe à unidade superior proprietária e a que cabe às comunidades possuidoras, a que cabe à sobre-codificação e a que cabe aos códigos intrínsecos, a que cabe à mais-valia que se apropriou e a que cabe ao usufruto utilizado, a que cabe à máquina de Estado e a que cabe às máquinas territoriais. Como n' *A Muralha da China*, o Estado é a unidade superior transcendente que integra subconjuntos relativamente isolados que funcionam separadamente, aos quais determina um desenvolvimento por tijolos e um trabalho de construção por fragmentos. Objectos parciais dispersos agarrados ao corpo sem órgãos. Ninguém mostrou tão bem como Kafka que a lei não tem nada a ver com uma totalidade natural harmoniosa, imanente, mas que age como unidade formal eminente, e que é *enquanto tal que reina sobre os fragmentos e os bocados* (a muralha e a torre). O Estado não é primitivo, mas é origem ou abstracção, de essência abstracta originária que não se confunde com o começo. «O Imperador é o único objecto dos nossos pensamentos. Não o Imperador reinante... Quero dizer, seria este o objecto dos nossos pensamentos se nós o conhecêssemos, se soubéssemos o que quer que fosse sobre ele! O povo não sabe quem é o Imperador que reina, e nem sequer sabe com segurança o nome da dinastia. Nas nossas aldeias, Imperadores há muito mortos sobem ao trono e, como quem já só vive na lenda, promulga um decreto que o padre lê ao pé do altar.» Os próprios subconjuntos, máquinas primitivas territoriais, são o concreto, a base e o começo concretos, mas os seus segmentos entram aqui em relações que correspondem à essência, tomam precisamente essa forma de tijolos que lhes garante a sua integração na unidade superior, e o seu funcionamento distributivo, conforme aos desígnios colectivos desta mesma unidade (grandes trabalhos, extorsão da mais-valia, tributo, escravatura generalizada). Na formação imperial coexistem duas inscrições que se conciliam porque uma está encaixada na outra, e porque a outra, pelo contrário, cimenta o conjunto relacionando produtores e produtos (não é preciso que ambos falem a mesma língua). A inscrição imperial re-corta todas as alianças e filiações, prolonga-as, fá-las convergir na filiação directa do déspota com o deus, na nova aliança do déspota com o povo. Todos os fluxos codificados da máquina primitiva são agora levados para uma embocadura onde a máquina despótica os sobre-codifica.

A *sobre-codificação* é precisamente a operação que constitui a essência do Estado, que mede tanto a sua continuidade como a sua ruptura com as antigas formações: o horror dos fluxos do desejo que não fossem codificados, mas também a instauração duma nova inscrição que sobre-codifique, que transforme o desejo em pertença do soberano, ainda que com a forma do instinto de morte. As castas são inseparáveis da sobre-codificação, e implicam «classes» dominantes que não se manifestem ainda como classes, mas que se confundam com um aparelho de Estado. Quem é que pode tocar o corpo pleno do soberano? — é um problema de casta. É a sobre-codificação que destitui a terra em proveito do corpo pleno desterritorializado e que, sobre este corpo pleno, torna o movimento da dívida infinito. Ter assinalado a importância deste momento que começa com os fundadores dos Estados, «estes artistas de olhar de bronze que forjam uma engrenagem assassina e impiedosa», que opõem a qualquer perspectiva de libertação uma impossibilidade de ferro, foi a força de Nietzsche. Não que esta infinitização se possa compreender, como Nietzsche quer, como uma consequência do jogo dos antepassados, das genealogias profundas e das filiações extensas — mas antes quando estas são curtocircuitadas, raptadas pela nova aliança e pela filiação directa: é aqui que o antepassado, o senhor dos blocos móveis e finitos, é destituído pelo deus, o organizador imóvel dos tijolos e do seu circuito infinito.

O incesto com a irmã e o incesto com a mãe são coisas muito diferentes. A irmã não é um substituto da mãe: uma pertence à categoria conectiva de aliança, a outra à categoria disjuntiva de filiação. Se uma é proibida, é na medida em que as condições de codificação territorial exigem que a aliança se não confunda com a filiação; e a outra porque essas condições exigem que a descendência na filiação não se rebata sobre a ascendência. É por isto que — devido à nova aliança e à filiação directa — o incesto do déspota é duplo. Começa por casar com a irmã. Mas ele faz este casamento endogâmico proibido fora da sua tribo, fora ou nos limites do território. É o que Pierre Gordon mostrou num estranho livro: a mesma regra que proscree o incesto deve prescrevê-lo a alguns. A exogamia implica a existência de homens no exterior da tribo habilitados a fazer um casamento endogâmico e, devido a isto, a servir de iniciadores aos sujeitos exogâmicos dos dois sexos (o «desflorador sagrado», o «iniciador ritual», na montanha ou do ou-

tro lado da água)⁵⁴. Deserto, terra de noivados. Todos os fluxos convergem para este homem, todas as alianças são re-cortadas por esta nova aliança que as sobrecodifica. O casamento endogâmico fora da tribo põe o herói em situação de sobrecodificar todos os casamentos exogâmicos da tribo. Claro que o incesto com a mãe tem um sentido muito diferente: trata-se agora da mãe da tribo, tal como existe na tribo, tal como o herói a encontra quando penetra na tribo ou a volta a encontrar no seu regresso, depois do seu primeiro casamento. Ele re-corta as filiações extensas numa filiação directa. O herói, iniciado ou iniciante, torna-se rei. O segundo casamento desenvolve as consequências, extrai os efeitos do primeiro. O herói começa por casar com a irmã, depois casa com a mãe. Que os dois actos possam ser aglutinados, assimilados, em diversos graus não impede que tenham duas consequências: a união com a princesa-irmã, a união com a mãe-rainha. O incesto é duplo. O herói está sempre entre dois grupos: vai num para encontrar a sua irmã, volta ao outro para reencontrar a mãe. Este duplo incesto não tem por fim produzir um fluxo, ainda que mágico, mas sobrecodificar todos os fluxos existentes e fazer que nenhum código intrínseco, nenhum fluxo subjacente escape à sobrecodificação da máquina despótica; é portanto, pela esterilidade que ele garante a fecundidade geral⁵⁵. O casamento com a irmã faz-se no exterior, é a prova do deserto, exprime a distância espacial em relação à máquina primitiva; acaba com as antigas alianças e funda a nova aliança fazendo uma apropriação generalizada de todas as dívidas de aliança. O casamento com a mãe é o retorno à tribo; exprime a distância temporal em relação à máquina primitiva (diferença de gerações); constitui a filiação directa que deriva da nova aliança, realizando uma acumulação generalizada do stock filiativo. Ambos são necessários à sobrecodificação, como os dois extremos dum laço no nó despótico.

Paremos aqui: como é que isto é possível? Como é que o incesto se tornou «possível», ou a propriedade manifesta ou o selo do déspota? O que são esta irmã, esta mãe — serão as do próprio déspota? Ou será que a questão se põe doutro

⁵⁴ Pierre Gordon, *L'Initiation sexuelle et l'évolution religieuse*, P.U.F., 1946, p. 164: «A personagem sagrada [...] vivia não na pequena aldeia agrícola, mas nos bosques, como o Enkidu da epopeia caldaica, ou na montanha, no recinto sagrado. As suas ocupações eram as de um pastor ou de um caçador, não de um camponês. A obrigação de recorrer a ele para um casamento sagrado, que era o único que honrava a mulher, acarretava pois, *ipso facto*, uma *exogamia*. Nestas condições só as raparigas que pertenciam ao grupo do desflorador ritual é que podiam ser *endogâmicas*».

⁵⁵ Luc de Heusch, *Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*, Bruxelles, 1958. pp. 72-74.

modo? Porque a questão diz respeito ao conjunto do sistema da representação quando deixa de ser territorial para se tornar imperial. Pressentimos, em primeiro lugar, que os elementos da representação em profundidade começaram a mexer-se: a migração celular começou, vai levar a célula edipiana dum lugar da representação para outro. Na formação imperial o incesto deixou de ser o representado deslocado do desejo para se tornar a própria representação recalcante. Porque não há dúvida de que esta maneira do déspota fazer o incesto, de o tornar possível, não consiste em levantar o aparelho repressão-recalcamento; ela faz, pelo contrário, parte do aparelho, de que apenas muda as peças, e ainda é como representado deslocado que o incesto ocupa agora a posição da representação recalcante. Em suma, mais um ganho, uma nova economia no aparelho recalcante repressivo, uma nova marca, uma nova dureza. Era fácil, demasiado fácil, que bastasse tornar o incesto possível, efectué-lo soberanamente, para acabar o exercício do recalcamento e o serviço da repressão. O incesto real bárbaro é apenas o meio de sobrecodificar os fluxos do desejo, não de os libertar. Ó Calígula, ó Heliogabalo, ó louca memória dos imperadores desaparecidos. Como o incesto não foi nunca o desejo mas apenas — sob a acção do recalcamento — o seu representante deslocado, a repressão só lucra quando ele aparece no lugar da própria representação e se encarrega assim da função recalcante (é o que já encontramos na psicose, onde a intrusão do complexo na consciência, segundo o critério tradicional, não diminui, como é óbvio, o recalcamento do desejo). Falando do novo lugar do incesto na formação imperial, falamos portanto apenas numa migração nos elementos em profundidade da representação, que a vai tornar, em relação à produção desejante, mais estranha, mais impiedosa, mais definitiva ou mais «infinita». Mas esta migração não seria nunca possível se não se produzisse correlativamente uma mudança considerável nos outros elementos da representação, os que funcionam na superfície do socius, onde se fazem as inscrições.

O que muda singularmente na organização da superfície da representação é a relação da voz com o grafismo: como muito bem viram os autores antigos, é o déspota que faz a escrita, é a formação imperial que faz do grafismo uma escrita propriamente dita. Legislação, burocracia, contabilidade, cobrança de impostos, monopólio de Estado, justiça imperial, actividade dos funcionários, historiografia — tudo se escreve no cortejo do déspota. Voltemos ao paradoxo que se desprende das análises de Leroi-Gourhan: as sociedades primitivas são orais não porque não

tenham grafismo mas, pelo contrário, porque o grafismo é aqui independente da voz, e marca nos corpos signos que respondem, reagem, à voz, mas que são autónomos e não determinados por ela; pelo contrário, as civilizações bárbaras são escritas, não porque tenham perdido a voz *mas* porque o sistema gráfico perdeu a sua independência e as suas dimensões próprias, orientando-se pela voz, subordinando-se a ela, extraindo dela um fluxo abstracto desterritorializado que retém e faz ressoar no código linear da escrita. É, em suma, num mesmo movimento que o grafismo se coloca na dependência da voz e induz uma voz muda das alturas ou do além que se coloca na dependência do grafismo. É por tanto se subordinar à voz que a escrita a suplanta. Jacques Derrida tem razão quando diz que qualquer linguagem supõe uma escrita originária, se se entender por isto a existência e a conexão dum grafismo qualquer (escrita em sentido lato). E tem também razão quando diz que na escrita em sentido restrito não se podem estabelecer cortes entre os processos pictográficos, ideogramáticos e fonéticos: há sempre e já uma coordenação segundo a voz, ao mesmo tempo que uma substituição da voz (suplementaridade), e o «fonetismo não é nunca todo poderoso, mas trabalha desde sempre o significante mudo». E tem ainda razão quando estabelece uma ligação misteriosa entre a escrita e o incesto; mas não vemos nisto nenhum motivo que permita concluir da constância dum aparelho de recalçamento com a forma duma máquina gráfica que procederia tanto por hieróglifos como por fonemas⁵⁶. Porque há de facto um corte que muda tudo no mundo da representação que é o que existe entre esta escrita em sentido restrito e a escrita em sentido lato, isto é, entre dois regimes de inscrição totalmente diferentes: o grafismo em que a voz é dominante na medida em que é um grafismo independente dela, ainda que conectando-se com ela; e o grafismo que domina ou suplanta a voz precisamente na medida em que de vários modos depende e se subordina a ela. O signo primitivo territorial só vale por si próprio, é posição de desejo em conexão múltipla; não é signo dum signo ou desejo dum desejo, e ignora a subordinação linear e a sua reciprocidade: nem pictograma, nem ideograma, ele é ritmo e não forma, ziguezague e não linha, artefacto e não ideia, produção e não expressão.

⁵⁶ Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, Ed. de Minuit, 1967; e *L'Écriture et la différence*, Ed. du Seuil, 1967, «Freud et la scène de l'écriture».

Tentemos resumir as diferenças que há entre estas duas formas de representação, a territorial e a imperial.

A representação territorial é, em primeiro lugar, constituída por dois elementos heterogéneos, a voz e o grafismo: um é como que a representação da palavra constituída na aliança lateral, o outro, como que a representação de coisa (de *corpo*) instaurada na filiação extensa. Um age sobre o outro e este reage àquele, e cada um tem um poder próprio que se conota com o do outro para realizar a grande tarefa do recalçamento germinal intenso. O que é recalçado é, com efeito, o corpo pleno enquanto fundo da terra intensa, que deve ser substituído pelo socius extenso para o qual passam ou não passam as intensidades em causa. É preciso que o corpo pleno da terra tome uma extensão no socius e como socius. Assim, o socius primitivo está coberto por uma rede em que se salta constantemente das palavras para as coisas, dos corpos para os nomes, segundo as exigências extensivas do sistema em comprimento e em largura. O que chamamos regime de conotação é um regime em que a palavra como signo vocal designa alguma coisa, mas em que a coisa designada também é signo, visto que é atravessada por um grafismo conotado pela voz. A heterogeneidade, a solução de continuidade, o desequilíbrio dos dois elementos, o vocal e o gráfico, são apanhados por um terceiro elemento, o elemento visual — o olho de que diremos que *vê a palavra* (vê-a, não a lê) na medida em que avalia a dor do grafismo. J.F. Lyotard tentou descrever — num outro contexto — um sistema deste tipo, em que a função da palavra é apenas de designação, mas não constitui por si só o signo; o que se torna um signo é mas é a coisa ou o corpo designado como tal, enquanto revela uma face desconhecida definida sobre ele, traçada pelo grafismo que responde à palavra; a distância entre os dois é ocupada pelo olho que «vê» a palavra sem a ler, na medida em que aprecia a dor emanada do grafismo em pleno corpo: o olho salta⁵⁷. Regime de

⁵⁷ Jean-François Lyotard restaura os direitos tão negligenciados de uma teoria da designação pura. Mostra que há uma distância irreductível entre a palavra e a coisa na relação de designação que as conota. E é graças a essa distância que a coisa designada se torna um signo ao revelar uma sua face desconhecida como conteúdo escondido (as palavras em si mesmas não são signos, mas transformam em signo as coisas ou os corpos que designam). E ao mesmo tempo, a palavra designadora torna-se *visível*, independentemente de qualquer escrita ou leitura, ao revelar um estranho poder de ser vista (e não lida). Cfr. *Discours, figure*, Ed. Klincksieck, 1971, pp. 41-82 — «as palavras não são signos mas, desde o momento em que há palavras, o objecto designado torna-se um signo: o que quer dizer que precisamente encerra na sua identidade manifesta um conteúdo escondido, uma outra face que exige um outro olhar, [...] que talvez nunca a chegue a ver», mas que, em compensação, vê a palavra.

conotação, sistema da crueldade, foi o que nos pareceu ser o triângulo mágico com os seus três lados, voz-audição, grafismo-corpo, olho-dor: onde a palavra é essencialmente designadora, mas onde o próprio grafismo e a coisa designada formam um signo, e onde o olho vai dum ao outro, extraindo e medindo a visibilidade dum pela dor do outro. Tudo é activo, e agido, reagindo no sistema; está tudo em utilização e em função. De modo que, quando consideramos o conjunto da representação territorial, somos levados a constatar a complexidade das redes com que ela cobre o socius: a cadeia dos signos territoriais salta constantemente dum elemento para outro, irradiando em todas as direcções, operando separações sempre que há fluxos a extrair, incluindo as disjunções, consumindo os excedentes, extraindo mais-valias, conectando palavras, corpos e dores, fórmulas das coisas e dos afectos — conotando vozes, grafias, olhos, numa utilização sempre plurívoca: um *modo de saltar* que não se apanha num querer-dizer, e muito menos num significante. E se dentro deste ponto de vista o incesto nos pareceu impossível, foi porque ele apenas é um salto necessariamente falhado, salto que vai dos nomes às pessoas, dos nomes aos corpos: dum lado, há o aquém recalcado dos nomes que ainda não designam pessoas mas apenas estados intensivos germinais; do outro, o além recalcante que só pode aplicar os nomes às pessoas se proibir as pessoas que respondem pelos nomes de irmã, mãe, pai. Entre os dois, um ribeiro pouco profundo *onde não passa nada*, onde os nomes não se «agarram» às pessoas, onde as pessoas se subtraem à grafia e onde o olho já não tem nada para ver, para avaliar: o incesto, simples limite deslocado que não é nem recalcado nem recalcante mas apenas o representado deslocado do desejo. O que se vê agora é que, com efeito, as duas dimensões da representação — a sua organização de superfície com os elementos voz / grafia / olho e a sua organização em profundidade com as instâncias representante do desejo / representação recalcante / representado deslocado — têm um destino comum, como um sistema complexo de correspondências no seio duma máquina social.

Ora, é tudo isto que é completamente alterado com a máquina despótica e a representação imperial. Em primeiro lugar, o grafismo orienta-se, rebate-se sobre a voz e torna-se escrita. Ao mesmo tempo induz a voz, já não a de aliança, mas a da *nova aliança*, voz fictícia do além que se exprime no fluxo de escrita como *filiação directa*. Estas duas categorias fundamentais despóticas são também o movimento do grafismo que se subordina à voz para subordinar a voz, suplantar a voz. Então,

desfaz-se o triângulo mágico: a voz deixa de cantar para ditar, editar; a grafia deixa de dançar e de animar os corpos para se escrever nas tábuas, nas pedras, nos livros; o olho começa a ler (a escrita implica — embora não necessariamente — uma espécie de cegueira, uma perda de visão e de apreciação, e é agora o olho que sofre embora também adquira novas funções). Ou antes, não podemos dizer que o triângulo mágico seja completamente esmagado: subsiste como base, como tijolo, no sentido em que o sistema territorial continua a funcionar no quadro da nova máquina. O triângulo tornou-se a base duma pirâmide cujas faces fazem convergir o vocal, o gráfico, o visual, na eminente unidade do despota. É evidente que, se chamarmos plano de consistência ao regime de representação numa máquina social, este plano de consistência se alterou, deixou de ser o da conotação para ser o da subordinação. E é isto, em segundo lugar, o essencial: o rebatimento da grafia sobre a voz fez que da cadeia saltasse um objecto transcendente, voz muda de que toda a cadeia parece agora depender, e em relação à qual se lineariza. A subordinação do grafismo à voz induz uma voz fictícia das alturas que já não se exprime, inversamente, a não ser pelos signos de escrita que emite (revelação). É talvez esta a primeira montagem das operações formais que conduzirão ao Édipo (paralogismo de extrapolação): um rebatimento ou um conjunto de relações bi-unívocas que conduz à exaustão dum objecto destacado e à linearização da cadeia que deriva deste objecto. É talvez aqui que começa a pergunta «o que é que isto quer dizer?», e que os problemas de exegese começam a prevalecer sobre os de uso e de eficácia. O que é que ele quis dizer, o imperador, o deus? Em vez de segmentos de cadeia sempre destacáveis, há um objecto destacado de que depende toda a cadeia; em vez de um grafismo plurívoco com a forma do real, há uma bi-univocização que forma o transcendente de onde sai uma linearidade; em vez de signos não-significantes que compõem as redes duma cadeia territorial, há um significante despótico donde correm uniformemente todos os signos, num fluxo desterritorializado de escrita. Chegou-se mesmo a ver os homens beberem este fluxo. Zempléni mostra como é que, em certas regiões do Senegal, o islão sobrepõe um plano de subordinação ao antigo plano de conotação dos valores animistas: «A palavra divina ou profética, escrita ou recitada, é o fundamento do universo; a transparência da oração animista é substituída pela opacidade do rígido versículo árabe, o verbo cristaliza-se em fórmula cujo poder é garantido, já não por uma eficácia simbólica e encantatória mas pela verdade da Revelação [...] A ciência do marabu

remete com efeito para uma hierarquia de nomes, de versículos, de números e de seres correspondentes» — e, se for preciso, mete-se o versículo numa garrafa cheia de água pura, *bebe-se a água de versículo*, esfrega-se com ela o corpo, lavam-se as mãos⁵⁸. A escrita é o primeiro fluxo desterritorializado e bebível: corre do significante despótico. Porque o que é o significante em primeira instância? o que é ele em relação aos signos territoriais não-significantes, quando salta para fora das suas cadeias e impõe, sobrepõe um plano de subordinação ao seu plano de conotação imanente? O significante é o signo que se tornou signo do signo, o signo despótico que substituiu o signo territorial, que franqueou o limiar de desterritorialização; *o significante não é mais do que o signo desterritorializado*. O signo que se tornou letra. O desejo já nem se atreve a desejar, tornou-se desejo de desejo, desejo do desejo do déspota. A boca já não fala, bebe a letra. O olho já não vê, lê. O corpo não se deixa gravar como a terra, prostra-se em frente das gravuras do déspota, a outra terra, o novo corpo pleno.

Nenhuma água conseguirá lavar o significante da sua origem imperial: o senhor-significante ou o «significante-senhor». E é inútil submergir o significante no sistema imanente da língua, servir-se dele para tirar sentido e significação aos problemas, anulá-lo na coexistência de elementos fonemáticos em que o significado mais não é do que o resumo do valor diferencial respectivo destes elementos entre si; é inútil levar mais longe a comparação da linguagem com a troca e a moeda, submetendo-a aos paradigmas dum capitalismo actuante — porque nunca se conseguirá impedir que o significante reintroduza a sua transcendência, nem que deixe de testemunhar por um déspota desaparecido que ainda funciona no imperialismo moderno. Suíça ou americana, a linguística move-se sempre na sombra do despotismo oriental. E não é só Saussure que insiste em que o carácter arbitrário da linguagem fundamenta a sua soberania, como uma servidão ou uma escravatura generalizada de que a «massa» seria vítima. Mas já se mostrou como é que em Saussure subsistem duas dimensões, uma horizontal em que o significado se reduz ao valor dos termos mínimos coexistentes nos quais se decompõe o significante, a outra, vertical, em que o significado se eleva ao conceito correspondente à imagem acústica, isto é, à voz tomada no máximo da sua extensão que

⁵⁸ Andras Zempléni, *L'Interprétation et la thérapie traditionnelles du désordre mental chez les Wolof et les Lebou*, Université de Paris, 1968, II, p. 380 e p. 506.

recompõe o significante (o «valor» seria a contrapartida dos termos coexistentes, assim como o «conceito» seria contrapartida da imagem acústica). Em suma, o significante aparece por duas vezes, uma na cadeia dos elementos em relação aos quais o significado é sempre um significante para outro significante, e a segunda vez no objecto destacado de que depende o conjunto da cadeia e que distribui sobre ela os efeitos de significação. Não há nenhum código fonológico nem mesmo fonético que opere sobre o significante entendido no primeiro sentido, sem uma sobre-codificação feita pelo próprio significante no segundo sentido. Não há campo linguístico sem relações bi-unívocas entre os valores ideogramáticos e os fonéticos, ou entre articulações de níveis diferentes, monemas e fonemas, que garantam por fim a independência e a linearidade dos signos desterritorializados; mas este campo continua definido por uma transcendência, ainda que a consideremos como ausência ou lugar vazio, que faz as dobragens, os rebatimentos e subordinações necessárias, que espalha por todo o sistema o fluxo material articuladado que ela talha, opõe, selecciona e combina: o significante. É de facto curioso que se possa mostrar tão bem a servidão da massa em relação aos elementos mínimos do signo na imanência da língua, sem mostrar como é que a dominação se exerce através e na transcendência do significante⁵⁹. Aqui, como noutros casos, afirma-se uma irreduzível exterioridade da conquista. Porque se a linguagem não supõe a conquista, as operações de rebatimento que constituem a linguagem escrita supõem duas inscrições que não falam a mesma língua, duas linguagens: a dos senhores e a dos escravos. Nougayrol descreve uma situação deste tipo: «Para os Sumérios (um certo signo) é água; os Sumérios lêem este signo a, que em sumério significa água. Chega um Akkadiano que pergunta ao seu senhor sumério: o que é este signo? O Sumério responde-lhe: é *a*. O Akkadiano toma este signo por *a*, e assim deixa de haver qualquer relação entre o signo e a água que, em akkadiano, se diz *mû*... Suponho que foi a presença dos Akkadianos que determinou a fonetização da escrita... e que o contacto de dois povos é quase

⁵⁹ Bernard Pautrat pretende descobrir uma proximidade entre Nietzsche e Saussure a partir dos problemas de dominação e de servidão (*Versions du Soleil, Figures et Système de Nietzsche*, Ed. du Seuil, 1971, pp. 207 seqs.). Faz notar, e muito bem, que, ao contrário de Hegel, em Nietzsche a relação do senhor e do escravo passa pela linguagem, e não pelo trabalho. Mas quando chega à comparação com Saussure apenas retém a ideia de uma linguagem como sistema a que as massas estão sujeitadas, e rejeita a ideia nietzschiana de a sujeição se fazer precisamente por meio da linguagem dos senhores.

necessário para que se produza a faísca duma nova escrita»⁶⁰. Não se pode mostrar de modo mais claro como é que uma operação de bi-univocização se organiza à volta dum significante despótico, de modo a que dele corra uma cadeia fonética alfabética. A escrita alfabética não é feita para os analfabetos mas pelos analfabetos; passa pelos analfabetos, esses operários inconscientes. O significante implica uma linguagem que, com ele, sobrecodifica uma outra, enquanto que a outra é toda codificada em elementos fonéticos. E se o inconsciente comporta, de facto, o regime tópico duma dupla inscrição, não é estruturado como uma linguagem mas como duas. Parece que o significante não tem cumprido o que prometeu: fazer-nos compreender moderna e funcionalmente a língua. O imperialismo do significante não nos faz sair da questão «o que é que isto quer dizer?», contenta-se em bloqueá-la antecipadamente, em tornar todas as respostas insuficientes porque as remete para a posição de simples significado. Recusa a exegese em nome da recitação, pura textualidade, cientificidade superior! São como os jovens cães do palácio, sempre prontos a beberem a água do versículo, e que gritam sem parar: o significante, ainda não chegaram ao significante, ficaram-se nos significados! Não há nada como o significante para os pôr contentes. Mas este significante-senhor continua a ser o que era nesses tempos longínquos, um stock transcendente que distribui a falta a todos os elementos da cadeia, algo de comum para uma ausência comum, instaurador de todos os cortes-fluxos num só e mesmo lugar dum só e mesmo corte: o objecto destacado, phallus-e-castração, barra que submete os sujeitos depressivos ao grande rei paranóico. O significante, terrível arcaísmo do déspota em que ainda se procura o túmulo vazio, o pai morto e o mistério do nome. E é talvez isto que anima hoje tanto a cólera de certos linguistas contra Lacan, do mesmo modo que o entusiasmo dos seus adeptos: a força e a serenidade com que Lacan reconduz o significante à sua origem, à sua verdadeira origem, a idade despótica, e monta uma máquina infernal que solda o desejo à lei porque, pensa Lacan, reflectindo bem, é de facto com essa forma que o significante se encontra no inconsciente e lá produz efeitos de significado⁶¹. O significante como

⁶⁰ Jean Nougayrol, in *L'Écriture et la psychologie des peuples*, Armand-Colin, 1963, p. 90.

⁶¹ Cfr. o excelente artigo de Elisabeth Roudinesco sobre Lacan, «L'Action d'une métaphore», onde analisa a dupla questão da cadeia significante analítica e do significante transcendente de que a cadeia depende. E dentro desta perspectiva mostra que a teoria de Lacan deve ser interpretada menos como uma concepção linguística do inconsciente do que como uma crítica da linguística feita em nome do inconsciente (*La Pensée*, 1972).

representação recalcante, o novo representado deslocado que ele induz, as famosas metáforas e metonímias — tudo isto constitui a máquina despótica sobrecodificante e desterritorializada.

O significante despótico tem por efeito sobrecodificar a cadeia territorial. O significado é precisamente o efeito do significante (não o que ele representa ou designa). O significado é a irmã dos confins e a mãe do interior. Irmã e mãe são os conceitos que correspondem à grande imagem acústica, à voz da nova aliança e da filiação directa. O incesto é precisamente a operação de sobrecodificação nos dois extremos da cadeia em todo o território onde o déspota reina, dos confins até ao centro: todas as dívidas de aliança convertidas na dívida infinita da nova aliança, todas as filiações extensas subsumidas pela filiação directa. O incesto ou a trindade real, é, pois, o conjunto da representação recalcante enquanto realiza a sobrecodificação. O sistema da subordinação ou da significação substitui o sistema da conotação. Na medida em que o grafismo é rebatido sobre a voz (grafismo que outrora se inscreveu no próprio corpo), a representação do corpo subordina-se à representação da palavra: irmã e mãe são os significados da voz. Mas, na medida em que este rebatimento induz uma voz fictícia das alturas que já só se exprime no fluxo linear, é o próprio déspota que é o significante da voz que faz com os seus dois significados a sobrecodificação de toda a cadeia. O que tornava o incesto impossível — porque ora tínhamos os nomes (mãe, irmã) sem termos as pessoas ou os corpos, ora tínhamos os corpos sem termos os nomes que desapareciam mal infringíssemos os interditos que passavam sobre eles — deixou de existir. O incesto tornou-se possível nos esponsais dos corpos de parentesco e dos nomes parentais, na união do significante com os significados. A questão não é de modo algum saber se o déspota se une à sua «verdadeira» irmã ou mãe. Porque a sua verdadeira irmã é de qualquer modo a irmã do deserto, tal como a sua verdadeira mãe é para todos os efeitos a mãe da tribo. Desde que o incesto seja possível, pouco importa que seja simulado ou não, visto que, de qualquer modo, o incesto dissimula outra coisa. E seguindo a complementaridade da simulação e da identificação que já encontramos, se a identificação é a do objecto das alturas, a simulação é, sem dúvida, a escrita que lhe corresponde, o fluxo que sai deste objecto, o fluxo gráfico que corre da voz. A simulação não substitui a realidade, nem vale por ela, mas apropria-se da realidade na operação da sobrecodificação despótica, produ-la sobre o novo corpo pleno que substitui a terra. Ela exprime a apropria-

ção e a produção do real por uma quase-causa. No incesto, o significante faz amor com os seus significados. Sistema da simulação — é este o outro nome da significação e da subordinação. E o que é simulado, isto é, produzido, através do incesto que de facto é simulado, isto é, produzido — tanto mais real quanto mais simulado e *inversamente* — são como que estados extremos duma intensidade reconstituída, recriada. O déspota simula com a sua irmã um «estado zero do qual surgiria o poder fálico», como uma promessa «cuja presença oculta é preciso situar, em último caso, no interior do corpo»; com a mãe, simula «um sobre-poder em que os dois sexos teriam as suas características próprias exteriorizadas» levadas ao máximo: o B-A Ba do phallus como voz⁶². Portanto, trata-se sempre, não do incesto real mas de outra coisa: bissexualidade, homossexualidade, castração, travestismo, que são como que outros tantos gradientes e passagens no ciclo das intensidades. É que o significante despótico propõe-se reconstituir o que a máquina primitiva tinha recalcado, o corpo pleno da terra intensa, mas em novas bases ou novas condições dadas no corpo pleno desterritorializado do próprio déspota. É por isto que o incesto muda de sentido ou de lugar e se torna a representação recalcante. Porque o que se pretende com a sobre-codificação que se faz através do incesto é que todos os órgãos de todos os sujeitos, todos os olhos, todas as bocas, todos os pénis, todas as vaginas, todas as orelhas, todos os ânus se agarrem ao corpo pleno do déspota como à cauda de pavão dum manto real, e atenham os seus representantes intensivos. Não se pode separar o incesto real da intensa multiplicação dos órgãos e da sua inscrição no novo corpo pleno (Sade percebeu perfeitamente este papel real do incesto). O aparelho de repressão-recalcamento, a representação recalcante, é agora determinada em função dum perigo supremo que exprime o representante que ela atinge: basta que um só órgão corra fora do corpo despótico, se separe dele ou se lhe oculte, para que o déspota veja levantar-se à sua frente, contra ele, o inimigo que lhe trará a morte — um olho com um olhar demasiado fixo, uma boca com um sorriso demasiado insólito, cada órgão é um protesto possível. César, parcialmente surdo, ao mesmo tempo que se queixa que de um ouvido já não ouve, vê Cassius, «magro e esfaimado», a olhar fixamente para ele, e repara no sorriso de Cassius «que parece sorrir

⁶² Guy Rosalato, *Essais sur le symbolique*, Gallimard, 190, pp. 25-28.

do seu próprio sorriso». Longa história que acabará por arrumar o corpo do déspota assassinado, desorganizado, desmembrado, gasto, nas latrinas da cidade. Não era já o ânus que separava o objecto das alturas e produzia a voz eminente? A transcendência do phallus não dependia do ânus? Mas este revela-se apenas no fim, como a última sobrevivência do déspota desaparecido, a parte inferior da sua voz: o déspota já não passa deste «cu de rato morto suspenso do tecto do céu». Os órgãos começaram por se destacar do corpo despótico, órgãos do cidadão voltados contra o tirano. Depois, tornar-se-ão os do homem privado, privatizar-se-ão segundo o modelo e a memória do ânus destituído, colocado fora do campo social, obsessão de cheirar mal. Toda a história da codificação primitiva, da sobre-codificação despótica, da descodificação do homem privado depende deste movimento de fluxos: o influxo germinal intenso, o sobrefluxo do incesto real, o refluxo do excremento que conduz o déspota morto às latrinas e nos conduz a todos ao «homem privado» de hoje — a história esboçada por Artaud na obra-prima que é o *Héliogabale*. Qualquer história do fluxo gráfico vai da vaga de esperma ao berço do tirano, até à vaga de merda no seu túmulo-esgoto — «a escrita é sempre uma porcaria», é sempre esta simulação, esperma e excremento.

Poder-se-ia pensar que o sistema de representação imperial é, apesar de tudo, mais suave do que o da representação territorial. Já não se inscrevem os signos na carne mas em pedras, pergaminhos, moedas, listas. Segundo a lei de Wittfogel da «rentabilidade administrativa decrescente», há largos sectores que mantêm uma semi-autonomia, na medida em que não comprometem o poder do Estado. O olho já não tira uma mais-valia do espectáculo da dor, deixou de apreciar; agora, «previne», vigia, impede que haja alguma mais-valia que escape à sobre-codificação da máquina despótica. Todos os órgãos e funções conhecem uma exaustão que os refere e faz convergir sobre o corpo pleno do déspota. O regime não é, de facto, mais suave: o sistema do terror substituiu o da crueldade. Subsiste a antiga crueldade, nomeadamente nos sectores autónomos ou quase-autónomos; mas agora está inserida no aparelho de Estado que a organiza, ou a tolera e limita, para fazer que ela sirva os seus fins e para a subsumir na unidade superior e sobre-imposta duma lei mais terrível. Com efeito, só tardiamente é que a lei se opõe ou parece opor-se ao despotismo (quando o Estado se apresenta como um conciliador aparente entre as classes que não se confundem com ele, o que leva, conseqüentemente,

a modificar a forma da sua soberania)⁶³. A lei não começa por ser aquilo em que se tornará ou pretende tornar mais tarde: uma garantia contra o despotismo um princípio imanente que reúne as partes num todo, que faz deste todo o objecto dum conhecimento e duma vontade gerais, em que as sanções derivam de juízos e aplicações sobre as partes rebeldes. A lei imperial bárbara tem duas características que se opõem a estas — precisamente aquelas em que Kafka insistiu: o traço paranóico-esquizóide da lei (metonímia), segundo o qual ela governa as partes não-totalizáveis nem totalizadas, compartimentando-as, organizando-as como tijolos, medindo a sua distância e proibindo a sua comunicação, actuando assim como uma Unidade formidável, embora formal e vazia, eminente, distributiva e não-colectiva; e o traço maníaco-depressivo (metáfora), segundo o qual a lei não faz conhecer o que quer que seja nem tem objecto cognoscível, em que o veredicto não preexiste à sanção, e o enunciado da lei não preexiste ao veredicto. A ordália apresenta clara e realmente estes dois traços. Como na máquina da *Colónia Penitenciária* é a sanção que escreve o veredicto e a regra. Foi em vão que o corpo se libertou do grafismo que lhe era próprio no sistema de conotação; ele é agora a pedra e o papel, a mesa e a moeda sobre os quais a nova escrita pode marcar as suas figuras, o seu fonetismo e o seu alfabeto, sobrecodificar — é essa a essência da lei, e a origem das novas dores do corpo. O castigo deixou de ser uma festa de que o olho tira uma mais-valia no triângulo mágico de alianças e de filiações. *O castigo transforma-se em vingança*, vingança da voz, da mão e do olho agora reunidos no déspota, vingança da nova aliança, em que o carácter público em nada altera o *segredo*: «E contra vós farei vir a espada vingadora da vingança de aliança...» Porque, insistimos, a lei, antes de ser uma fingida garantia contra o despotismo, é a invenção do próprio déspota: *é a forma jurídica que torna a dívida infinita*. Vemos, até aos últimos imperadores romanos, o jurista no cortejo do déspota, e a forma jurídica acompanhar a formação imperial, o legislador com o monstro, Gaio e Cómodo, Papiniano e Caracala, Ulpiano e Heliogabalo, «o delírio dos doze césores e a idade de ouro do direito romano» (em caso de necessidade, tomar o partido do devedor contra o credor, para garantir a dívida infinita).

⁶³ Sobre a passagem de uma Justiça real fundada na linguagem mágico-religiosa a uma Justiça da cidade fundada na palavra-diálogo, e sobre a mudança de «soberania» que corresponde a essa passagem, cfr. L. Gernet. «Droit et prédroit en grèce ancienne», *L'Année sociologique*, 1948-1949, M. Détienné, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Maspero 1967, Michel Foucault, *La Volonté de savoir*.

Como uma vingança que se exerce antecipadamente, a lei bárbara imperial destrói o jogo primitivo da acção, do agido e da reacção. O que é preciso é que a passividade se torne a virtude dos sujeitos agarrados ao corpo despótico. Como diz Nietzsche — quando mostra precisamente como o castigo se transforma, nas formações imperiais, em vingança — é preciso que uma «prodigiosa quantidade de liberdade tenha desaparecido do mundo, ou pelo menos *da vista de todos*, constringida a passar para o estado *latente*, sob o choque das suas marteladas, da sua tirania de artistas...» Produz-se uma exaustão do instinto de morte, que deixa de ser codificado no jogo das acções e reacções selvagens onde o fatalismo ainda era algo de agido, para se tornar sombrio agente da sobrecodificação, o objecto destacado que plana por cima de cada um, como se a máquina social se tivesse deslocado das máquinas desejanter: morte, desejo do desejo, desejo do desejo do déspota, latência inscrita no que há de mais profundo no aparelho de Estado. É preferível não haver nenhum sobrevivente a haver um só órgão que escorregue deste aparelho, que deslize para fora do corpo despótico. Só há uma necessidade (um *fatum*): a do significante nas suas relações com os significados — é o regime do terror. Só mais tarde é que se saberá o que é que a lei deve significar, quando tiver evoluído e tomado a nova figura que parece opor-se ao despotismo. Mas ela exprime, desde o princípio, o imperialismo do significante que produz os seus significados como efeitos eficazes e necessários precisamente porque escapam ao conhecimento, e tudo devem à sua causa eminente. Os jovens cães ainda reclamam o retorno ao significante despótico, sem exegese nem interpretação, quando a lei pretende explicar o seu significado, fazer valer uma independência do seu significado (contra o déspota — diz ela). Porque, na verdade, os cães — segundo as observações de Kafka — acham que é preferível ligar estreitamente o desejo e a lei na pura exaustão do instinto de morte, a ouvir hipócritas doutores explicar o que é que isto quer dizer. Mas tudo isto, tanto o desenvolvimento do significado democrático como o enrolamento do significante despótico, faz parte da mesma questão, ora aberta ora bloqueada, da mesma abstracção continuada, maquinária do recalçamento que nos afasta sempre das máquinas desejanter. Porque nunca houve senão um só Estado. O «para que é que isto serve?» esfuma-se cada vez mais e desaparece na bruma do pessimismo, do niilismo. Nada, Nada! E, com efeito, há algo de comum ao regime da lei tal como aparece na formação imperial e ao modo como ele evoluirá mais tarde: a indiferença à designação. É isto que carac-

teriza a lei: significar não designando nada. A lei não designa nada nem ninguém (o que se tornará num critério na concepção democrática da lei). A relação complexa de designação — tal como vimos que se elaborava no sistema de conotação primitiva que punha em jogo a voz, o grafismo e o olho — desaparece aqui na nova relação de subordinação bárbara. Como é que a designação poderia subsistir quando o signo deixou de ser posição de desejo para se tornar neste signo imperial, castração universal que solda o desejo à lei? É a destruição do antigo código, é a nova relação de significação, é a *necessidade* desta nova relação fundada na sobrecodificação, que remetem as designações para o *arbitrário* (ou então deixam-nas subsistir nos tijolos que se conservam do antigo sistema). Porque é que os linguistas estão sempre a redescobrir as verdades da idade despótica? E este arbitrário das designações, como reverso duma necessidade da significação, não atingirá, além dos sujeitos e servidores do déspota, o próprio déspota, a sua dinastia e o seu nome («O povo não sabe qual é o imperador que reina, nem mesmo, dum modo preciso, o nome da dinastia»)? O que significaria que, no Estado, o instinto de morte é ainda mais profundo do que se supunha, e que nele a latência não atinge apenas os sujeitos, mas também as peças mais importantes. A vingança torna-se a vingança dos sujeitos contra o déspota. No sistema de latência do terror, o que já não é activo, agido ou reagido, «o que se tornou latente à força, apertado, recalcado, empurrado para dentro», é precisamente o que é agora *ressentido*: o eterno ressentimento dos sujeitos responde à eterna vingança dos déspotas. A inscrição é «ressentida» quando já não é agida nem reagida. Quando o signo desterritorializado se transforma em significante, passa uma enorme quantidade de reacção para o estado latente: toda a ressonância, toda a retenção mudam de volume e de tempo («o diferido»). Vingança e ressentimento — aqui está, não o começo da justiça, mas aquilo em que ela se transforma o seu destino na formação imperial tal como Nietzsche a analisa. E, segundo a sua profecia, será o próprio Estado esse cão que quer morrer, mas que também renasce das suas cinzas? Porque o que assegura a manutenção do sistema, que faz que um nome suceda ao nome, uma dinastia a outra, sem que mudem os significados nem se rebente com o muro do significante, é todo o conjunto da nova aliança e da dívida infinita — o imperialismo do significante, a necessidade metafórica ou metonímica dos significados, com o arbitrário das designações. É esta a razão porque o regime de latência nos impérios africanos, chinês, egípcio, etc., foi o das rebeliões e seces-

sões constantes e não o da revolução. Aqui também será preciso que a morte seja sentida no interior, mas que venha do exterior.

Os fundadores dos impérios fizeram passar tudo para o estado latente; inventaram a vingança e suscitaram o ressentimento, essa contra-vingança. E, todavia, Nietzsche diz também deles o que já dizia do sistema primitivo: não foi aqui que lançou as raízes e começou a crescer essa horrível planta — «a má consciência», isto é, o Édipo. Simplesmente, deu-se mais um passo nesse sentido: eles tornaram possível o Édipo, a má consciência, a interioridade⁶⁴... O que é que Nietzsche queria dizer, ele que arrastava consigo César como significante despótico, e os seus dois significados, a irmã e a mãe, e os ia sentindo cada vez mais pesados à medida que se ia aproximando da loucura? De facto, Édipo começou a sua migração celular, ovular, na representação imperial: de representado deslocado do desejo passou a ser a própria representação recalcante. O impossível tornou-se possível: o limite desocupado está agora ocupado pelo déspota. O Édipo — o déspota do pé aleijado — recebeu o seu nome, realizando o duplo incesto por sobrecodificação, com a sua irmã e com a sua mãe como representações de corpos submetidos à representação verbal. E mais: o Édipo está já a montar todas as operações que o tornarão possível: a extrapolação de um objecto destacado; o *double bind* da sobrecodificação ou o incesto real; a bi-univocização, a aplicação e a linearização da cadeia entre senhores e escravos; a introdução da lei no desejo e a submissão do desejo à lei; a terrível latência com o seu após ou com o seu diferido. Todas as peças dos cinco paralogismos parecem, pois, preparadas. Mas continuamos ainda longe do Édipo psicanalítico, e os helenistas têm razão em não acreditar muito na história que a psicanálise insiste em lhes contar ao ouvido. De facto a história do desejo e a sua história sexual (nem há outra). Mas as peças funcionam todas como engrenagens do Estado. O desejo não está por certo no meio de um filho, uma mãe e um pai. O desejo faz um investimento libidinal de uma máquina de Estado que sobrecodifica as máquinas territoriais e que, com uma aparafusadela suplementar, recalca as máquinas desejantes. O incesto deriva deste investimento, não o inverso; inicialmente só estão em jogo o déspota, a irmã e a mãe: o incesto é a representação sobrecodificante e recalcante. O pai só intervém como representante da velha máquina territorial, mas a irmã é o repre-

⁶⁴ Nietzsche, *A Genealogia da moral*, II, 17.

sentante da nova aliança, e a mãe o representante da filiação directa. Ainda não nasceram nem o pai nem o filho. A sexualidade está toda aqui — entre as máquinas, na luta, na sobreposição, na ligação que há entre elas. Espantemo-nos mais uma vez com a narrativa feita por Freud. No *Moïse et le Monothéisme*, Freud apercebe-se perfeitamente de que a latência é uma obra do Estado. Mas, sendo assim, ela não deve suceder ao «complexo de Édipo», nem assinalar o recalçamento do complexo ou a sua supressão. Deve resultar da acção recalçante da representação incestuosa que não é ainda, de modo algum, um complexo entendido como desejo recalçado, visto que, pelo contrário, ela exerce a sua acção de recalçamento sobre o próprio desejo. O complexo de Édipo, tal como o entende a psicanálise, nascerá da latência, depois da latência, e significa o retorno do recalçado em condições que desfiguram, deslocam, e até descodificam o desejo. O complexo de Édipo só aparece depois da latência; e quando Freud reconhece dois tempos separados por ela, é apenas o segundo tempo que merece o nome de complexo, enquanto que o primeiro só exprime as várias peças que funcionam dum outro ponto de vista, numa outra organização. Aí está a mania da psicanálise, com todos os seus paralogismos: apresentar como resolução ou tentativa de resolução do complexo o que é a sua instauração definitiva ou a sua instalação interior, e apresentar como complexo o que é ainda o seu contrário. Porque o que é que faltava ao Édipo para que ele se tornasse o Édipo, o complexo de Édipo? Na verdade faltam muitas coisas — precisamente as que Nietzsche pressentiu parcialmente na evolução da dívida infinita.

Seria preciso que a célula edipiana acabasse a sua migração, que não se limitasse a passar do estado de representado deslocado para o de representação recalçante, mas que de representação recalçante passasse a representante do próprio desejo — e precisamente a título de representado deslocado. Seria preciso não só que a dívida se tornasse infinita, mas que fosse interiorizada e espiritualizada como dívida infinita (o cristianismo e o que se lhe segue). Seria preciso que se formassem o pai e o filho, isto é, que a tríade real se «masculinizasse», como consequência directa da dívida infinita agora interiorizada⁶⁵. Seria preciso que o

⁶⁵ Os historiadores da religião e os psicanalistas estão bastante familiarizados com o problema da masculinização da tríade imperial que é provocada pela relação pai-filho que nela é introduzida. Nietzsche pensa e com razão que ela é um momento essencial do desenvolvimento da dívida infinita: «O golpe de génio do cristianismo [...] um Deus que paga a si próprio, um Deus que consegue libertar o homem de algo que

Édipo-déspota fosse substituído por Édipos-sujeitos, Édipos-submissos, Édipos-pais e Édipos-filhos. Seria preciso que todas as operações formais fossem retomadas num campo social descodificado e ressoassem no elemento puro e privado da interioridade, da reprodução interior. Seria preciso que o aparelho repressão-recalçamento sofresse uma completa reorganização. Seria preciso, pois, que o desejo, tendo acabado a sua migração, conhecesse esta extrema miséria: ser virado contra si próprio, a má consciência, a culpabilidade que o prende tanto ao campo social mais descodificado como à interioridade mais doentia, a armadilha do desejo, a sua planta venenosa. Enquanto a história do desejo não conhecer este fim, o Édipo há-de perseguir todas as sociedades, como o pesadelo do que ainda não lhes aconteceu — ainda não chegou a sua hora. (E a força de Lacan virá precisamente de ele ter salvo a psicanálise da edipianização furiosa que marcava o seu destino, ter feito essa salvação, ainda que o seu preço fosse o de manter o inconsciente sob o peso do aparelho despótico, reinterpretá-lo a partir deste aparelho, a lei e o significante, o phallus e a castração, sim, mas o Édipo não! — a era despótica do inconsciente.

Nietzsche

Ur, ponto de partida de Abraão ou da nova aliança. O Estado não se formou progressivamente mas surgiu já todo armado, num golpe de mestre, *Urstaat* original, modelo eterno de tudo o que o Estado quer ser e deseja. A produção dita asiática, com o Estado que a exprime ou que constitui o seu movimento objectivo, não é uma formação distinta; é a formação de base que está no horizonte de toda a história. Hoje em dia, descobrem-se em todo o lado máquinas imperiais que precederam as formas históricas tradicionais, e que se caracterizam pela propriedade de Estado, a posse comunal ladrilhada e a dependência colectiva. As formas mais «evoluídas» são como um palimpsesto: cobrem uma inscrição despótica, um manuscrito micénico. Por baixo de cada Negro ou Judeu, um Egípcio, por baixo dos Gregos, um Micénico, por baixo dos Romanos, um Etrusco. E, todavia, como se esquece a origem, latência que atinge o próprio Estado e onde, por vezes, a escrita desaparece. É com a propriedade privada, e depois com a

para o próprio homem se tinha tornado irremissível, um credor que se oferece em lugar do seu devedor por amor (quem o havia de pensar?) por amor ao seu devedor!» (*Genealogia da moral*, II, 21).

produção mercantil, que o Estado enfraquece. A terra entra na esfera da propriedade privada e na das mercadorias. Aparecem as *classes*, desde que os dominantes já não se confundam com o aparelho do Estado, mas são determinações distintas que se servem deste aparelho, agora transformado. A propriedade privada, inicialmente adjacente à propriedade comunal, depois sua componente e condicionante, mais tarde cada vez mais determinante, implica uma interiorização da relação credor — devedor nas relações entre classes antagonistas⁶⁶. Mas como é que se pode explicar simultaneamente esta latência em que o Estado despótico entra, e este poder com o qual ele se volta a formar sobre novas bases, para reaparecer mais «mentiroso», mais «frio», mais «hipócrita» do que nunca? Esquecimento e retorno. Por um lado, a cidade antiga, a comunidade germânica, o feudalismo supõem os grandes impérios, só podem compreender-se em função do Urstaat que lhes serve de horizonte. Por outro, o problema destas formas é o de reconstituir tanto quanto possível o Urstaat, tendo em conta as exigências das suas novas e distintas determinações. O que é que significam, afinal, a propriedade privada, a riqueza, as mercadorias, as classes? A *falência dos códigos*, o aparecimento dos fluxos agora descodificados que correm sobre o socius e o atravessam dum lado ao outro. O Estado já não se pode contentar em sobrecodificar os elementos territoriais já codificados, tem de inventar códigos específicos para fluxos cada vez mais desterritorializados: pôr o despotismo ao serviço da nova relação de classes; integrar as relações de riqueza e de pobreza, de mercadoria e de trabalho; conciliar o dinheiro mercantil com o dinheiro fiscal; reinsuflar por todo o lado o Urstaat no novo estado de coisas. Sempre o modelo latente que já não se pode igualar, mas que não se consegue deixar de imitar. Ainda ressoa o aviso melancólico do Egípcio aos Gregos: «Vocês, Gregos, nunca deixarão de ser crianças!».

Esta situação especial do Estado como categoria, esquecimento e retorno, deve ser explicada. É que o Estado despótico originário não é um corte como os outros. De todas as instituições, é talvez a única a surgir completamente armada no cérebro daqueles que o instituem, «os artistas de olhar de bronze». Por isso é

⁶⁶ Sobre o regime de propriedade privada já no próprio Estado despótico, Karl Wittfogel, *Le Despotisme oriental*, 1957, tradução francesa Ed. de Minuit, pp. 140-149, e pp. 315-404. No Império chinês, Etienne Balazs, *La Bureaucratie céleste* capítulos VII-IX. Sobre as duas vias de passagem do Estado despótico para o feudalismo, conforme a produção mercantil se junta ou não à propriedade privada, Maurice Godelier, *Sur le mode de production asiatique*, pp. 90-92.

que os marxistas não sabiam o que fazer com ele, já que não entra nos famosos cinco estádios, comunismo primitivo, cidade antiga, feudalismo, capitalismo, socialismo⁶⁷. *Não é nem uma formação entre as outras, nem a passagem de uma formação a outra*. Dir-se-ia que está em atraso em relação ao que corta e ao que recorta, como se testemunhasse de uma outra dimensão, idealidade cerebral que se acrescenta à evolução material das sociedades, ideia reguladora ou princípio de reflexão (terror) que organiza as partes e os fluxos num todo. O que o Estado despótico corta, sobrecorta ou sobrecodifica, é o que está antes, a máquina territorial, que ele reduz a tijolos, a peças trabalhadoras submetidas desde então à ideia cerebral. Neste sentido o Estado despótico é de facto a origem, mas a origem como abstracção que deve compreender a sua diferença em relação ao começo concreto. Sabemos que o mito exprime sempre uma passagem e uma distância. O mito primitivo territorial do começo exprimia a distância entre uma energia efectivamente intensa (o que Griaule chamava «a parte metafísica da mitologia», a espiral vibratória) o sistema social em extensão que ela condicionava, e o que passava de uma para o outro — a aliança e a filiação. Mas o mito imperial da origem exprime outra coisa: a distância entre este começo e a própria origem, entre a extensão e a ideia, entre a génese e a ordem e o poder (nova aliança), e o que torna a passar da segunda para a primeira, e é retomado pela segunda. J.P. Vernant mostra que os mitos imperiais não conseguem conceber uma lei de organização imanente ao universo, porque têm necessidade de pôr e de interiorizar essa diferença entre a origem e os começos, entre o poder soberano e a génese do mundo; «o mito constitui-se nesta distância, faz dela o objecto da sua narração, e traça através da sucessão das gerações divinas as metamorfoses da soberania até ao momento em que uma supremacia, então definitiva, põe fim à elaboração dramática da *dunesteia*»⁶⁸. De modo que, em última análise, já não se sabe quem é, de facto, primeiro, nem se a máquina territorial de linhagens não pressupõe uma máquina despótica de que extrai os tijolos ou se, por sua vez, a segmentariza. E,

⁶⁷ Sobre a possibilidade ou não de conciliar a chamada produção asiática com os cinco estádios, sobre as razões que levaram Engels a renunciar a esta categoria em *A origem da família*, sobre as resistências dos marxistas russos e chineses a esta categoria, cfr. *Sur le mode de production asiatique*. Lembraremos as injúrias e os insultos de que Wittfogel foi alvo por ter posto esta simples questão: a categoria de Estado despótico oriental não terá sido recusada por um determinado número de razões que têm a ver com o seu estatuto paradigmático especial, ou seja, enquanto horizonte de Estados socialistas modernos?

⁶⁸ Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, P.U.F. 1962, pp. 112-113.

de certo modo, temos que dizer o mesmo do que vem a seguir ao Estado originário, daquilo que este Estado re-corta. Ele sobrecorta as formações anteriores, mas re-corta as posteriores. Também nisto se parece com a abstracção que pertence a uma outra dimensão, sempre em atraso e já latente, mas que por isso mesmo reaparece infalivelmente nas formas ulteriores que lhe dão uma existência concreta. Estado proteiforme, mas nunca houve senão um só Estado. Donde as variações, todas as variações da nova aliança — que no entanto são sempre variações dentro de uma mesma categoria. A feudalidade, por exemplo, não só pressupõe um Estado despótico abstracto que ela segmentariza segundo o regime da propriedade privada e o desenvolvimento da sua produção mercantil, como também estas, por seu lado, induzem a existência concreta dum *Estado propriamente feudal* em que o déspota aparece como monarca absoluto. Porque é um duplo erro acreditar que basta o desenvolvimento da produção mercantil para despedaçar a feudalidade (pelo contrário, ela reforça-o em muitos aspectos, dá-lhe novas condições de existência e de sobrevivência) e acreditar que a feudalidade se opõe por si mesma ao Estado que, pelo contrário, como Estado feudal, é capaz de impedir que a mercadoria introduza a descodificação de fluxos que seria a única coisa *ruinosa* para este sistema⁶⁹. E para casos mais recentes, devemos seguir Wittfogel quando mostra a que ponto os Estados modernos capitalistas e socialistas têm propriedades do Estado despótico originário. Quem não vê que as democracias são ainda o déspota, mas agora mais hipócrita e frio, mais calculista, porque agora tem que contar e codificar as contas em vez de as sobre-codificar? É inútil fazer o inventário das diferenças, como faria um historiador consciencioso: num caso há comunidades rurais, no outro, sociedades industriais, etc. As diferenças só seriam determinantes se o Estado despótico fosse uma formação concreta entre outras, a tratar comparativamente. Mas ele é a abstracção que embora se realize nas formações imperiais, só se realiza nelas enquanto abstracção (unidade sobre-codificante eminente). Só adquire a sua existência imanente concreta nas formas posteriores que o fazem voltar com outras figuras, noutras condições. Horizonte comum do

⁶⁹ Maurice Dobb mostrou como é que o desenvolvimento do comércio, do mercado e da moeda teve efeitos muito diversos sobre o feudalismo, reforçando por vezes a servidão e o conjunto das estruturas feudais: *Études sur le développement du capitalisme*, tradução francesa Maspero, pp. 48-82. François Hincker elaborou o conceito de «feudalismo de Estado para mostrar como é que nomeadamente a monarquia absoluta francesa mantinha as forças produtivas e a produção mercantil no quadro de um feudalismo que só virá a terminar no século XVIII (*Sur le féodalisme*, Ed. Sociales, 1971, pp. 61-66).

que lhe é anterior e do que lhe é posterior, ele só condiciona a história universal se estiver, não no exterior, mas sempre ao lado, o monstro frio que representa a maneira como a história está na «cabeça», no «cérebro», o Urstaat.

Marx reconhece que há, de facto, um modo da história ir do abstracto ao concreto: «as categorias simples exprimem relações nas quais o concreto insuficientemente desenvolvido se realizou sem ter ainda estabelecido a relação mais complexa que se exprime teoricamente na categoria mais concreta; enquanto que no concreto mais desenvolvido esta mesma categoria subsiste como relação subordinada»⁷⁰. O Estado era inicialmente esta unidade abstracta que integrava subconjuntos que funcionavam separadamente; agora está subordinado a um campo de forças cujos fluxos coordena e cujas relações autónomas de dominação e subordinação exprime. Agora já não se contenta em sobre-codificar territorialidades conservadas e ladrilhadas, mas tem que constituir, inventar códigos para os fluxos desterritorializados do dinheiro, da mercadoria e da propriedade privada. Já não forma por si mesmo uma ou várias classes dominantes, mas é formado por essas classes que se tornaram independentes e que fazem dele um delegado ao serviço do seu poder e das suas contradições, das suas lutas e dos seus compromissos com as classes dominadas. Já não é a lei transcendente que rege fragmentos, mas tem que desenhar melhor ou pior um todo a que dá a sua lei imanente. Já não é o puro significante que ordena os seus significados, mas aparece atrás deles e depende do que significa. Já não produz uma unidade sobre-codificante, mas até ele é produzido no campo de fluxos descodificados. Já não determina, enquanto máquina, um sistema social, mas é determinado pelo sistema social onde se incorpora no jogo das suas funções. Em suma, o Estado não deixa de ser artificial, mas torna-se concreto, «tende para a concretização» enquanto se vai subordinando às forças dominantes. Demonstrámos já a existência de uma evolução análoga na máquina técnica, quando esta deixa de ser uma unidade abstracta ou um sistema intelectual que reina sobre subconjuntos separados para se tornar uma relação subordinada a um campo de forças que se exerce como sistema físico concreto⁷¹. Mas esta tendência para a concretização na máquina técnica ou social não será precisamente o movimento do desejo? Voltamos sempre ao mesmo paradoxo monstruoso:

⁷⁰ Marx, *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, Pléiade, I, p. 256.

⁷¹ Gilbert Simondon, *Du Mode d'existence des objets techniques*, Aubier, 1969, pp. 25-49.

o Estado é o desejo que passa da cabeça do déspota para o coração dos sujeitos, e da lei intelectual para todo o sistema físico que se desprende ou liberta dela. Desejo do Estado, a mais fantástica máquina de repressão é ainda desejo, sujeito que deseja e objecto de desejo. Desejo — é a operação que consiste sempre em re-insuflar o Urstaat original no novo estado de coisas, em torná-lo tanto quanto possível imanente, interior ao novo sistema. E, quanto ao resto, recomeçar a partir do zero: fundar um império espiritual, mas utilizando formas sob as quais o Estado já não pode funcionar como tal no sistema físico. Quando os cristãos se apoderaram do império voltou a haver esta dualidade complementar entre aqueles que queriam reconstruir o Urstaat tanto quanto possível com os elementos que encontravam na imanência do mundo objectivo romano, e os puros, aqueles que queriam voltar a partir para o deserto, recomeçar uma nova aliança, reencontrar a inspiração egípcia e síria de um Urstaat transcendente. Como eram estranhas as máquinas que então surgiram sobre as colunas e nos troncos das árvores! O cristianismo soube desenvolver todo um jogo de máquinas paranóicas e celibatárias, todo um comboio de paranóicos e perversos que, também eles, fazem parte do horizonte da nossa história e povoam o nosso calendário⁷². São os dois aspectos de um devir do Estado: a sua interiorização num campo de forças sociais cada vez mais descodificadas que constitui um sistema físico; e a sua espiritualização num campo supraterrrestre cada vez mais sobrecodificante, que constitui um sistema metafísico. A dívida infinita tem que se interiorizar e espiritualizar ao mesmo tempo; aproxima-se a hora da má consciência, essa hora que será também a do maior cinismo, «esta crueldade reprimida do animal-homem recalcado na sua vida interior, refugiando-se, apavorado, na sua individualidade; encerrado no *Estado* para ser domesticado...».

⁷² Jacques Lacarrière mostrou bem quais são as figuras e os momentos do ascetismo cristão no Egipto, na Palestina e na Síria a partir do século III: *Les Hommes ivres de Dieu*, Arthaud, 1961. Primeiro, suaves paranóicos que se fixam nas proximidades duma aldeia e que depois partem para o deserto onde inventam espantosas máquinas ascéticas que exprimem a sua luta contra as antigas alianças e filiações (estádio Santo António); em seguida, formam-se comunidades de discípulos, mosteiros onde uma das actividades principais consiste em *escrever* a vida do santo fundador, máquinas celibatárias que obedecem a uma disciplina militar em que o monge «reconstrói à sua volta, por meio de sacrifícios ascéticos e colectivos, o universo agressivo das antigas perseguições» (estádio São Pacómio); por fim, o regresso à aldeia ou à cidade, grupos armados de perversos que pensam que o seu dever é lutar contra o paganismo moribundo (estádio Schnúdi). De uma maneira geral, sobre a relação do mosteiro com a cidade, cfr. Lewis Mumford que fala da «elaboração de uma nova forma de estruturação urbana» em função dos mosteiros (*La Cité à travers l'histoire*, Ed. du Seuil, pp. 315 segs. e 330 segs.).

O primeiro grande movimento de desterritorialização aparecia com a sobrecodificação do Estado despótico. Mas não é nada ao pé desse outro grande movimento, o que se vai fazer por descodificação dos fluxos. Todavia, não basta que haja fluxos descodificados para que o novo corte atravessasse e transforme o socius, isto é, para que o capitalismo nasça. Os *fluxos* descodificados tornam o Estado despótico latente, submergem o tirano, mas fazem-no voltar com formas inesperadas — democratizam-no, oligarquizam-no, segmentarizam-no, monarquizam-no, mas interiorizando-o e espiritualizando-o sempre, com o Urstaat latente — cuja perda todos lamentam — no horizonte. Agora é o Estado que tem de recodificar o melhor que pode, por meio de operações regulares ou excepcionais, o produto dos *fluxos* descodificados. Vejamos Roma, por exemplo: a descodificação dos *fluxos* fundiários por privatização da propriedade, a descodificação dos *fluxos* monetários devido à formação de grandes fortunas, a descodificação dos *fluxos* comerciais devido ao desenvolvimento duma produção mercantil, a descodificação dos produtores por expropriação e proletarização, aí está tudo o que é preciso para produzir, não um capitalismo propriamente dito, mas um regime escravagista⁷³. Ou no feudalismo: aqui, a propriedade privada, a produção mercantil, o afluxo monetário, a extensão do mercado, o desenvolvimento das cidades, o aparecimento da renda senhorial em dinheiro ou do aluguer contratual da mão-de-obra, ainda não produzem uma economia capitalista, mas um reforço dos cargos e relações feudais, por vezes um retorno a estádios mais primitivos do feudalismo ou até restabelecimento duma espécie de escravagismo. E é sobejamente conhecido que a acção monopolista de protecção às guildas e às companhias favorece não o brotar duma produção capitalista, mas a inserção da burguesia num feudalismo de cidade e de Estado, que refaz os códigos para os fluxos descodificados enquanto tais, e retém o comerciante, segundo a fórmula de Marx, «nos próprios poros» do antigo corpo pleno da máquina social. Não é portanto o capitalismo que implica a dissolução do sistema feudal, mas o inverso: foi por isso que foi preciso haver um certo tempo entre os dois. Neste aspecto há uma grande diferença entre a era despótica e a era capitalista. Porque os fundadores do Estado chegam como chega um relâmpago: a máquina despótica e sincrónica enquanto que o tempo da máquina capitalista é diacrónico, os capitalistas surgem

⁷³ Marx, *Réponse à Milkhailovski*, Novembro de 1877 Pléiade II, p. 1555.

sucessivamente numa série que fundamenta uma espécie de criatividade da história — estranha sucessão: tempo esquizóide do novo corte criador.

As dissoluções definem-se por uma simples descodificação de fluxos, sempre compensadas por sobrevivências ou transformações do Estado. Sente-se a morte a vir de dentro, sente-se o próprio desejo ser instinto de morte, latência, mas também passar para o lado destes fluxos que conduzem, virtualmente a uma nova vida. Fluxos descodificados — quem nomeará este novo desejo? Fluxo de propriedades que se vendem, fluxo de dinheiro que corre, fluxo de produção e de meios de produção que se preparam na sombra, fluxo de trabalhadores que se desterritorializam: será preciso o encontro de todos estes fluxos descodificados, a sua conjugação, a reacção de uns sobre os outros, e a contingência deste encontro, desta conjugação, desta reacção que se produzem uma só vez, para que o capitalismo nasça e o antigo sistema morra, com uma morte que vem de fora, ao mesmo tempo que a nova vida nasce e o desejo recebe seu novo nome. A história universal é sempre a da contingência. Voltemos à questão eminentemente contingente que os historiadores modernos sabem pôr: porquê na Europa, e não na China? Fernand Braudel pergunta, a respeito da navegação no alto mar: porque não os navios chineses, japoneses ou até muçulmanos? Porque não Sindbad, o Marinheiro? A técnica, a máquina técnica, não falta. Não será o desejo que continua preso nas redes do Estado despótico, completamente investido na máquina do déspota? «O mérito do Ocidente, bloqueado no seu estreito cabo da Ásia, não teria sido o de ter tido necessidade do mundo, necessidade de partir?»⁷⁴. Não há viagem que não seja esquizofrénica (e mais tarde, o sentido americano das fronteiras: algo a superar, limites para franquear, fluxos para fazer passar, espaços não codificados para penetrar). Houve sempre desejos descodificados, desejos de descodificação — a história está cheia deles. Mas os fluxos descodificados só formam um desejo — desejo que produz em vez de sonhar ou faltar, máquina simultaneamente desejante, social e técnica — pelo seu encontro num lugar, pela sua conjugação num espaço, que leva um certo tempo a dar-se. Por isso é que o capitalismo e o seu corte não se definem apenas pelos fluxos descodificados, mas pela descodificação generalizada de fluxos, pela nova desterritorialização massiva, e pela conjugação dos fluxos desterritorializados. Foi a singularidade desta conjugação que fez a universalidade do capitalismo. Podemos dizer, simplificando bastante, que a máqui-

⁷⁴ Fernand Braudel, *Civilisation matérielle et capitalisme I*, Armand-Colin, 1967, p. 313.

na territorial selvagem partia de conexões de produção, e que a máquina despótica bárbara se fundara sobre disjunções de inscrição a partir da unidade eminente. Mas a máquina capitalista, a civilizada, começa por se estabelecer sobre a conjugação. A conjugação já não designa só os excedentes que escapariam à codificação, nem os consumos-consumações como nas festas primitivas, nem mesmo o «máximo de consumo» no luxo do déspota e dos seus agentes. Quando a conjugação passa para primeiro plano na máquina social deixa de estar ligada quer ao gozo quer ao excesso de consumo numa classe — faz do próprio luxo um meio de investimento, e rebate todos os fluxos descodificados sobre a produção, num «produzir por produzir» que reencontra as conexões primitivas do trabalho na condição, única condição, de as prender ao capital como ao novo corpo pleno desterritorializado, o verdadeiro consumidor donde elas parecem emanar (como no pacto do diabo descrito por Marx, «o eunuco industrial»: isto é teu, *se...*)⁷⁵.

No *Capital*, Marx mostra o encontro de dois elementos «principais»: dum lado, o trabalhador desterritorializado, transformado em trabalhador livre e nu, tendo para vender a sua força de trabalho; do outro, o dinheiro descodificado, transformado em capital e capaz de a comprar. Que estes dois elementos provenham da segmentarização do Estado despótico em feudalismo, e da decomposição do próprio sistema feudal e do seu Estado, não nos dá ainda a conjugação extrínseca destes dois fluxos, fluxo de produtores e fluxo de dinheiro. O encontro podia não se ter dado, os trabalhadores livres e o capital-dinheiro podiam ter continuado a existir «virtualmente» cada um para seu lado. Um dos elementos depende duma transformação das estruturas agrárias constitutivas do antigo corpo social e o outro depende duma outra série, a que passa pelo mercador e pelo usurário, tal como marginalmente existem nos poros desse antigo corpo⁷⁶. E mais: cada um destes elementos implica vários processos de descodificação e de desterritorialização com origens muito diferentes. Para o trabalhador livre: desterritorialização do solo por

⁷⁵ Marx, *Economie et philosophie*, 1844, Pléiade II, p. 92.

⁷⁶ Cfr. o comentário de Balibar, in Althusser e colaboradores, *Lire le Capital*, p. 288: «A unidade que a estrutura capitalista uma vez constituída possui não se encontra antes dela... (É necessário) que o encontro entre estes elementos e o campo histórico no seio do qual é preciso pensar a sua história própria, campo histórico esse que no seu conceito não tem nada a ver com este resultado, pois que é definido pela estrutura de um outro modo de produção, se tenha dado e tenha sido rigorosamente pensado. Neste campo histórico constituído pelo modo de produção anterior, os elementos cuja genealogia traçamos só têm precisamente uma situação marginal, ou seja, não determinante.»

privatização; descodificação dos instrumentos de produção por apropriação; privação dos meios de consumo por dissolução da família e da corporação; por fim, descodificação do trabalhador em proveito do próprio trabalho ou da máquina. Para o capital: desterritorialização da riqueza por abstracção monetária; descodificação dos fluxos de produção pelo capital mercantil; descodificação dos Estados pelo capital financeiro e pelas dívidas públicas; descodificação dos meios de produção pela formação do capital industrial, etc. Vejamos ainda, mais detalhadamente, como é que os elementos se encontram, com conjugação de todos os seus processos. Já não se está nem na idade do terror nem na da crueldade, mas na idade do cinismo, que é acompanhado por uma estranha piedade (e os dois constituem o humanismo: o cinismo é a imanência física do campo social, e a piedade é a conservação dum Urstaat espiritualizado; o cinismo é o capital como meio de extorquir sobre-trabalho, mas a piedade é este mesmo capital como capital-Deus de onde parecem emanar todas as forças de trabalho). A idade do cinismo é a da acumulação do capital, porque é ele que precisa de tempo, precisamente para a conjugação de todos os fluxos descodificados e desterritorializados. Como Maurice Dobb mostrou, é preciso que, num primeiro tempo, haja uma acumulação de títulos de propriedade, por exemplo da terra, numa conjuntura favorável, num momento em que os bens sejam baratos (desintegração do sistema feudal); e que, num segundo tempo, estes bens sejam vendidos num momento de alta de preços, e em condições que tornem particularmente interessante o investimento industrial («a revolução dos preços», reserva abundante de mão-de-obra, formação dum proletariado, fácil acesso às matérias-primas, condições favoráveis à produção de utensílios e de máquinas)⁷⁷. Há toda uma série de factores contingentes muito diversos que favorece estas conjugações. Que espantosos encontros foram precisos para a formação desta coisa, do inominável! Mas o efeito da conjugação é de facto o controle cada vez mais profundo da produção pelo capital: a definição do capitalismo ou do seu corte, a conjugação de todos os fluxos descodificados e desterritorializados, não se definem nem pelo capital comercial nem pelo capital financeiro, que são apenas fluxos entre muitos outros, elementos entre muitos outros, mas pelo capital industrial. Claro que o comerciante depressa teve uma acção sobre a produção,

⁷⁷ Maurice Dobb, *Etudes sur le développement du capitalisme*, pp. 189-199.

tornando-se um industrial de sectores que se apoiam no comércio, ou transformando os artesãos nos seus próprios intermediários ou empregados (lutas contra as guildas e os monopólios). Mas o capitalismo só começa, a máquina capitalista só está pronta, quando o capital se apropria directamente da produção, e o capital financeiro e o capital mercantil mais não são do que funções específicas que correspondem a uma divisão do trabalho no modo capitalista de produção em geral. Encontramos então a produção de produções, a produção de registos, a produção de consumos, mas, precisamente, nesta conjugação de fluxos descodificados que transforma o capital no novo corpo pleno social — enquanto que o capitalismo comercial e financeiro, nas suas formas primitivas, se instalava apenas nos poros do antigo socius, cujo modo de produção anterior não modificava.

As mercadorias e a moeda fazem uma descodificação de fluxos por abstracção, muito antes da máquina de produção capitalista estar montada — mas não do mesmo modo. Em primeiro lugar, a troca simples inscreve os produtos mercantis como *quanta* particulares numa unidade de trabalho abstracta. É o trabalho abstracto ligado à relação de troca que forma a síntese disjuntiva do movimento aparente da mercadoria, visto que ele se divide em trabalhos qualificados correspondentes a um dado quantum. Mas é apenas quando um «equivalente geral» aparece como moeda que se chega ao reino da *quantitas*, que pode ter todas as espécies de valores particulares ou valer por todos os tipos de *quanta*. Esta quantidade abstracta não deixa de ter que ter um valor particular qualquer, embora só apareça ainda como uma relação de grandeza entre *quanta*. É neste sentido que a relação de troca une formalmente os objectos parciais produzidos e até inscritos independentemente dela. A inscrição comercial e monetária continua sobrecodificada, reprimida mesmo, pelas características e modos de inscrição anteriores dum socius considerado no seu modo de produção específico, que não conhece nem reconhece o trabalho abstracto. Como diz Marx, é esta a relação mais simples e mais antiga da actividade produtora, mas que só aparece como tal e se torna praticamente verdadeira na máquina capitalista moderna⁷⁸. É esta a razão porque a inscrição comercial monetária não dispunha, até aqui, dum corpo próprio e apenas se insere nos intervalos do corpo social preexistente. o comerciante joga sempre com as

⁷⁸ Marx, *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, Pléiade, I, p. 259.

territorialidades que se mantiveram, para comprar onde é mais barato e vender onde é mais caro. Antes da máquina capitalista, o capital mercantil ou financeiro mantém-se numa relação de aliança com a produção não capitalista, entra nesta nova aliança que caracteriza os Estados pré-capitalistas (o que explica a aliança da burguesia mercantil e bancária com o feudalismo). Em suma, a máquina capitalista começa quando o capital deixa de ser um capital de aliança para se tornar filiativo. O capital torna-se um capital filiativo quando o dinheiro produz dinheiro, ou o valor uma mais-valia, «valor progressivo, dinheiro sempre germinante e, como tal, capital... O valor aparece subitamente, como uma substância motriz de si própria, e para a qual a mercadoria e a moeda mais não são do que puras formas. Distingue em si o seu valor primitivo e a sua mais-valia, tal como Deus distingue na sua pessoa o pai e o filho, e que ambos fazem um só e são da mesma idade, porque é só quando há uma mais-valia de dez libras que as primeiras cem libras adiantadas se transformam em capital»⁷⁹. É só nestas condições que o capital se torna o corpo pleno, o novo socius ou a quase-causa que se apropria de todas as forças produtivas. Já não estamos nem no domínio do quantum nem no da quantitas, mas no da relação diferencial enquanto conjunção, que define o campo social imanente típico do capitalismo e dá à abstracção enquanto tal o seu valor efectivamente concreto, a sua tendência para a concretização. A abstracção não deixou de ser o que é, mas já não aparece na simples quantidade como uma relação variável entre termos independentes, porque é ela que detém agora a independência, a qualidade dos termos e a quantidade das relações. O próprio abstracto estabelece a relação mais complexa, na qual se desenvolverá «como» algo de concreto. É a relação diferencial DY / DX' em que DY deriva da força de trabalho e constitui a flutuação do capital variável, e em que DX deriva do próprio capital e constitui a flutuação do capital constante («a noção de capital constante não exclui de modo algum uma alteração de valor das suas partes constitutivas»). É da fluxão dos fluxos decodificados, da sua conjunção, que resulta a forma filiativa do capital $X + DX$. O que a relação diferencial exprime é o fenómeno capitalista fundamental da *transformação da mais-valia de código em mais-valia de fluxo*. Que uma aparência matemática substitua os antigos códigos, só pode querer dizer que há uma falência

⁷⁹ Marx, *Le Capital*, I, 2, capítulo IV, Pléiade I, p. 701.

dos códigos e das territorialidades subsistentes em proveito de uma máquina dum outro tipo a funcionar doutro modo. Já não é a crueldade da vida, nem o terror duma vida contra outra, mas um despotismo *post-mortem*, a transformação do déspota em ânus e vampiro: «O capital é trabalho morto que, como o vampiro, só se anima ao sugar o trabalho vivo, e a sua vida é tanto mais alegre quanto mais trabalho vivo ele aspirar.» O capital industrial apresenta assim uma nova filiação, constitutiva da máquina capitalista, em relação à qual o capital comercial e o capital financeiro vão agora tomar a forma de uma nova-nova aliança, assumindo funções específicas.

O célebre problema da baixa tendencial da taxa de lucro, isto é, da mais-valia em relação ao capital total, só se pode compreender no conjunto do campo de imanência do capitalismo, e nas condições em que a mais-valia de código é transformada em mais-valia de fluxo. Em primeiro lugar, parece (de acordo com as informações de Balibar) que esta tendência para a baixa da taxa de lucro não tem fim, que se reproduz a si própria reproduzindo os factores que a contrariam. Mas porque é que ela não tem fim? Sem dúvida pelas mesmas razões que fazem rir os capitalistas e os seus economistas, quando constatarem que a mais-valia não é matematicamente determinável. E, no entanto, eles não têm tantas razões como pensam para se alegrarem. Deviam mas é concluir o que teimam em esconder, isto é, que o dinheiro que entra no bolso de um assalariado não é o mesmo que se inscreve no balanço de uma empresa. Num caso, os impotentes signos monetários do valor de troca, um fluxo de meios de pagamento relativo aos bens de consumo e aos valores de uso, uma relação bi-unívoca entre a moeda e uma gama de produtos impostos («aos quais tenho direito, que são a minha parte, pertencem-me a mim...»); no outro caso, os signos de poder do capital, fluxos de financiamento, um sistema de coeficientes diferenciais de produção que testemunha duma força prospectiva ou duma avaliação a longo prazo, não realizável *hic et nunc*, e que funciona como uma axiomática de quantidades abstractas. Num caso, o dinheiro representa um corte-extracção possível sobre um fluxo de consumo; no outro, uma possibilidade de corte-destacamento e de rearticulação de cadeias económicas, no sentido em que há fluxos de produção que se adaptam às disjunções do capital. É já conhecida a importância que tem no sistema capitalista a dualidade bancária entre a formação de meios de pagamento e a estrutura de financiamento,

entre a gestão da moeda e o financiamento da acumulação capitalista, entre a moeda de troca e a moeda de crédito⁸⁰. Que a banca participe das duas, se situe na charneira dos dois, entre o financiamento e o pagamento, apenas mostra as suas múltiplas interacções. Assim, na moeda de crédito, que comporta todos os créditos comerciais ou bancários, o crédito puramente comercial tem as suas raízes na circulação simples, onde o dinheiro se desenvolve como meio de pagamento (a letra de câmbio como vencimento fixo, que constitui uma forma monetária da dívida finita). Inversamente, o crédito bancário procede a uma desmonetarização ou desmaterialização da moeda, baseia-se não na circulação de dinheiro, mas na circulação de papel, percorre um circuito particular em que ganha e depois perde o seu valor de instrumento de troca, e onde as condições do fluxo implicam as do refluxo, dando à dívida infinita a sua forma capitalista; mas o Estado como regulador assegura uma conversibilidade de princípio desta moeda de crédito, quer directamente por conversão em ouro, quer indirectamente por um modo de centralização que comporta um fiador do crédito, uma taxa de juro única, uma unidade dos mercados de capitais, etc. Pode-se, pois, falar duma *dissimulação* profunda da dualidade das duas formas de dinheiro, pagamento e financiamento, que são os dois aspectos da prática bancária. Mas esta dissimulação depende menos dum desconhecimento do que exprime o campo de imanência capitalista, o movimento objectivo aparente em que a forma inferior e subordinada é tão necessária como a outra (há a necessidade de o dinheiro funcionar em ambas), e onde nenhuma integração das classes dominadas se poderia efectuar sem a sombra deste princípio de conversibilidade não aplicada que basta, pois, para fazer que o Desejo da criatura mais desfavorecida invista em força, independentemente de qualquer conhecimento ou desconhecimento económicos, do campo social capitalista no seu conjunto. Fluxos, quem é que não deseja fluxos, relações entre os fluxos, cortes de fluxos? — que o capitalismo soube fazer correr e cortar, em condições de riqueza desconhecidas antes dele. Se é verdade que o capitalismo é, na sua essência ou modo de produção, industrial, ele só funciona enquanto capitalismo mercantil. Se é verdade que é, na sua essência, capital filiativo industrial, ele só funciona se se aliar ao capital comercial e financeiro. Podemos dizer que, de

⁸⁰ Suzanne de Brunhoff, *L'Offre de monnaie, critique d'un concept*, Maspero, 1971. E *La Monnaie chez Marx*, Ed. Sociales, 1967. (Cfr. a crítica às teses de Hilferding, pp. 16 seqs.).

certo modo, é a banca que sustenta todo o sistema, o investimento de desejo inclusive⁸¹. Uma das contribuições de Keynes foi a reintrodução do desejo no problema da moeda; é isto que é preciso submeter às exigências da análise marxista. É por isso que é uma pena que os economistas marxistas se limitem quase sempre a considerações sobre o modo de produção, e sobre a teoria da moeda como equivalente geral, tal como aparece na primeira secção do *Capital*, sem darem a necessária importância à prática bancária, às operações financeiras e à circulação específica da moeda de crédito (e seria esse o sentido de um retorno a Marx, à teoria marxista da moeda).

Voltemos à dualidade do dinheiro, aos dois quadros, às duas inscrições, uma ligada ao salário, outra ao balanço da empresa. Medir as duas ordens de grandeza pela mesma unidade analítica é pura ficção, é uma vigarice cósmica, como se se tentassem medir as distâncias inter-galáxicas ou inter-atómicas com metros e centímetros. Não há nenhuma medida comum ao valor das empresas e ao da força de trabalho dos assalariados. É por isso que a baixa tendencial não tem limite. Pode-se calcular um quociente de diferenciais quando se trata do limite da variação dos fluxos de produção do ponto de vista de um rendimento pleno, mas não quando se trata do fluxo de produção e do fluxo de trabalho de que a mais-valia depende. Assim, a diferença não se anula na relação que a constitui como diferença de natureza, a «tendência» não tem limite, não há um limite exterior que ela possa atingir ou de que se possa aproximar. O único limite da tendência é interno e ela está sempre a superá-lo, mas deslocando-o, isto é, reconstituindo-o, reencontrando-o como limite interno que tem de voltar a superar por meio de um deslocamento: a continuidade do processo capitalista engendra-se neste corte de corte sempre deslocado, ou seja, na unidade da esquizo e do fluxo. É já assim que o campo de imanência social, tal como aparece sob o Urstaat retirado e transformado, se alarga constantemente, toma uma consistência particular que mostra o modo como o capitalismo soube interpretar o princípio geral que diz que as coi-

⁸¹ Suzanne de Brunhoff, *L'Offre de monnaie*, p. 124: «A própria noção de massa monetária só tem sentido relativamente ao jogo de um sistema de crédito em que se combinam as diferentes moedas. Sem um sistema como este, apenas teríamos uma soma de meios de pagamento que nunca acederiam ao carácter social do equivalente geral e que só poderiam servir em circuitos privados locais. Não haveria uma circulação monetária geral. É somente no sistema centralizado que as moedas se podem tornar homogéneas e aparecer como componentes de um conjunto articulado.» (E, sobre a *dissimulação* objectiva no sistema, cfr. p. 110, p. 114).

sas só funcionam bem funcionando mal, sendo a crise «um meio imanente ao modo de produção capitalista». Se o capitalismo é o limite exterior de todas as sociedades, é porque não tem limite exterior mas apenas um limite interior que é o capital em si, limite que ele não consegue encontrar mas que reproduz, deslocando-o incessantemente⁸². Jean-Joseph Goux analisa com rigor o fenómeno matemático da curva sem tangente, e o sentido que ela pode tomar quer em economia quer em linguística: «Se o movimento não tende para nenhum limite, se o quociente dos diferenciais não é calculável, o presente deixa de ter qualquer sentido... O quociente dos diferenciais não se resolve, as diferenças já não se anulam nas suas relações. Não há nenhum limite que se oponha à fractura, fractura desta fractura. A tendência não tem limite, o móvel nunca atinge aquilo que o futuro imediato lhe reserva; é constantemente retardado por acidentes, por desvios... É uma noção complexa, a de uma continuidade na mais absoluta fractura»⁸³. Na imanência alargada do sistema o limite tende a reconstituir, no seu deslocamento, o que tendia a fazer baixar no seu lugar primitivo.

Ora, este movimento de deslocamento pertence essencialmente à desterritorialização do capitalismo. Como mostrou Samir Amin, o processo de desterritorialização vai do centro para a periferia, isto é, dos países desenvolvidos para os países subdesenvolvidos, que não são um mundo à parte mas uma peça essencial da máquina capitalista mundial. E ainda é preciso acrescentar que o próprio centro tem os seus enclaves de subdesenvolvimento organizados, como periferias interiores (Pierre Moussa definia os Estados- Unidos como um fragmento do Terceiro Mundo que se desenvolveu e manteve as suas imensas zonas de subdesenvolvimento). E se é verdade que no centro se exerce, pelo menos parcialmente, uma tendência para a baixa ou igualização da taxa de lucro, que conduz a economia para os sectores mais progressivos e mais automatizados, um verdadeiro «desenvolvimento do subdesenvolvimento» na periferia permite tanto uma alta da taxa de mais-valia como uma exploração crescente do proletariado periférico em relação ao do centro. Porque seria um erro enorme pensar que as exportações da periferia pro-

⁸² Marx, *Le Capital* III, 3, conclusões: «A produção capitalista tende constantemente ultrapassar estes limites que lhe são imanentes, mas só o consegue se empregar meios que, de novo e numa escala mais imponente, levantam à sua frente as mesmas barreiras. A verdadeira barreira da produção capitalista é o próprio capital.» (Pleiade, II, p. 1032).

⁸³ Jean-Joseph Goux, «Dérivable et indériverable», *Critique*, Janeiro de 1970, pp. 48-49.

vêm principalmente de sectores tradicionais ou de territorialidades arcaicas: elas provêm, sim, de indústrias e de plantações modernas que produzem uma enorme mais-valia, de modo que não são os países desenvolvidos que fornecem capitais aos países subdesenvolvidos, antes pelo contrário. E também não se pode dizer que a acumulação primitiva se produziu duma vez para sempre nos alvares do capitalismo, porque ela é permanente e está sempre a reproduzir-se. O capitalismo exporta capital filiativo. Ao mesmo tempo que a desterritorialização capitalista se faz do centro para a periferia a descodificação dos fluxos na periferia faz-se por uma «desarticulação» que leva os sectores tradicionais à ruína, e permite o desenvolvimento dos circuitos económicos extravertidos, uma hipertrofia específica do terciário, uma extrema desigualdade na distribuição das produtividades e dos rendimentos⁸⁴. Cada passagem de fluxos é uma desterritorialização, cada limite deslocado uma descodificação. O capitalismo esquizofreniza cada vez mais na periferia. Dir-se-ia que a baixa tendencial mantém no centro o seu sentido restrito, isto é, a diminuição relativa da mais-valia em relação ao capital total, garantida pelo desenvolvimento da produção, da automação, do capital constante.

Este problema foi recentemente reposto por Maurice Clavel, numa série de questões decisivas e voluntariamente incompetentes; ou seja, questões dirigidas aos economistas marxistas por alguém que não compreende lá muito bem como é que se pode manter a mais-valia humana na base da produção capitalista, reconhecendo ao mesmo tempo que as máquinas também «trabalham» ou produzem valor, que trabalharam sempre, e que trabalham cada vez mais do que o homem, que deixa assim de ser uma parte constitutiva do processo de produção para se tornar adjacente a este processo⁸⁵. Há pois uma mais-valia maquínica produzida pelo capital constante, que se desenvolve com a automação e com a produtividade, e que não se pode explicar pelos factores que contrariam a baixa tendencial (intensidade crescente da exploração do trabalho humano, diminuição do preço dos elementos do capital constante, etc.), porque são eles que dependem dela. Parece-nos, com a mesma indispensável incompetência, que estes problemas só podem ser encarados dentro das condições da transformação da mais-valia de código em mais-valia de fluxo. Porque, enquanto definirmos os regimes pré-capi-

⁸⁴ Samir Amin, *L'Accumulation à l'échelle mondiale*, Anthropos, 1970, pp. 373 segs.

⁸⁵ Maurice Clavel, *Qui est aliténé?* pp. 110-124, pp. 320-327 (cfr. com o grande capítulo de Marx, sobre a automação, nos *Principes d'une critique de l'économie politique*. 1857-58, Pleiade, II, pp. 297 segs.).

talistas pela mais-valia de código e o capitalismo por uma descodificação generalizada que a converteria em mais-valia de fluxo, apresentamos as coisas de um modo simplista, como se a questão se arrumasse de uma vez para sempre nos alvares de um capitalismo que teria perdido todo o seu valor de código. Ora não é isto que acontece. Por um lado os códigos subsistem, ainda que como arcaísmos, mas desempenhando uma função perfeitamente actual e adaptada à situação no capital personificado (o capitalista, o trabalhador, o negociante, o banqueiro...). Mas, por outro lado, e mais profundamente, a máquina técnica supõe fluxos de um tipo particular: *fluxos de código*, simultaneamente interiores e exteriores à máquina e que constituem os elementos de uma tecnologia e até de uma ciência. São também estes *fluxos* de código que são moldados, codificados ou sobre-codificados nas sociedades pré-capitalistas, de modo a nunca se tornarem independentes (o ferreiro, o astrónomo...). Mas a descodificação generalizada dos *fluxos* no capitalismo libertou, desterritorializou, descodificou os *fluxos* de código, exactamente como o fez com os outros — a máquina automática interiorizou-os sempre mais no seu corpo ou na sua estrutura como campo de forças, ao mesmo tempo que dependia de uma ciência e de uma tecnologia, dum trabalho dito cerebral distinto do trabalho manual do operário (evolução de origem técnica). Neste sentido, não foram as máquinas que fizeram o capitalismo mas é o capitalismo que, pelo contrário, faz as máquinas e introduz constantemente novos cortes pelos quais revoluciona os seus modos técnicos de produção.

Mas ainda é preciso acrescentar mais algumas correcções. Pois estes cortes levam um certo tempo e têm uma grande amplitude. A máquina capitalista diacrónica nunca se deixa revolucionar por uma ou várias máquinas técnicas síncronas, nunca confere aos sábios e aos técnicos uma independência desconhecida nos regimes precedentes. Pode, sem dúvida, deixar certos sábios, matemáticos por exemplo, «esquizofrenizar» no seu canto, e fazer passar fluxos de código socialmente descodificados que estes sábios organizam em axiomáticas de pesquisa dita fundamental. Mas a verdadeira axiomática não é esta (dá-se uma certa liberdade aos sábios, permite-se-lhes que organizem a sua própria axiomática; mas chega o momento das coisas sérias: a física indeterminista, por exemplo, com os seus *fluxos* corpusculares, tem que se reconciliar com o «determinismo»). A verdadeira axiomática é a da própria máquina social, que substitui as codificações anteriores, e que organiza todos os fluxos descodificados, inclusivamente os flu-

xos de código científico e técnico, em proveito do sistema capitalista e ao serviço dos seus fins. É por esta razão que se tem observado frequentemente que a revolução industrial combinava uma elevada taxa de progresso técnico com a manutenção de uma grande quantidade de material «obsolescente», com uma grande desconfiança em relação às máquinas e às ciências. Uma inovação só é adoptada a partir da taxa de lucro que o seu investimento dá por diminuição dos custos de produção; se isto não acontece, o capitalismo mantém os utensílios existentes, e investe paralelamente a estes num outro domínio⁸⁶. A mais-valia humana continua, porém, a ter uma importância decisiva, mesmo no centro e nos sectores altamente industrializados. O que determina a diminuição dos custos e o aumento da taxa de lucro pela mais-valia maquínica não é a inovação por si mesma, cujo valor não é mais mensurável do que a mais-valia humana. Nem mesmo a rentabilidade da nova técnica encarada isoladamente, mas sim o seu efeito sobre a rentabilidade global da empresa nas suas relações com o mercado e com o capital comercial e financeiro. O que implica encontros e re-cortes diacrónicos, como aconteceu por exemplo no século XIX com a máquina a vapor e as máquinas têxteis ou as técnicas de produção de ferro. Dum modo geral, a introdução das inovações é sempre mais retardada do que o tempo cientificamente necessário, até ao momento em que as previsões do mercado justificam a sua exploração em grande escala. Ainda aqui, o capital de aliança exerce uma forte pressão selectiva sobre as inovações maquínicas no capital industrial. Em suma, quando os *fluxos* são descodificados, os *fluxos* particulares de código que tomaram uma forma tecnológica e científica são submetidos a uma axiomática social muito mais severa do que todas as axiomáticas científicas, mas também muito mais severa do que todos os códigos anteriores ou sobre-codificações desaparecidas: a axiomática do mercado capitalista mundial. Em resumo: os *fluxos* de código «libertos» na ciência e na técnica pelo regime capitalista engendram uma mais-valia maquínica que não depende directamente da ciência nem da técnica mas do capital, e que se junta à mais-valia humana, corrigindo a sua baixa relativa, *constituindo ambas o conjunto da mais-valia de fluxo que caracteriza o sistema*. O conhecimento, a informação e a formação qualificada são, tal como o trabalho mais elementar do operário, partes do capital («capital de conhecimento»). E tal como encontrávamos

⁸⁶ Paul Baran e Paul Sweezy, *Le Capitalisme monopoliste*, 1966, tradução francesa Maspero, pp. 96-98.

na mais-valia humana, enquanto resultante dos fluxos descodificados, uma incomensurabilidade ou uma assimetria fundamental (não há nenhum limite exterior assinalável) entre o trabalho manual e o capital, ou antes, entre duas formas de dinheiro, também aqui não encontramos, na mais-valia maquínica que resulta dos *fluxos* de código científicos ou técnicos, nenhuma comensurabilidade ou limite exterior entre o trabalho científico ou técnico, ainda que altamente remunerado, e o lucro do capital que se insere numa outra escrita. O fluxo de conhecimento e o fluxo de trabalho encontram-se, neste ponto, na mesma situação determinada pela descodificação ou pela desterritorialização capitalistas.

Mas se é verdade que só se aceitam as inovações na medida em que elas impliquem um aumento de lucros devido à diminuição dos custos de produção e que haja um volume de produção suficientemente alto para a justificar, temos que concluir que o investimento nunca é suficiente para realizar ou absorver a mais-valia de *fluxo* produzida tanto dum lado como do outro⁸⁷. Marx mostrou bem a importância deste problema: o círculo sempre alargado do capitalismo só se fecha — reproduzindo numa escala cada vez maior os seus limites imanentes — quando a mais-valia, além de ser produzida ou extorquida, é absorvida, realizada⁸⁸. Se o capitalista não se define pelo jogo não é apenas porque o seu fim seja a «produção pela produção» geradora de mais-valia, mas também a realização desta mais-valia: uma mais-valia de *fluxo* que não tenha sido realizada é como se não tivesse sido produzida, e incarna-se no desemprego e na estagnação. Facilmente se descobrem quais são os principais modos de absorção fora do consumo e do investimento: a publicidade, o governo civil, o militarismo e o imperialismo. O papel do Estado na axiomática capitalista é aqui evidente, visto que o que ele absorve não se distingue da mais-valia das empresas mas acrescenta-se-lhe aproximando a economia capitalista do seu pleno rendimento dentro de determinados limites, e alargando por sua vez esses limites, principalmente por meio de despesas militares que não fazem nenhuma concorrência à empresa privada, muito pelo contrário (só a guerra conseguiu levar a cabo aquilo em que o New-Deal falhara). A importância de um complexo político-militar-económico advém sobretudo de

⁸⁷ Sobre a concepção de amortização que esta proposição implica, cfr. Paul Baran e Paul Sweezy, *Le Capitalisme monopoliste*, pp. 100-104.

⁸⁸ Marx, *Le Capital*, III, 3, conclusões, Pléiade, II, p. 1026.

ele permitir a extracção da mais-valia humana na periferia e nas zonas apropriadas do centro, de ele engendrar uma enorme mais-valia maquínica mobilizando os recursos do capital de conhecimento e de informação, e de absorver enfim a maior parte da mais-valia produzida. O Estado, a sua polícia e o seu exército formam um gigantesco empreendimento de anti-produção, mas no seio da própria produção, condicionando-a. Encontramos aqui uma nova determinação do campo de imanência especificamente capitalista: não apenas o jogo das relações e coeficientes diferenciais dos fluxos descodificados, não apenas a natureza dos limites que o capitalismo reproduz a uma escala sempre maior enquanto limites interiores, mas também a presença da antiprodução na própria produção. O aparelho de antiprodução já não é uma instância transcendente que se opõe à produção, o limite ou o travão; insinua-se, pelo contrário, por toda a máquina produtora, liga-se estreitamente com ela para orientar a sua produtividade e realizar a mais-valia (donde, por exemplo, a diferença entre a burocracia despótica e a burocracia capitalista). A efusão do aparelho de antiprodução caracteriza todo o sistema capitalista; a efusão capitalista é a da antiprodução na produção, a todos os níveis do processo. Por um lado, só ela é capaz de realizar o fim supremo do capitalismo, que é o de produzir a falta nos grandes conjuntos, de introduzir a falta onde há excessos, por absorção dos recursos super-abundantes. Por outro lado, só ela duplica o capital e o fluxo do conhecimento, com um capital e um fluxo equivalente de *canalhice* que também faz a absorção e a realização, e que garante a integração dos grupos e dos indivíduos no sistema. Não só a falta no seio do excesso, mas também a canalhice no conhecimento e na ciência: veremos, nomeadamente, como é ao nível do Estado e do exército que se conjugam os sectores mais progressivos do conhecimento científico ou tecnológico e os débeis arcaísmos encarregados de exercer funções actuais.

O duplo retrato que André Gorz faz do «trabalhador científico e técnico» adquire agora todo o seu sentido: senhor de um fluxo de conhecimento, de informação e de formação, mas absorvido no capital que o faz coincidir com o refluxo de uma canalhice organizada, axiomatizada, que faz que à noite, ao regressar a casa, encontre as suas maquinazinhas desejanter no televisor, ó desespero⁸⁹. Claro que o sábio, enquanto tal, não tem qualquer poder revolucionário, ele é o primei-

⁸⁹ A. Gorz, *Stratégie ouvrière et néo-capitalisme*, Ed. du Seuil, p. 57.

ro agente integrado da integração, refúgio de má consciência, destruidor *forçado* da sua própria criatividade. Ou, no exemplo ainda mais típico duma «carreira» à americana, com mutações bruscas, tal como a imaginamos: Gregory Bateson começa por fugir do mundo civilizado tornando-se etnólogo, seguindo os códigos primitivos e os fluxos selvagens; vira-se depois para fluxos cada vez mais descodificados, os da esquizofrenia, donde tira uma interessante teoria psiquiátrica; depois, à procura de um além, de um outro muro para atravessar, vira-se para os golfinhos, para a linguagem dos golfinhos, fluxos ainda mais estranhos e desterritorializados. Mas o que é que há, afinal, nos fluxos dos golfinhos, senão as pesquisas fundamentais do exército americano que levam à preparação da guerra e à absorção da mais-valia? Em relação ao Estado capitalista os Estados socialistas são crianças (e crianças que ensinaram algumas coisas ao pai sobre o papel axiomatizante do Estado). Mas os Estados socialistas têm sempre uma grande dificuldade em colmatar as fugas inesperadas de fluxos, a não ser pela violência directa. O que, por outro lado, se designa por capacidade de recuperação do sistema capitalista, é o facto de a sua axiomática ser, por natureza, não flexível, mas ampla e englobante. Não há ninguém neste sistema que não esteja associado à actividade de antiprodução que percorre todo o sistema produtor. «Os que accionam e abastecem o aparelho militar não são os únicos que se comprometem com um empreendimento anti-humano. Os milhões de operários que produzem (o que cria uma procura de) bens e serviços inúteis estão igualmente, e em graus diversos, implicados. Os diversos sectores e ramos da economia são tão interdependentes que quase toda a gente está, de um modo ou de outro, implicada numa actividade anti-humana: o agricultor que fornece produtos alimentares às tropas que lutam contra o povo Vietnamita, os fabricantes dos complexos instrumentos necessários para a criação de um novo automóvel, os fabricantes de papel, de tinta ou de televisões cujos produtos são utilizados para controlar e envenenar os espíritos das pessoas, e assim sucessivamente»⁹⁰. É assim que se ligam os três segmentos da reprodução capitalista sempre alargada, que definem também os três aspectos da sua imanência: 1.º) o que extrai a mais-valia humana a partir da relação diferencial entre fluxos descodificados de trabalho e de produção, e que se desloca do centro para a periferia, mantendo todavia no centro grandes zonas

⁹⁰ Paul Baran e Paul Sweezy, *Le Capitalisme monopoliste*, p. 303.

residuais; 2.º) o que extrai a mais-valia maquínica a partir de uma axiomática dos fluxos de código científico e técnico, nos sectores de «ponta» do centro; 3.º) o que absorve ou realiza estas duas formas de mais-valia de fluxo, assegurando a emissão dos dois e injectando perpetuamente anti-produção no aparelho produtor. Esquizofreniza-se tanto na periferia como no centro e no meio.

A definição da mais-valia deve ser transformada em função da mais-valia maquínica do capital constante, que se distingue da mais-valia humana do capital variável e do carácter não-mensurável deste conjunto de mais-valia de fluxo. Ela não pode ser definida pela diferença entre o valor da força de trabalho e o valor criado pela força de trabalho, mas pela incomensurabilidade entre dois fluxos imanentes um ao outro, pela disparidade entre os dois aspectos da moeda que os exprimem, e pela ausência de limite exterior à sua relação, sendo uma medida da verdadeira capacidade económica, e o outro do poder de compra determinado como «rendimento». O primeiro é o imenso fluxo desterritorializado que constitui o corpo pleno do capital. Um economista, Bernard Schmitt, caracteriza com estranhas e líricas palavras este fluxo da dívida infinita: fluxo criador instantâneo que os bancos criam espontaneamente como numa dívida para com eles próprios, criação *ex nihilo* que, em vez de transmitir uma moeda prévia como meio de pagamento, cria, numa extremidade do corpo pleno, uma moeda negativa (dívida inserta no passivo dos bancos), e projecta na outra extremidade uma moeda positiva (crédito da economia produtiva nos bancos), «fluxo de poder variável» que não é incluído nos lucros e não é destinado a compras, disponibilidade pura, não-posse e não-riqueza⁹¹. O outro aspecto da moeda representa o refluxo, isto é, a relação que ela passa a ter com os bens desde que adquire um poder de compra pela sua distribuição pelos trabalhadores ou factores de produção, pela sua repartição em rendimentos, e que perde desde que estes são convertidos em bens reais (então tudo recomeça com uma nova produção, que há-de aparecer com o primeiro aspecto...). Ora, a incomensurabilidade dos dois aspectos, do fluxo e do refluxo, mostra que por mais que os salários nominais englobem a totalidade do rendimento nacional, os assalariados deixam sempre escapar uma grande quantidade de rendimentos apanhados pelas empresas, e que formam por sua vez, por conjugação, um afluxo, um fluxo agora contínuo de *lucro* bruto, constituindo

⁹¹ Bernard Schmitt, *Monnaie, salaires et profits*, P.U.F., 1966, pp. 234-236.

«duma só vez» uma quantidade indivisa correndo sobre o corpo pleno, qualquer que seja a diversidade das suas afectações (interesses, dividendos, salários de direcção, compra de bens de produção, etc.)⁹². O observador incompetente tem a impressão que todo este esquema económico, toda esta história é profundamente esquizo. Vê-se bem o que se pretende com esta teoria, que no entanto evita qualquer tipo de referência moral. Quem é que é roubado? é o importante problema que se subentende e que faz eco da irónica pergunta de Clavel «Quem é que é alienado?». Ora, ninguém é nem pode ser roubado (tal como Clavel dizia que já não se sabe quem é que é alienado nem quem aliena). Quem é que rouba? Claro que não é o capitalista financeiro, como representante do grande fluxo criador instantâneo, que nem sequer é posse nem tem poder de compra. Quem é que é roubado? Claro que não é o trabalhador que nem sequer é comprado, visto que foi o refluxo ou a distribuição em salários que criou o poder de compra, em vez de o supor. Quem é que poderia roubar? Claro que não é o capitalista industrial como representante do afluxo de lucro, visto que «os lucros correm não no refluxo mas ao lado, como desvio e não como sanção do fluxo criador de rendimentos». A axiomática capitalista é muito flexível, consegue sempre alargar os seus limites para acrescentar mais um axioma a um sistema já saturado. Ora vejamos, um axioma para os assalariados, para a classe operária e para os sindicatos, e o lucro passará a ser paralelo ao salário, lado a lado refluxo e afluxo. Até se há-de encontrar um axioma para a linguagem dos golfinhos. Marx alude frequentemente à idade de ouro do capitalismo, em que o capitalista não escondia o seu próprio cinismo: pelo menos no princípio ele não podia ignorar o que fazia, a extorsão da mais-valia. Mas este cinismo aumentou e agora tem o descaramento de declarar: não senhor, não se rouba ninguém. Porque tudo se baseia pois na disparidade entre dois tipos de fluxos, como num abismo insondável onde se engendram o lucro e a mais-valia: o fluxo de poder económico do capital mercantil e o fluxo que só a brincar se pode chamar «poder de compra», mas que é, na verdade, um fluxo *impotentizado* que representa a impotência absoluta do assalariado assim como a dependência relativa do capitalismo industrial. A verdadeira polícia do capitalismo é a moeda e o mercado.

De certo modo, os economistas capitalistas não se enganam quando apresentam a economia como «monetarizando» perpetuamente, como se fosse sempre

⁹² P. 196.

preciso insuflar moeda viva do exterior de acordo com a oferta e a procura. Porque é de facto assim que todo o sistema se mantém e funciona, e realiza perpetuamente a sua própria imanência. É assim que ele é o objecto global de um investimento de desejo. Desejo de assalariado ou desejo de capitalista, é sempre o mesmo desejo fundado *na relação diferencial dos fluxos sem limite exterior determinável, e onde o capitalismo reproduz os seus próprios limites imanescentes numa escala cada vez mais alargada, cada vez mais englobante*. É pois ao nível de uma teoria generalizada dos fluxos que podemos responder à seguinte questão: como é que se pode chegar a desejar não só o poder, mas também a própria impotência? Como é que um campo social deste tipo pôde ser investido pelo desejo? O desejo ultrapassa grandemente o interesse dito objectivo quando se trata de fazer correr e de cortar fluxos. Os marxistas insistem, sem dúvida, em que a formação da moeda como relação específica no capitalismo depende do modo de produção que transforma a economia numa economia monetária. Simplesmente, o movimento objectivo aparente do capital, que não é de modo algum um desconhecimento ou uma ilusão da consciência, mostra que a essência produtiva do capitalismo só pode funcionar com esta forma necessariamente mercantil ou monetária que a governa, e em cujos fluxos e relações de fluxos está contido o segredo do investimento de desejo. É ao nível dos fluxos, e dos fluxos monetários, e não ao nível da ideologia, que se faz a integração do desejo. Haverá assim alguma solução, alguma via revolucionária? A psicanálise não dá grande ajuda, com as suas relações tão íntimas com o dinheiro, registando — e evitando reconhecê-lo — todo um sistema de dependências económico-monetárias no próprio *desejo* de cada sujeito que trata, e que constitui por sua vez uma enorme empresa de absorção de mais-valia. Mas haverá alguma via revolucionária? Retirar-se do mercado mundial, como Samir Amin aconselha aos países do Terceiro Mundo, renovando de um modo muito curioso a «solução económica» fascista? Ou orientar-se no sentido contrário, intensificar ainda mais o movimento do mercado, a descodificação e a desterritorialização? Talvez que — e do ponto de vista de uma teoria e de uma prática dos fluxos altamente esquizofrénica — os fluxos ainda não estejam suficientemente desterritorializados, descodificados. Aguentar-se no processo, ir mais longe, «acelerar o processo», como dizia Nietzsche: na verdade, nós ainda não vimos nada.

A escrita nunca foi o forte do capitalismo. O capitalismo é profundamente analfabeto. A morte da escrita é como a morte de Deus ou a do pai — algo que já aconteceu há muito tempo, embora o acontecimento demore muito a chegar até nós, e sobreviva em nós a recordação de signos desaparecidos com os quais continuamos a escrever. E a explicação é simples: a escrita implica uma utilização da linguagem na qual o grafismo se orienta pela voz, mas também a sobrecodifica e induz uma voz fictícia das alturas que funciona como significante. O arbitrário do designado, a subordinação do significado, a transcendência do significante despótico e, por fim, a sua consequente decomposição em elementos mínimos num campo de imanência que a retirada do déspota pôs a descoberto, tudo isto mostra que a escrita pertence à representação despótica imperial. E quando se anuncia que a «galáxia Gutenberg» vai estoirar, o que é que se pretende dizer? Claro que o capitalismo se serviu e ainda se serve da escrita; é que não só a escrita é comparável à moeda como equivalente geral, como as funções específicas da moeda no capitalismo passaram pela escrita e pela impressão, e continuam em parte a passar por lá. Mas a escrita não deixa de ter o papel de um arcaísmo no capitalismo, sendo a imprensa-Gutenberg o elemento que dá ao arcaísmo uma *função actual*. Mas a natureza da utilização capitalista da linguagem é diferente, realiza-se ou torna-se concreta no campo da imanência do próprio capitalismo quando aparecem os meios técnicos de expressão que, em vez de remeterem ainda de um modo directo ou indirecto para a sobrecodificação despótica, correspondem à descodificação generalizada dos fluxos. Parece-nos ser este o sentido das análises de Mac Luhan: ter mostrado o que era uma linguagem dos fluxos descodificados, em oposição a um significante que estrangula e sobrecodifica os fluxos. No princípio tudo serve para a linguagem não-significante: não há nenhum fluxo fónico, gráfico, gestual, etc., que seja privilegiado nessa linguagem que se mantém indiferente à sua substância ou ao seu suporte como continuum amorfo; o fluxo eléctrico pode ser considerado como a realização de um tal fluxo, enquanto tal. Mas quando um fluxo se refere a outro definindo o primeiro um conteúdo e o segundo uma expressão, forma-se uma substância⁹³. Os fluxos desterritorializados de

⁹³ Marshall Mac Luhan, *Pour comprendre les média*, 1964, tradução francesa Ed. du Seuil, p. 24: «A luz eléctrica é informação pura. Pode-se dizer que é um medium sem mensagem enquanto não for utilizada para solettar uma marca ou uma publicidade verbais. Este facto característico de todos os media significa que o conteúdo de um medium, seja ele qual for, é sempre um outro medium. O conteúdo da escrita é a linguagem, tal como a palavra escrita é o conteúdo da imprensa, e a imprensa, o do telegrafo.»

conteúdo e de expressão estão num estado de conjunção ou de pressuposição recíproca, que leva à constituição de figuras como unidades últimas de um e outro. Figuras que não pertencem ao significante nem sequer são signos como elementos mínimos do significante; são não-signos, ou antes, signos não significantes, pontos-signos com várias dimensões, cortes de fluxos, esquizes que formam imagens reunindo-se num conjunto, mas que não conservam nenhuma identidade de conjunto para conjunto. As figuras, isto é, as esquizes ou cortes-fluxos, não são pois «figurativas»; e só se tornam figurativas numa constelação particular que logo dá lugar a outra. Três milhões de pontos por segundo transmitidos pela televisão, de que apenas se retêm alguns. A linguagem eléctrica não passa nem pela voz nem pela escrita: a informática — ou essa disciplina chamada fluídica que funciona por jactos de gás — dispensam-nas; o ordenador é uma máquina de descodificação instantânea e generalizada. Michel Serres define neste sentido a correlação do corte e do fluxo nos signos das novas máquinas técnicas de linguagem, em que a produção é estreitamente determinada pela informação: «Consideremos um nó rodoviário... É um quase-ponto que analisa, por meio de múltiplas sobreposições, ao longo de uma dimensão normal para o espaço da rede, as linhas de fluxo de que é o receptor. Sobre ele pode-se ir de uma direcção aferente qualquer para qualquer direcção eferente, e em qualquer sentido, sem nunca se encontrar nenhuma das outras direcções... Se eu quiser, nunca *voltarei ao mesmo ponto*, embora seja o mesmo... Nó topológico onde tudo está em conexão sem confusão, onde tudo conflui e se distribui... É que um nó é — se quisermos — um ponto, mas com várias dimensões», que longe de anular os fluxos, os contém e os faz passar⁹⁴. Este esquadriamento da produção pela informação mostra uma vez mais que a essência produtiva do capitalismo só funciona, ou só «fala», na linguagem dos signos que o capital mercantil ou a axiomática do mercado lhe impõem.

Há grandes diferenças entre esta linguística dos fluxos e a linguística do significante. A linguística saussuriana, por exemplo, descobre de facto um campo de imanência constituído pelo «valor», isto é, pelo sistema de relações entre elementos últimos do significante; mas, além de que este campo de imanência supõe também a transcendência do significante — que o descobre quanto mais não seja

⁹⁴ Michel Serres, «Le Messager», *sulletin de la Société française de philosophie*, Novembro de 1967.

pelo seu afastamento —, os elementos que povoam este campo têm por critério uma identidade mínima que devem às suas relações de oposição, e que mantêm através de todo o tipo de variações que os afectam. Os elementos do significante como unidades distintivas, são regulados por «distâncias codificadas» que por sua vez o significante sobrecodifica. Isto tem diversas consequências que são no entanto sempre convergentes: a comparação da linguagem a um jogo; a relação significado/significante, em que o significado está por natureza subordinado ao significante; as figuras definidas como efeitos do próprio significante; os elementos formais do significante determinados em relação a uma substância fónica, à qual a própria escrita confere um privilégio secreto. Pensamos que de todos estes pontos de vista e apesar de certas aparências a linguística de Hjelmslev se opõe profundamente aos trabalhos saussurianos e post-saussurianos. Porque abandona qualquer tipo de referência privilegiada; porque descreve um campo puro de imanência algébrica que não é dominado por nenhuma instância transcendente, ainda que retirada; porque faz correr neste campo os seus fluxos de forma e de substância, de conteúdo e de expressão; porque substitui a relação de subordinação significante/significado pela relação de pressuposição recíproca expressão/conteúdo; porque a dupla articulação já não se faz entre dois níveis hierarquizados da língua, mas entre dois planos desterritorializados conversíveis, que são constituídos pela relação entre a forma do conteúdo e a forma da expressão; porque nesta relação atingem-se figuras que já não são efeitos do significante, mas esquizas, pontos-signos ou cortes de fluxo que furam o muro do significante, continuando para lá dele; porque estes signos franquearam um novo limiar de desterritorialização; porque estas figuras perderam definitivamente as condições mínimas de identidade que definiam os elementos do próprio significante; porque a ordem dos elementos é agora segunda em relação à axiomática dos fluxos e das figuras; porque o modelo da moeda, no ponto-signo ou figura-corte que perdeu toda a identidade e só tem agora uma identidade flutuante, tende a substituir o modelo do jogo. Em suma, a situação muito especial de Hjelmslev no campo da linguística e as reacções que suscita podem ser explicadas pelo facto de ele procurar fazer uma teoria puramente imanente da linguagem, que estoirá com o duplo jogo da dominação voz/grafismo, que faz correr a forma e a substância, o conteúdo e a expressão segundo os fluxos de desejo, e corta estes fluxos segundo pontos-signos ou

figuras-esquizes⁹⁵. Longe de ser uma sobredeterminação do estruturalismo e do seu amor pelo significante, a linguística de Hjelmslev indica a sua destruição e constitui uma teoria descodificada das línguas de que se pode dizer — homenagem ambígua — que é a única adaptada simultaneamente à natureza dos fluxos capitalistas e esquizofrénicos: até agora é a única teoria moderna (e não arcaica) da linguagem.

O recente livro de J.F. Lyotard é extremamente importante porque é a primeira crítica generalizada do significante. Com efeito, ele mostra na sua proposta mais geral que o significante está tão superado no exterior pelas imagens figurativas, como no interior pelas puras figuras que as compõem, ou melhor, pelo «figural» que vem alterar totalmente as distâncias codificadas do significante, introduzindo-se entre elas, trabalha abaixo das condições de identidade dos seus elementos. Na linguagem e até na própria escrita, as letras são como que cortes, objectos parciais despedaçados, e as palavras são como que fluxos indivisos, blocos indecomponíveis ou corpos plenos de valor tónico que constituem signos a-significantes que se submetem à ordem do desejo, sopros e gritos. (E, nomeadamente as pesquisas formais da escrita manual ou impressa, têm um sentido diferente se os caracteres das letras e as qualidades das palavras estiverem ao serviço dum significante cujos efeitos se exprimem segundo regras exegéticas ou se, pelo contrário, atravessarem esse muro para fazer correr os fluxos, instaurar cortes que ultrapassam ou anulam as condições de identidade do signo, que fazem correr e irromper livros dentro do «livro», entrando em configurações múltiplas de que já os exercícios tipográficos de Mallarmé são um testemunho — passar sempre por baixo do significante, limar o muro: o que mostra ainda que a morte da escrita é infinita, enquanto aparecer e vier de dentro.) Também nas artes plásticas há o figural puro formado pela linha activa e pelo ponto multidimensional e as configurações múltiplas formadas pela linha passiva e pela superfície que ela engendra, que abrem — como em Paul Klee — esses «entre-mundos que talvez só as crianças, os loucos e os primitivos consigam ver». E também no sonho Lyotard mostra

⁹⁵ Nicolas Ruwet, por exemplo, critica Hjelmslev por este ter elaborado uma teoria cujas aplicações estariam no *Jabberwocky* ou no *Finnegans wake* (*Introduction à la grammaire générative*, Plon, 1967, p. 54; e sobre a indiferença à «ordem dos elementos», cfr. p. 345). André Martinet insiste na perda das condições de identidade na teoria de Hjelmslev (*Au sujet des fondements de la théorie linguistique de Louis Hjelmslev*, 1946, reedição Paulet).

que o que *trabalha* não é o significante mas sim, mais abaixo, o figural que faz surgir configurações de imagens que se servem de palavras, as fazem correr e as cortam segundo fluxos e pontos que não são linguísticos nem dependem do significante ou dos seus elementos. Lyotard inverte em todo o lado a ordem do significante da figura. Não são as figuras que dependem do significante e dos seus efeitos, a cadeia significante é que depende de efeitos figurais, é que é constituída por signos a-significantes, que esmagam tanto os significantes como os significados, que tratam as palavras como coisas, que fabricam novas unidades, que fazem com figuras não figurativas configurações de imagens que se fazem e desfazem. E estas constelações são como fluxos que remetem para o corte dos pontos, como estes remetem para a fluxão do que fazem correr ou escorregar: a única unidade sem identidade é a do fluxo-esquize, do corte-fluxo. O elemento figural puro, a «figura-matriz», é de facto, para Lyotard, o desejo que nos leva até às portas da esquizofrenia como processo⁹⁶. Mas donde vem então a impressão de que Lyotard paraliza constantemente o processo, rebate as esquizes sobre as margens que ele acaba, precisamente, de abandonar, territórios codificados ou sobrecodificados, espaços e estruturas, onde eles apenas fazem «transgressões», perturbações e deformações apesar de tudo secundárias, em vez de formarem e de levarem mais longe as máquinas desejantes que se opõem às estruturas, as intensidades que se opõem aos espaços? É que, apesar de ligar o desejo a um sim fundamental, Lyotard reintroduz a falta e a ausência no desejo, mantém-no sob a lei da castração (correndo assim o risco de restabelecer com ela o significante), e descobre a matriz da figura no fantasma, o simples fantasma que vem ocultar a produção desejante e todo o desejo como produção efectiva. Mas a hipoteca do significante foi pelo menos momentaneamente levantada: esse enorme arcaísmo despótico que faz gemer e vergar tanta gente, e de que outros se servem para instaurar um novo terrorismo, tornando o discurso imperial de Lacan num discurso universitário de simples cientificidade, «cientificidade» essa que serve precisamente para realimentar as nossas neuroses, para estrangular uma vez mais o processo, para sobrecodificar o Édipo pela castração, acorrentando-nos às funções estruturais actuais de um déspota arcaico já desaparecido. Porque nem o capitalismo, nem a revolução,

⁹⁶ Jean-François Lyotard, *Discours, figure*, p. 326.

nem a esquizofrenia passam pelas vias do significante, nem mesmo e sobretudo nas suas violências extremas.

A civilização define-se pela descodificação e pela desterritorialização dos fluxos na produção capitalista. Todos os processos são bons para fazer esta descodificação universal: a privatização não só dos bens, dos meios de produção, mas também dos órgãos do próprio «homem privado»; a abstracção não só das quantidades monetárias mas também da quantidade e trabalho; a ilimitação não só da relação entre o capital e a força de trabalho, mas também da relação entre os fluxos de financiamento e os fluxos de rendimento ou meios de pagamento; a forma científica e técnica que os próprios fluxos de código tomam; formação de configurações flutuantes a partir de linhas e de pontos sem identidade discernível. A história monetária recente, o papel do dólar, os capitais migrantes a curto prazo, a flutuação das moedas, os novos meios de financiamento e crédito, os direitos especiais de tiragem, a nova forma das crises e das especulações, tudo isto junca o caminho dos fluxos descodificados. As nossas sociedades têm uma grande predilecção por códigos, por códigos estranhos e exóticos, mas esta predilecção é uma predilecção destrutiva e mortuária. Embora descodificar signifique normalmente compreender e traduzir um código, o que faz da psicanálise e da etnologia duas disciplinas apreciadas pelas nossas sociedades modernas é sobretudo o facto de o destruírem enquanto código, atribuindo-lhe uma função arcaica, folclórica ou residual. E no entanto seria um erro enorme identificar *os fluxos capitalistas com os fluxos esquizofrénicos*, por meio do traço genérico duma descodificação dos fluxos de desejo. Claro que há entre eles uma grande afinidade: o capitalismo faz passar por todo o lado fluxos-esquizes que animam as «nossas» artes e as «nossas» ciências, e se cristalizam na produção dos «nossos» doentes, os esquizofrénicos. Já vimos que a relação da esquizofrenia com o capitalismo não se limita, de modo algum, aos problemas do modo de vida, de meio-ambiente, de ideologia, etc., e que devia ser posto ao nível duma só e mesma economia, dum só e mesmo processo de produção. A nossa sociedade produz esquizes como produz champô Dop ou automóveis Renault, com a única diferença de que eles não são vendáveis. Mas, precisamente, como é que se explica que a produção capitalista paralize constantemente o processo esquizofrénico, e transforme o sujeito em entidade clínica encerrada, como se visse neste processo a imagem da sua própria morte vinda de dentro? Porque é que ela transforma o esquizofrénico num doente, não em pala-

bras, mas na realidade? Porque é que ela interna os seus loucos em vez de ver neles os seus próprios heróis, a sua própria realização? E quando já não pode reconhecer a figura dum simples doente, porque é que ela vigia com tanto cuidado os seus artistas e até os seus sábios, como se eles pudessem fazer correr fluxos perigosos, cheios de potencialidades revolucionárias, enquanto não são recuperados ou absorvidos pelas leis de mercado? Porque é que ela forma uma gigantesca máquina de repressão-recalcamento para o que constitui afinal a sua própria realidade, os fluxos descodificados? É que, como já vimos, o capitalismo é de facto o limite de todas as sociedades, porque faz a descodificação de fluxos que as outras formações sociais codificavam e sobrecodificavam. No entanto, ele é o seu limite ou cortes *relativos*, porque substitui os códigos por uma axiomática extremamente rigorosa que mantém a energia dos fluxos num estado ligado sobre o corpo do capital como socius desterritorializado, mas que é ainda mais implacável do que qualquer outro socius. A esquizofrenia, pelo contrário, é o limite *absoluto* que faz passar os fluxos livremente sobre o corpo sem órgãos dessocializado. Podemos assim dizer que a esquizofrenia é o limite *exterior* do próprio capitalismo, o termo da sua tendência mais profunda, mas que o capitalismo só funciona se a inibir, ou se repelir e deslocar esse limite substituindo-o pelos seus próprios limites relativos *imanescentes* que reproduz numa escala cada vez maior. O que ele descodifica com uma mão, axiomatiza com a outra. É assim que se deve interpretar a lei marxista da tendência contrariada. De modo que a esquizofrenia impregna o campo capitalista de uma ponta à outra. Mas o que ele procura fazer é ligar as suas cargas e energias numa axiomática mundial que opõe sempre novos limites interiores ao poder revolucionário dos novos fluxos descodificados. Neste regime é impossível distinguir — a não ser como dois tempos — a descodificação e a axiomatização que vêm substituir os códigos anteriores. Os fluxos são ao mesmo tempo descodificados e axiomatizados pelo capitalismo. Assim, a esquizofrenia não é a identidade do capitalismo mas, pelo contrário, a sua diferença, o seu desvio e a sua morte. Os fluxos monetários são realidades perfeitamente esquizofrénicas, mas que só existem e funcionam na axiomática imanente que conjura e repele essa realidade. A linguagem dum banqueiro, dum general, dum industrial, dum quadro ou dum ministro é uma linguagem perfeitamente esquizofrénica, mas que só funciona estatisticamente na axiomática uniformizadora que a põe ao serviço

da ordem capitalista⁹⁷. (Ao nível superior da linguística como ciência, Hjelmslev só pôde fazer uma vasta descodificação das línguas pondo a funcionar desde o princípio uma máquina axiomática que tem por base o número, supostamente finito, das figuras consideradas.) O que é que acontece então à linguagem «realmente» esquizofrénica, aos fluxos «realmente» descodificados, desligados, que conseguem passar o muro ou o limite absoluto? A axiomática capitalista é tão rica, acrescenta-se sempre um axioma para os livros dum grande escritor cujas características de vocabulário e de estilo se podem sempre estudar com uma máquina electrónica, ou para o discurso dos loucos que se pode sempre ouvir dentro do quadro dum axioma hospitalar, administrativa e psiquiátrica. Parece-nos, em suma, que a noção de fluxo-esquize, ou de corte-fluxo, define tanto o capitalismo como a esquizofrenia. Mas não é do mesmo modo, nem são as mesmas coisas: porque as descodificações podem ou não ser retomadas numa axiomática, porque se pode ficar pelos grandes conjuntos que funcionam estatisticamente ou, pelo contrário, franquear a barreira que os separa de posições moleculares desligadas, porque umas vezes os fluxos de desejo atingem este limite absoluto enquanto que outras se contentam em deslocar um limite relativo imanente que se há-de reconstituir mais longe, porque os processos de desterritorialização podem ser ou não ser duplicados por reterritorializações que os controlam, porque umas vezes o dinheiro arde e outras brilha.

Porque é que não se há-de dizer simplesmente que o capitalismo substitui um código por outro, que faz um novo tipo de codificação? Por duas razões: uma representa uma espécie de impossibilidade moral; a outra uma impossibilidade lógica. Nas formações pré-capitalistas reúnem-se todas as crueldades e terrores, há fragmentos de cadeias significantes que são mantidos em segredo, sociedades secretas ou grupos de iniciação — mas nunca há nada de efectivamente inconfessável. É com a coisa, com o capitalismo, que o inconfessável começa: não há nenhuma operação financeira ou económica que, se fosse traduzida em termos de código, não revelasse o seu carácter inconfessável, isto é, a sua perversão intrínseca ou o seu cinismo essencial (a época da má consciência é também a do puro cinismo).

⁹⁷ Cfr. com a análise da linguagem funcional da «administração total» que Marcuse faz (nomeadamente nas siglas, as configurações flutuantes formadas pelas letras-figuras): *L'Homme unidimensionnel*, 1964, tradução francesa Ed. de Minuit, capítulo IV.

Mas, precisamente o que é impossível é codificar essas operações: um código determina, em primeiro lugar, a qualidade respectiva dos fluxos que passam pelo socius (por exemplo, os três circuitos de bens de consumo, de bens de prestígio, de mulheres e crianças); o objecto próprio do código é, pois, o estabelecimento de relações necessariamente indirectas entre estes fluxos qualificados e, como tais, incomensuráveis. Estas relações implicam de facto extracções quantitativas de fluxos de vários tipos, mas estas quantidades não entram nas equivalências que suporiam «algo» de ilimitado, formam apenas compostos também qualitativos, essencialmente móveis e limitados, em que a diferença dos elementos compensa o desequilíbrio (como na relação do prestígio e do consumo no bloco da dívida finita). Todas estas características da relação de código — indirecta, qualitativa e limitada — chegam para mostrar que um código nunca é económico, nem o pode ser: exprime, pelo contrário, o movimento objectivo aparente por meio do qual as forças económicas ou as conexões produtivas são atribuídas a uma instância extra-económica que serve de suporte e de agente de inscrição, como se dela emanassem. É o que Althusser e Balibar mostram: o modo como as relações políticas e jurídicas são determinadas a serem dominantes, como por exemplo no caso da feudalidade, porque o sobre-trabalho como forma de mais-valia constitui um fluxo qualitativa e temporalmente distinto do do trabalho, e deve portanto entrar num composto também qualitativo que implica factores não-económicos⁹⁸. Ou então o modo como as relações autóctones de aliança e de filiação são determinadas a serem dominantes nas chamadas sociedades primitivas, onde as forças e os fluxos económicos se inscrevem sobre o corpo pleno da terra e se lhe atribuem. Em suma, só há um código quando um corpo pleno como instância da antiprodução se rebate sobre a economia de que se apropria. É por isso que o signo de desejo, enquanto signo económico que consiste em fazer correr e cortar os fluxos, é duplicado por um signo de poder necessariamente extra-económico que tem, no entanto, as suas causas e efeitos na economia (é o que acontece, por exemplo, na relação entre o signo da aliança e o poder do credor). Ou então, o que é a mesma coisa, a mais-valia é aqui determinada como mais-valia de código. A relação de código não é pois apenas

⁹⁸ Cfr. Marx, *Le Capital*, III, 6, capítulo 24, Pléiade, p. 1400: «Nestas condições são precisas forças extra-económicas, seja de que natureza for, para os obrigar a efectuarem trabalho por conta do proprietário dos bens de raiz.»

indirecta, qualitativa e limitada, é também — e precisamente por causa disto — extra-económica e realiza, enquanto tal, a ligação entre fluxos qualificados. Sendo assim, implica um sistema de apreciação ou de avaliação colectivas, um conjunto de órgãos de percepção, ou melhor, de crença, como condição de existência e de sobrevivência da sociedade considerada: é o que se verifica no investimento colectivo dos órgãos que faz que os homens sejam directamente codificados, ou no olho apreciador, tal como o analisámos no sistema primitivo. Observar-se-á que estes traços gerais que caracterizam um código se encontram, precisamente, naquilo a que hoje em dia se chama código genético; não porque dependa de um efeito de significante mas porque, pelo contrário, a cadeia que ele constitui só é significante secundariamente, na medida em que põe em jogo ligações entre fluxos qualificados, interacções exclusivamente indirectas, compostos qualitativos essencialmente limitados, órgãos de percepção e factores *extra-químicos* que seleccionam e se apropriam das conexões celulares.

Mais razões temos, portanto, para definir o capitalismo por uma axiomática social que se opõe totalmente aos códigos. Em primeiro lugar, a moeda como equivalente geral, representa uma quantidade abstracta indiferente à natureza qualificada dos fluxos. Mas a própria equivalência supõe a posição de um ilimitado: na fórmula D-M-D, «a circulação do dinheiro como capital tem o seu fim em si mesma, porque é apenas devido a este movimento sempre renovado que o valor continua a impor-se; o movimento do capital não tem, pois, limites»⁹⁹. Os estudos de Bohannan sobre os Tiv da Nigéria, ou de Salisbury sobre os Siane da Nova-Guiné, mostraram bem como a introdução da moeda como equivalente, que permite começar com dinheiro e acabar com dinheiro — ou seja, nunca acabar — chega para perturbar os circuitos de fluxos qualificados, para decompor os blocos finitos de dívida e para destruir a própria base dos códigos. Em segundo lugar, não se pode separar o dinheiro como quantidade abstracta ilimitada dum devir-concreto sem o qual ele não se transformaria em capital nem se apropriaria da produção. Já vimos que este devir-concreto aparece na relação diferencial; mas precisamente a relação diferencial não é uma relação indirecta entre fluxos qualificados ou codificados, é uma relação directa entre fluxos descodificados cuja qualidade respectiva não lhe pré-existe. A qualidade dos fluxos resulta apenas da sua

⁹⁹ Marx, *Le Capital*, I, 2, capítulo 4, Pléiade, p. 698.

conjunção como *fluxos* descodificados; eles permanecem puramente virtuais fora desta conjunção; conjunção que é também a disjunção da quantidade abstracta, pela qual esta se torna algo de concreto. Dx e dy não são nada independentemente da sua relação, que determina um como pura qualidade do fluxo de trabalho, e o outro como pura qualidade do fluxo de capital. O percurso é, portanto, inverso ao de um código, e exprime a transformação capitalista da mais-valia de código em mais-valia de *fluxo*, o que implica uma alteração fundamental no regime das potências. Porque, se um dos *fluxos* se subordina e submete ao outro, é precisamente porque eles não estão elevados à mesma potência (x e y^2 , por exemplo) e porque a relação se estabelece entre uma potência e uma dada grandeza. Foi o que verificámos ao fazer a análise do capital e do trabalho ao nível da relação diferencial entre fluxo de financiamento e fluxo de meios de pagamento ou rendas; extensão que significa simplesmente que não há nenhuma essência industrial do capital que não funcione como capital mercantil, financeiro ou comercial, e em que as funções do dinheiro não sejam apenas as da sua forma equivalente. Mas os signos de potência deixam assim de ser o que eram do ponto de vista de um código: tornam-se coeficientes directamente económicos, em vez de duplicarem os signos económicos do desejo e de exprimirem os factores não económicos determinados a serem dominantes. Que a potência do fluxo de financiamento não seja a mesma que a do fluxo de meios de pagamento significa que a potência se tornou directamente económica. E, quanto ao trabalho pago, claro que deixa de ser necessário um código para garantir o sobre-trabalho quando este se confunde qualitativa e temporalmente com o próprio trabalho numa só e mesma grandeza simples (condição da mais-valia de fluxo).

O capital como *socius* ou corpo pleno é diferente de todos os outros, porque vale por si mesmo como instância directamente económica, e se rebate sobre a produção sem fazer intervir factores extra-económicos que se inscreveriam num código. Com o capitalismo o corpo pleno torna-se efectivamente nu, o mesmo acontecendo com o próprio trabalhador que está agarrado a este corpo pleno. É neste sentido que dizemos que o aparelho de anti-produção deixa de ser transcendente, penetra em toda a produção e torna-se-lhe coextensivo. Em terceiro lugar, estas condições desenvolvidas da destruição de todos os códigos no devir-concreto fazem que a ausência de limite adquira um novo sentido. Ela já não designa simplesmente a quantidade abstracta ilimitada mas a efectiva ausência de limite

ou de fim para a relação diferencial em que o abstracto se transforma em algo de concreto. É assim que podemos dizer que o capitalismo não tem e, ao mesmo tempo, tem um limite exterior: a esquizofrenia, ou seja, a descodificação absoluta dos fluxos, que ele tem que repelir e esconjurar para poder funcionar. E também tem e não tem limites interiores: tem-nos nas condições específicas da produção e da circulação capitalistas, isto é, no próprio capital, mas só pode funcionar reproduzindo e alargando estes limites a uma escala cada vez maior. E o poder do capitalismo está precisamente no facto de a sua axiomática nunca se saturar, ser sempre capaz de acrescentar mais um axioma aos axiomas precedentes. O capitalismo define um campo de imanência e preenche-o constantemente. Mas este campo desterritorializado é determinado por uma axiomática, contrariamente ao que acontecia com o campo territorial determinado pelos códigos primitivos. As relações diferenciais tal como são preenchidas pela mais-valia, a ausência de limites externos tal como é «preenchida» pelo alargamento dos limites internos, a efusão de antiprodução tal como é preenchida pela absorção de mais-valia, constituem os três aspectos da axiomática imanente do capitalismo. E a monetarização vem ocupar em toda a parte o abismo da imanência capitalista, introduzindo — como diz Schmitt — «uma deformação, uma convulsão, uma explosão, em suma, um movimento de extrema violência». Daqui deriva a quarta característica, que opõe a axiomática aos códigos. É que a axiomática não tem nenhuma necessidade de escrever na própria carne, de marcar os corpos e os órgãos, nem de fabricar nos homens uma memória. Contrariamente aos códigos, a axiomática encontra nos seus diversos aspectos os seus próprios órgãos de execução, de percepção, de memorização. A memória torna-se algo de negativo. Mas sobretudo, desapareceu a necessidade de crença, e é sem convicção nenhuma que o capitalista se aflige com o facto de hoje já não se acreditar em nada. «Porque é assim que vocês falam: somos seres completos, reais, sem crenças nem superstições; é assim que vocês se emproam sem sequer terem proa!». A linguagem já não significa nada em que se deva acreditar, mas indica o que se vai fazer e que os astutos ou os competentes sabem descodificar, perceber por meias palavras. E mais, apesar da abundância dos bilhetes de identidade, das fichas e dos meios de controle, o capitalismo nem sequer precisa de escrever nos livros para substituir as antigas marcas dos corpos. Isso são apenas sobrevivências, arcaísmos com funções actuais. A pessoa tornou-se realmente «privada», na medida em que deriva das quantidades abstractas e se

torna concreta no devir-concreto destas mesmas quantidades. Já não são as pessoas que são marcadas, mas estas quantidades: ou o teu *capital ou a tua força de trabalho* — o resto não tem importância nenhuma porque havemos de te apanhar nos limites alargados do sistema, ainda que seja preciso fazer um axioma especial para ti. Já não é preciso investir colectivamente os órgãos, eles já estão suficientemente preenchidos pelas imagens flutuantes que são a todo o momento produzidas pelo capitalismo. Imagens que, segundo uma observação de Henri Lefebvre, procedem menos a uma publicação do privado do que a uma privatização do público: tudo o que acontece no mundo passa-se em família, sem que seja preciso sair da frente da televisão. O que dá às pessoas privadas — como veremos — um papel particular no sistema: já não um papel de implicação num código, mas um papel de *aplicação*. Aproxima-se a hora do Édipo.

O facto de o capitalismo proceder não por um código mas por uma axiomática, não nos deve fazer pensar que ele substituiu o socius, a máquina social, por um conjunto de máquinas técnicas. A diferença de natureza entre os dois tipos de máquinas subsiste, embora ambas sejam efectivamente máquinas, e sem metáfora. A originalidade do capitalismo está em que as peças da máquina social são as máquinas técnicas como capital constante que se agarra ao corpo pleno do socius, e já não aos homens, que estão agora adjacentes às máquinas técnicas (e por isso é que, em princípio, a inscrição já não precisa de se fazer directamente sobre os homens). Mas uma axiomática nunca é por si mesma uma simples máquina técnica, ainda que automática ou cibernética. É o que Bourbaki diz das axiomáticas científicas: elas não formam um sistema Taylor nem um jogo mecânico de fórmulas isoladas, mas implicam «intuições» ligadas às ressonâncias e às conjunções das estruturas, e que são apenas ajudadas pelas «poderosas alavancas» da técnica. E é isto que acontece com a axiomática social: o modo como ela preenche a sua própria imanência, como repele ou alarga os seus limites, como acrescenta mais axiomas impedindo que o sistema fique saturado, como só funciona bem se funcionar mal, tudo isto implica órgãos sociais de decisão, de gestão, de reacção, de inscrição, uma tecnocracia e uma burocracia que se não reduzem ao funcionamento de máquinas técnicas. Em suma, a conjunção dos fluxos descodificados, as suas relações diferenciais e as suas múltiplas esquizas ou fracturas, exige toda uma regulação cujo principal órgão é o Estado. O Estado capitalista é o regulador dos fluxos descodificados como tais, enquanto apanhados pela axiomática do capital.

É neste sentido que ele acaba de facto o devir-concreto que presidia à evolução do Urstaat despótico abstracto: de unidade transcendente que era, torna-se imanente ao campo de forças sociais, passa a estar ao seu serviço, serve de regulador aos fluxos descodificados e axiomatizados. E tanto o acaba, que, num outro sentido, só ele representa uma verdadeira ruptura, um corte com ele, contrariamente às outras formas que se estabeleciam sobre as ruínas do Urstaat. Porque o Urstaat se definia pela sobrecodificação; e nos seus derivados, da cidade antiga ao Estado monárquico, apareciam já fluxos descodificados ou prestes a sê-lo, que tornam sem dúvida o Estado cada vez mais imanente e subordinado ao campo de forças efectivo; mas, precisamente porque as condições para a conjunção de fluxos ainda não estavam dadas, o Estado podia limitar-se a salvar fragmentos de sobrecodificações e de códigos, inventar outros, impedindo com todas as suas forças que a conjunção se desse (e quanto ao resto, ressuscitar tanto quanto possível o Urstaat). A situação do Estado capitalista é muito diferente: ele é produzido pela conjunção dos fluxos descodificados ou desterritorializados e, se leva ao mais alto ponto o devir-imanente, é na medida em que ele confirma a falência generalizada dos códigos e sobrecodificações, em que todo ele evolui dentro desta nova axiomática da conjunção, de natureza até então desconhecida. E, insista-se, não é ele que inventa esta axiomática, porque ela confunde-se com o próprio capital. É nela, pelo contrário, que ele se origina — ele apenas assegura a sua regulação ou organiza as falhas como condições de funcionamento, vigia ou dirige os progressos da saturação e os correspondentes alargamentos de limites. Nunca um Estado perdeu tanto poder para se pôr com tanta força ao serviço de um signo de poder económico. E o Estado capitalista desempenha este papel há muito tempo — diga-se o que se disser —, desde o princípio, desde a sua gestação sob formas semi-feudais ou semi-monárquicas: ele controla, do ponto de vista do fluxo dos trabalhadores «livres», a mão-de-obra e os salários; outorga, do ponto de vista do fluxo de produção industrial e mercantil, monopólios, condições favoráveis à acumulação, luta contra a sobre-produção. Não houve nunca um capitalismo liberal: a acção contra os monopólios remete, em primeiro lugar, para um momento em que o capital comercial e financeiro ainda se alia ao antigo sistema de produção, e em que o capitalismo industrial nascente só se pode assegurar da produção e do mercado obtendo a abolição desses privilégios. Que não há aqui nenhuma luta contra o próprio princípio dum controle estatal — com a condição de que seja o

Estado conveniente — é o que se verifica perfeitamente no mercantilismo, porque ele exprime as novas funções comerciais dum capital que passou a ter interesses directos na produção. Em regra geral, os controles e regulações estatais só tendem a desaparecer ou a esbater-se em caso de abundância de mão-de-obra e de súbita expansão dos mercados¹⁰⁰. Isto é, *quando o capitalismo funciona com um reduzido número de axiomas dentro de limites relativos suficientemente largos*. Esta situação desapareceu há muito tempo, e é preciso considerar como factor decisivo dessa evolução a organização duma classe operária poderosa que exige um nível de emprego estável e superior, e força o capitalismo a multiplicar os seus axiomas ao mesmo tempo que ele devia reproduzir os seus limites numa escala cada vez mais larga (axioma de deslocamento do centro para a periferia). O capitalismo só conseguiu digerir a revolução russa acrescentando sem parar novos axiomas aos antigos: axioma para a classe operária, para os sindicatos, etc. Está sempre pronto a acrescentar axiomas, e até outras coisas mais minúsculas, completamente irrisórias — o que não modifica em nada o essencial. O Estado é assim determinado a ter esse papel cada vez mais importante na regulação dos fluxos axiomatizados, quer em relação à produção e à planificação, quer em relação à economia e à sua «monetização», à mais-valia e à sua absorção (pelo próprio aparelho de Estado).

As funções reguladoras do Estado não implicam nenhum tipo de arbitragem de classes. Que o Estado está ao serviço da chamada classe dominante é uma evidência prática, mas que não dá de imediato as suas razões teóricas. E estas razões são simples: é que, do ponto de vista da axiomática capitalista, só há uma classe verdadeiramente universalista que é a burguesia. Plekhanov observa que a descoberta da luta de classes e do seu papel histórico se deve à escola francesa do século XIX, sob a influência de Saint-Simon; ora, são precisamente os que exaltam a luta da classe burguesa contra a nobreza e a feudalidade que, quando chegam ao proletariado, negam que possa haver uma diferença de classe entre o industrial ou o banqueiro e o operário, defendendo que há fusão num mesmo fluxo como entre o lucro e o salário¹⁰¹. E não podemos pensar que se trata apenas de cegueira ou de denegação ideológica. As classes são o negativo das castas e dos grupos, são

¹⁰⁰ Sobre todos estes pontos, Maurice Dobb, *Études sur le développement du capitalisme*, pp. 34-36, 173-177, 212-224.

¹⁰¹ G. Plekhanov, «Augustin Thierry et la conception matérialiste de l'histoire», 1895, in *Les Questions fondamentales du marxisme*, Ed. Sociales.

ordens, castas e grupos descodificados. Reler toda a história através da luta de classes é lê-la em função da burguesia como classe descodificante e descodificada. A burguesia é a única classe enquanto tal, na medida em que é ela que luta contra os códigos e se confunde com a descodificação generalizada dos fluxos — ela chega, portanto, para preencher o campo de imanência do capitalismo. Com a burguesia acontece, de facto, algo de novo: o desaparecimento do gozo como fim, a nova concepção de conjunção segundo a qual o único fim é a riqueza abstracta e a sua realização noutras formas que não as de consumo. A escravatura generalizada do Estado despótico implicava pelo menos senhores, e um aparelho de anti-produção distinto da esfera da produção. Mas o campo de imanência burguês, tal como é definido pela conjunção dos fluxos descodificados, pela negação de qualquer transcendência ou limite exterior, pela efusão da anti-produção na própria produção, instaura uma escravatura incomparável, uma sujeição sem precedentes: já não há senhores, já só há escravos que governam outros escravos, já não é preciso carregar o animal porque ele se carrega a si próprio. Não que o homem seja escravo da máquina técnica; mas o burguês — escravo da máquina social — dá o exemplo, absorve mais-valia cujos fins não têm nada a ver com o gozo: mais escravo que o último dos escravos, primeiro servo desta ávida máquina, besta de reprodução do capital, interiorização da dívida infinita. Eu também sou escravo — é o que agora diz o senhor. «O capitalista só é respeitável porque é o capital feito homem. Enquanto tal, como o entesourador, que só quer juntar mais dinheiro, é dominado pela sua paixão cega pela riqueza abstracta, pelo valor. Mas o que num parece ser uma mania individual, é, no outro, o efeito do mecanismo social de que ele é uma peça»¹⁰². O que não quer dizer que deixe de haver uma classe dominante e uma classe dominada definidas pela mais-valia, ou que desapareça a distinção entre o fluxo do capital e o fluxo do trabalho, entre o fluxo de financiamento e o fluxo salarial. Mas isto só é verdade parcialmente, visto que o capitalismo nasce da conjugação dos dois nas relações diferenciais, e os integra na reprodução sempre alargada dos seus próprios limites. De modo que o burguês pode dizer, não em termos de ideologia, mas nos termos da própria organização da sua axiomática: só há uma máquina, a do grande fluxo variável descodificado, separado dos bens, e uma só classe de servos, a burguesia descodificante, que

¹⁰² Marx, *Le Capital*, I, 7, capítulo 24, Pléiade, I, p. 1096.

descodifica castas e grupos e tira da máquina um fluxo indiviso de rendimentos, conversíveis em bens de consumo ou produção, em que se baseiam os salários e os lucros. Em suma, a oposição teórica não está entre duas classes porque é a própria noção de classe, enquanto designa o «negativo» dos códigos, que implica que haja apenas uma classe. A oposição teórica é outra, e passa entre os fluxos descodificados, tal como entram numa axiomática de classe sobre o corpo pleno do capital, e os fluxos descodificados que se libertam não só desta axiomática como também do signifiante despótico, que atravessam o muro e o muro do muro, e se põem a correr sobre o corpo pleno sem órgãos; a oposição está entre a classe e os fora-da-classe, entre os servos da máquina e os que a fazem saltar ou estoíram com as suas peças, entre o regime da máquina social e o das máquinas desejantes, entre os limites interiores relativos e o limite exterior absoluto. Ou, se se quiser: entre os capitalistas e os esquizos, na sua intimidade fundamental ao nível da descodificação e na sua hostilidade fundamental ao nível da axiomática (donde a semelhança que existe entre o proletariado, tal como é retratado pelos socialistas do século XIX, e um perfeito esquizo).

É esta a razão porque o problema duma classe proletária pertence em primeiro lugar à praxis. Organizar uma bipolarização do campo social numa bipolaridade de classes foi o objectivo do movimento socialista revolucionário. Claro que podemos conceber uma determinação teórica da classe proletária ao nível da produção (aqueles a quem a mais-valia é extorquida), ou ao nível do dinheiro (salários). Mas estas determinações são ou demasiado estreitas ou demasiado largas, o ser objectivo que elas definem como *interesse de classe* continua a ser virtual enquanto não se incarnar numa consciência que evidentemente não o cria, mas que o actualiza num partido organizado, capaz de se propor a conquista do aparelho de Estado. Se o movimento do capitalismo, no jogo das suas relações diferenciais, se esquiva a qualquer limite fixo determinável, se supera e desloca os seus limites interiores e faz cortes de cortes, o movimento socialista parece ser levado a fixar ou a determinar um limite que distingue o proletariado da burguesia, grande corte que vai animar uma luta não só económica e financeira, mas também política. Ora é precisamente o significado dessa conquista dum aparelho de Estado que foi e é um problema. Um Estado que se pretende socialista tem de transformar a produção, as unidades de produção e o cálculo económico. Mas esta transformação só se pode fazer a partir de um Estado já conquistado que tem os mes-

mos problemas axiomáticos de extracção dum excesso ou de uma mais-valia, de acumulação, de absorção, de mercado e de cálculo monetário. Assim, ou o proletário o submete ao seu interesse objectivo, mas estas operações fazem-se sob a dominação da sua vanguarda de consciência ou de partido, isto é, em proveito de uma burocracia ou de uma tecnocracia que valem pela burguesia como «grande ausente»; ou a burguesia mantém o controle do Estado, pronta a segregar a sua própria tecno-burocracia, e a acrescentar alguns axiomas para o reconhecimento e a integração do proletariado como uma segunda classe. Pode-se dizer que a alternativa não está entre o mercado e a planificação, dado que a planificação se introduz necessariamente no Estado capitalista, e que o mercado subsiste no Estado socialista, ainda que como mercado monopolista de Estado. O problema é pois o seguinte: como definir a verdadeira alternativa sem supor todos os problemas resolvidos? A imensa obra de Lenine e da revolução russa foi a de forjar uma consciência de classe conforme ao ser ou ao interesse objectivos, impondo consequentemente aos países capitalistas um reconhecimento da bipolaridade de classe. Mas este grande corte leninista não impediu a ressurreição dum capitalismo de Estado no próprio socialismo, como não impediu que o capitalismo clássico o invertesse continuando o seu verdadeiro trabalho de toupeira, sempre cortes de cortes que lhe permitiam integrar na sua axiomática secções da classe reconhecida, rejeitando para longe, para a periferia ou para os enclaves, os elementos revolucionários não controlados (que não são mais controlados pelo socialismo oficial do que pelo capitalismo). Assim, a escolha tinha que se fazer entre a nova axiomática terrorista e rígida, rapidamente saturada, do Estado socialista, e a velha axiomática cínica, tão perigosa como flexível e insaturável do Estado capitalista. Mas, na verdade, a questão mais directa não é a de saber se uma sociedade industrial pode dispensar os excedentes, a sua absorção, o Estado planificador e mercantil, ou até um equivalente de burguesia: é evidente que não, mas também a questão não está bem posta. Também não se trata de saber se a consciência de classe, incarnada num partido ou num Estado, trai ou não o interesse objectivo de classe, ao qual se atribuiria uma espécie de espontaneidade possível, esmagada pelas instâncias que pretendem representá-lo. Parece-nos que a análise de Sartre na *Critique de la Raison Dialectique*, onde se diz que não há espontaneidade de classe mas apenas de «grupo», é profundamente justa: donde a necessidade de distinguir os «grupos em fusão» da classe que permanece «serial», representada

pelo partido ou pelo Estado. E não há escala comum aos dois. É que o interesse de classe continua a pertencer à ordem dos grandes conjuntos molares; define simplesmente um pré-consciente colectivo, necessariamente representado numa consciência distinta de que nem sequer se pode dizer — a este nível — se trai ou não, aliena ou não, deforma ou não. O verdadeiro inconsciente está, pelo contrário, no desejo de grupo, que põe em jogo a ordem molecular das máquinas desejantes. E é precisamente aqui que está o problema, entre os desejos inconscientes de grupo e os interesses pré-conscientes de classe. É só agora que as questões sobre o pré-consciente de classe e as formas representativas da consciência de classe, sobre a natureza dos interesses e o seu processo de realização podem ser postas porque, embora indirectamente, é daqui que elas derivam. E voltamos a encontrar Reich, com as suas inocentes exigências duma distinção prévia entre o desejo e o interesse: «O principal objectivo da direcção, além do conhecimento preciso do processo histórico objectivo, deve ser a compreensão de: a) que ideias e que desejos progressistas é que existem por camadas, profissões, classes de idade e sexos; b) quais são os desejos, angústias e ideias que entram o desenvolvimento do aspecto progressista — *as fixações tradicionais*»¹⁰³. (A tendência da direcção será normalmente para dizer: mal oiço a palavra desejo, puxo logo da pistola).

É que nunca se consegue enganar o desejo. O interesse pode ser enganado, desconhecido ou traído, mas o desejo não. O que explica o grito de Reich: não, as massas não foram enganadas, elas desejaram o fascismo, e é isso que é preciso explicar... Ora acontece que se pode desejar contra o interesse que se tem: facto que o capitalismo aproveita, tal como o socialismo, o partido e a direcção do partido. Como é que se explica que o desejo proceda, não por desconhecimento, mas por investimentos inconscientes completamente reaccionários? E o que é que Reich queria dizer quando falava de «fixações tradicionais»? Elas também fazem parte do processo histórico, e conduzem-nos às modernas funções do Estado. As sociedades modernas civilizadas definem-se pelos processos de descodificação e de desterritorialização. Mas *o que desterritorializam por um lado, reterritorializam por outro*. E estas não-territorialidades são muitas vezes artificiais, residuais, arcaicas; simplesmente, estes arcaísmos têm uma função perfeitamente actual, correspondem ao nosso modo moderno de «ladrilhar», de esquadriar, de reintro-

¹⁰³ Reich, *O que é a consciência de classe?*, 1934, trad. port. Assírio & Alvim.

duzir fragmentos de código, de ressuscitar os antigos e inventar pseudo-códigos ou gírias. São, como diz Edgar Morin, neo-arcaísmos. Estas territorialidades modernas são extremamente complexas e variadas; umas são fundamentalmente folclóricas, o que não quer dizer que não representem forças sociais e eventualmente políticas (dos jogadores de futebol aos pequenos agricultores, passando pelos antigos combatentes); outras são enclaves cujo arcaísmo tanto pode alimentar um fascismo moderno como uma carga revolucionária (as minorias étnicas, o problema basco, os católicos irlandeses, as reservas de índios). Umas formam-se como que espontaneamente, no próprio movimento de desterritorialização (territorialidades de bairro, dos grandes conjuntos, os «bandos»). Outras são organizadas ou favorecidas pelo Estado, ainda que elas o ataquem e lhe criem vários problemas (o regionalismo, o nacionalismo). O Estado fascista foi, sem dúvida, dentro do capitalismo, a mais fantástica tentativa de reterritorialização económica e política. Mas o Estado socialista também tem as suas minorias características, as suas territorialidades, que se lhe opõem ou que ele suscita e organiza (nacionalismo russo, territorialidade de partido: o proletariado só se pode constituir como classe se se apoiar em neo-territorialidades artificiais; paralelamente, a burguesia reterritorializa-se em formas que por vezes são as mais arcaicas). A famosa personalização do poder é como que uma territorialidade que vem duplicar a desterritorialização da máquina. Se a função do Estado moderno é de facto a regulação dos fluxos descodificados, desterritorializados, um dos principais aspectos desta função consiste em reterritorializar, para assim impedir a fuga dos fluxos descodificados por todos os cantos da axiomática social. Chega-se mesmo a ter a impressão de que os fluxos de capitais se dirigiriam de boa-vontade para a lua, se o Estado capitalista não estivesse lá para os reconduzir à terra. Por exemplo: desterritorializam-se os fluxos de financiamento, mas reterritorializa-se o poder de compra e os meios de pagamento (papel dos bancos centrais). Ou então: o movimento de desterritorialização que vai do centro para a periferia é acompanhado por uma reterritorialização periférica, por uma espécie de auto-centramento económico e político da periferia, quer nas formas modernistas de um socialismo ou capitalismo de Estado, quer na forma arcaica de déspotas locais. Em última análise é impossível distinguir a desterritorialização e a reterritorialização, que são como as duas faces de um mesmo processo.

Este aspecto essencial da regulação pelo Estado explica-se ainda melhor se

virmos que ele assenta directamente na axiomática económica e social do capitalismo enquanto tal. É a própria conjugação dos fluxos desterritorializados que desenha neo-territorialidades arcaicas ou artificiais. Marx mostrou que o efectivo fundamento da economia política é a descoberta de uma essência subjectiva abstracta da riqueza, no trabalho ou na produção — e acrescentamos nós — no desejo. («Foi um grande progresso Adam Smith ter-se recusado a determinar a actividade criadora da riqueza, para considerar simplesmente o trabalho: nem o trabalho de manufactura, nem o trabalho comercial, nem a agricultura, mas todas as actividades sem distinção... a universalidade abstracta da actividade criadora de riqueza»)¹⁰⁴. Grande movimento de descodificação ou de desterritorialização: deixa de se procurar a natureza da riqueza nos objectos, nas condições exteriores, máquina territorial ou máquina despótica. Mas Marx acrescenta que esta descoberta essencialmente «cínica» é imediatamente corrigida por nova territorialização, como um novo fetichismo ou uma nova «hipocrisia». Só se descobre a produção como essência subjectiva abstracta nas formas de propriedade que a objectivam de novo, que a alienam reterritorializando-a. Não foram só os mercantilistas que, pressentindo a natureza subjectiva da riqueza, a tinham determinado como uma actividade particular ainda ligada a uma máquina despótica «fazedora de dinheiro»; não foram só os fisiocratas que, levando ainda mais longe este pressentimento, ligaram a actividade subjectiva a uma máquina territorial ou re-territorializada, sob a forma de agricultura e de propriedade fundiária. O próprio Adam Smith só descobre a grande essência da riqueza, abstracta e subjectiva, industrial e desterritorializada, reterritorializando-a imediatamente na propriedade privada dos meios de produção. (E não se pode dizer que a chamada propriedade comum altere o sentido deste movimento.) E mais, se se procurar fazer não a história da economia política, mas a história real da sociedade correspondente, compreender-se-á ainda melhor a razão porque o capitalismo não pára de reterritorializar o que inicialmente desterritorializou. Marx analisa no *Capital* a verdadeira razão deste duplo movimento: por um lado, o capitalismo tem que desenvolver sem parar a essência subjectiva da riqueza abstracta, produzir por produzir, isto é, «a produção como um fim em si, o desenvolvimento absoluto da produtividade social do trabalho»; mas por outro lado, e ao mesmo tempo, o capitalismo só o

¹⁰⁴ Marx, *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, Pléiade I, pp. 258 segs. *Economie et philosophie*, Pléiade, pp. 71-75.

pode fazer no quadro do seu objectivo limitado, enquanto modo de produção determinado, «produção pelo capital», «valorização do capital existente»¹⁰⁵. No primeiro caso, o capitalismo ultrapassa a todo o momento os seus próprios limites, desterritorializando sempre mais longe, «dilatando-se numa energia cosmopolita universal que rebenta com qualquer barreira ou ligação»; mas, no segundo caso, que é estritamente complementar do primeiro, o capitalismo encontra barreiras e limites por toda a parte, barreiras e limites que lhe são interiores, imanes, e que, precisamente por serem imanes, só se deixam ultrapassar se se reproduzirem numa escala alargada (a reterritorialização está sempre a aumentar: de local, passa a mundial e planetária). É esta a razão porque a lei da baixa tendencial, isto é, dos limites que não se chegam nunca a atingir na medida em que são sempre reproduzidos e ultrapassados, nos pareceu ter como corolário e manifestação directa a simultaneidade dos dois movimentos de desterritorialização e de reterritorialização.

Daí deriva uma consequência importante. É que a axiomática social das sociedades modernas existe entre dois pólos, e oscila sempre entre um pólo e outro. Estas sociedades — nascidas da descodificação e da desterritorialização, sobre as ruínas da máquina despótica — oscilam entre o Urstaat que gostariam de ressuscitar como unidade sobrecodificante e reterritorializante e os fluxos soltos que as conduzem para um limiar absoluto. Recodificam com toda a força, com ditadura mundial, ditaduras locais e polícia toda-poderosa, enquanto descodificam ou deixam descodificar quantidades fluentes dos seus capitais e das suas populações. Elas encontram-se entre duas direcções: arcaísmo e futurismo, neo-arcaísmo e ex-futurismo, paranóia e esquizofrenia. Vacilam entre dois pólos: o signo despótico paranóico, o signo signifiante do déspota que tentam reanimar como unidade de código; e o signo-figura do esquizo como unidade de fluxos descodificados, esquize, ponto-signo ou corte-fluxo. Estrangulam um, mas expandem-se ou derramam-se pelo outro. Estão sempre atrasadas e adiantadas em relação a si mesmas¹⁰⁶. Como

¹⁰⁵ Marx, *Le Capital*, III, 3, conclusões, Pléiade, II, pp. 1031-1032.

¹⁰⁶ Suzanne Brunhoff, *La Monnaie chez Marx*, Ed. Sociales, 1967, p. 147: «É por isso que no capitalismo até o próprio crédito, constituído em sistema, reúne elementos compostos *ante-capitalistas* (a moeda, o comércio do dinheiro) e *post-capitalistas* (porque o circuito do crédito é uma circulação superior...). Embora adaptado às necessidades do capitalismo o crédito nunca é contemporâneo do capital. O sistema de financiamento que nasceu do modo de produção capitalista é um bastardo.»

conciliar a nostalgia e a necessidade do Urstaat com a exigência e a inevitabilidade da fluxão de fluxos? E o que é que se tem de fazer para que a descodificação e a desterritorialização, constitutivas do sistema, não o façam escapar por um dos seus cantos, que escaparia à axiomática e estoiraria com a máquina (um Chinês no horizonte, um lança-mísseis cubano, um Árabe que desvia aviões, o rapto dum cônsul, um Pantera-negra, um Maio-68, ou ainda, hippies drogados, panascas em fúria, etc.). Oscila-se entre as sobrecargas paranóicas reaccionárias e as cargas subterrâneas, esquizofrénicas e revolucionárias. E mais, nem sequer sabemos bem como é que isto funciona num caso ou noutro: os dois pólos ambíguos do delírio, as suas transformações, o modo como um arcaísmo ou folclore podem tomar subitamente, em determinadas circunstâncias, um perigoso valor progressista. O problema do delírio universal sobre o qual toda a gente se cala, principalmente os psiquiatras (que não fazem a mais pequena ideia disto — e porque é que haviam de fazer?) é: e como é que isto se torna subitamente fascista ou, pelo contrário, revolucionário? O capitalismo, assim como o socialismo, hesitam entre o significativo despótico que adoram, e a figura esquizofrénica que os arrasta. Podemos assim manter as duas conclusões precedentes que pareciam opor-se. Por um lado, o Estado moderno forma um autêntico corte em relação ao Estado despótico, devido à sua realização de um devir-imanente, à sua descodificação generalizada de fluxos e à sua axiomática que vem substituir os códigos e as sobrecodificações. Mas, por outro lado, há e houve sempre um só Estado, o Urstaat, a formação despótica asiática que constitui o único corte para toda a história, visto que até a axiomática social moderna só pode funcionar se o ressuscitar como um dos pólos entre os quais se exerce o seu próprio corte. Democracia, fascismo, socialismo — qual é que não vive assombrado pelo Urstaat como modelo inigualável? O chefe da polícia do ditador local Duvallier chamava-se Desyr.

Simplemente, os processos que são utilizados para ressuscitar uma coisa não são os mesmos que a suscitaram. Distinguimos três grandes máquinas sociais que correspondiam aos selvagens, aos bárbaros e aos civilizados. A primeira é a máquina territorial subjacente, que codifica os fluxos sobre o corpo pleno da terra. A segunda é a máquina imperial transcendente que sobrecodifica os fluxos sobre o corpo pleno do déspota e do seu aparelho, o Urstaat: realiza o primeiro grande movimento de desterritorialização mas só o faz na medida em que acrescenta a sua eminente unidade às comunidades territoriais que conserva, reunindo-as,

sobrecodificando-as, apropriando-se do sobre-trabalho. A terceira é a máquina moderna imanente, que descodifica os fluxos sobre o corpo pleno do capital-dinheiro: realizou a imanência, tornou o abstracto concreto, naturalizou o artificial, substituindo os códigos territoriais e a sobrecodificação despótica por uma axiomática dos fluxos descodificados e por uma regulação destes fluxos; faz o segundo grande movimento de desterritorialização, mas agora porque não deixa subsistir nada dos códigos e sobrecódigos. Todavia acaba por encontrar pelos seus próprios meios originais o que não deixara subsistir; reterritorializa as territorialidades perdidas, cria novos arcaísmos precisamente onde destruiu os antigos — e ambos se ligam. O historiador diz: não, o Estado moderno, a sua burocracia e tecnocracia não se parecem nada com o antigo estado despótico. O que é evidente, porque enquanto que num caso se trata de reterritorializar fluxos descodificados, no outro trata-se de sobrecodificar os fluxos territoriais. O paradoxo está no facto de o capitalismo se servir do Urstaat para fazer as suas reterritorializações. Mas a axiomática moderna, imperturbável, reproduz no fundo da sua imanência o Urstaat transcendente, como o seu limite tornado interior, ou como um dos seus pólos, entre os quais tem que oscilar. E, sob o seu carácter imperturbável e cínico, há grandes forças que a trabalham, que formam o outro pólo da axiomática, os seus acidentes, as suas falhas e as suas possibilidades de fuga, de fazer passar o que ela descodifica para lá do muro tanto das suas regulações imanentes, como das suas ressurreições transcendentais. Cada tipo de máquina social produz um determinado género de *representação*, cujos elementos se organizam na superfície do socius: o sistema de conotação-conexão na máquina territorial selvagem, que corresponde à codificação dos fluxos; o sistema da subordinação-disjunção na máquina despótica bárbara, correspondente à sobrecodificação; o sistema de coordenação-conjunção na máquina capitalista civilizada, correspondente à descodificação dos fluxos. Desterritorialização, axiomática e reterritorialização, são os três elementos de superfície da representação do desejo no socius moderno. Voltamos assim à seguinte questão: qual é, em cada caso, a relação da produção social com a produção desejante, uma vez assente que há sempre entre elas identidade de natureza, mas também diferença de regime? Será que a identidade de natureza existe ao mais alto grau no regime de representação capitalista moderna, na medida em que aqui ela se realiza «universalmente» na imanência e na fluxão dos fluxos descodificados? Será que a diferen-

ça de regime é agora maior, que esta representação exerce sobre o desejo uma operação de repressão-recalcamento mais forte do que qualquer outra porque, graças à imanência e à descodificação, a anti-produção espalhou-se através de toda a produção, em vez de permanecer localizando o sistema, e liberta um fantástico instinto de morte que impregna e esmaga o desejo? E que morte é esta que vem sempre de dentro mas que deve chegar de fora — e que, no caso do capitalismo, vem com muito mais força visto que ainda não se vê bem que exterior é que a fará aparecer? Em suma, a teoria geral da sociedade é uma teoria generalizada dos fluxos; e é em função dela que podemos avaliar a relação entre a produção social e a produção desejante, as variações particulares desta relação, e os seus limites no sistema capitalista.

Na máquina territorial, ou mesmo na máquina despótica, a reprodução social económica nunca é independente da reprodução humana, da forma social da reprodução humana. A família é assim uma praxis aberta, uma estratégia coextensiva ao campo social; as relações de filiação e de aliança são determinantes, ou melhor, «determinadas a serem dominantes». Com efeito, o que é marcado, inscrito no socius, são, e imediatamente, os produtores (ou não-produtores) segundo a posição da sua família e a sua posição na família. O processo de reprodução não é directamente económico, mas passa pelos factores não-económicos do parentesco. O que é verdade não só quando nos referimos à máquina territorial, e aos grupos locais que determinam o lugar de cada um na reprodução social económica segundo a sua posição do ponto de vista das alianças e filiações, mas também quando nos referimos à máquina despótica que duplica estas alianças e filiações através das relações da nova aliança e da filiação directa (donde o papel da família do soberano na sobrecodificação despótica, e da «dinastia», seja quais forem as suas mutações e incertezas, que se inscrevem sempre na mesma categoria de nova aliança). O que se passa no sistema capitalista é muito diferente¹⁰⁷. A representação já não se refere a um objecto distinto, mas à própria actividade produtora. O socius como corpo pleno tornou-se — enquanto capital-dinheiro — directamente eco-

¹⁰⁷ Cfr. com a análise diferencial dos modos de produção feita por Emmanuel Terray, *Le Marxisme devant les sociétés primitives*, pp. 140-155 (porque é que nas sociedades pré-capitalistas «a reprodução da estrutura económica e social depende em larga medida das condições em que é feita a reprodução física do grupo»).

nómico; ele já não tolera nenhum outro pressuposto; o que é inscrito e marcado já não são os produtores ou não-produtores, mas as forças e os meios de produção como quantidades abstractas que se tornam efectivamente concretas na sua relação ou conjunção: força de trabalho ou capital, capital constante ou capital variável, capital de filiação ou de aliança... Foi o capital que se encarregou das relações de aliança e de filiação. Segue-se uma privatização da família, o que implica que ela deixe de dar a sua forma social à reprodução económica: ela é como que desinvestida, colocada no exterior: como Aristóteles diria, ela já não é a forma da matéria ou do material humano que está subordinado à forma social autónoma de reprodução económica, e que ocupa o lugar que esta lhe determina. Isto é, os elementos da produção e da anti-produção não se reproduzem como os homens, mas encontram neles um simples material que a forma da reprodução económica pré-organiza dum modo completamente distinto da que ele tem enquanto reprodução humana. Precisamente porque é privatizada, posta no exterior, é que a forma do material ou da reprodução humana engendra homens que não é difícil pensar que são iguais uns aos outros; mas, no próprio campo, a forma da reprodução social económica já tem pré-formada a forma do material para, quando for preciso, engendrar o capitalista como função derivada do capital, o trabalhador como função derivada da força de trabalho, etc., de tal modo que a família está antecipadamente re-cortada pela ordem das classes (e é só neste sentido que se pode dizer que a segregação é a única origem da igualdade)¹⁰⁸.

Esta privatização da família é também a sua maior oportunidade social: é a condição que vai permitir que todo o campo social se aplique à família. As pessoas individuais são inicialmente pessoas sociais, isto é, funções derivadas de quantidades abstractas; tornam-se concretas com a relação ou a axiomatização destas quantidades, com a sua conjunção. São exactamente configurações ou imagens produzidas pelos pontos-signos, pelos cortes-fluxos, pelas puras «figuras» do capitalismo. O capitalista como capital personificado, isto é, como função derivada do fluxo de capital, o trabalhador como força de trabalho personificada, função derivada do fluxo de trabalho. E assim o capitalismo preenche o seu campo de imanência com imagens: até a miséria, o desespero, a revolta e, por outro lado, a

¹⁰⁸ Sobre a produção «do» capitalismo, etc., Marx, *Principes d'une critique de l'économie politique*, Pléiade, II, pp. 357-358, e *Le Capital*, I, 7, capítulo 24, Pléiade, pp. 1095-1096.

violência e a opressão do capital, se tornam imagens de miséria, de desespero, de revolta, de violência e de opressão. Mas a partir das figuras não figurativas ou dos cortes-fluxos que as produzem, estas imagens só serão figurantes e reprodutivas se informarem um material humano cuja forma específica de reprodução cai fora do campo social que, no entanto, a determina. As pessoas privadas são pois imagens de segunda ordem, imagens de imagens, isto é, *simulacros*, que recebem assim a capacidade de representar a imagem de primeira ordem das pessoas sociais. Estas pessoas privadas são formalmente determinadas no lugar da família como pai, mãe, filho. Mas esta família não é uma estratégia que, com alianças e filiações, se abra sobre todo o campo social, lhe seja coextensivo e re-corte as suas coordenadas, mas é uma simples tática em que o campo social se fecha, à qual aplica as suas exigências autónomas de reprodução e que todas as suas dimensões re-cortam. As alianças e as filiações já não passam pelo homem mas pelo dinheiro; a família torna-se então um microcosmo capaz de exprimir o que já não domina. De certo modo, a situação não se alterou, porque o que é investido através da família é sempre o campo social, económico, político e cultural, os seus cortes e fluxos. As pessoas privadas são uma ilusão, imagens de imagens ou derivadas de derivadas. Mas por outro lado tudo mudou, porque a família, longe de constituir e de desenvolver os factores dominantes da reprodução social, se limita a envolver e aplicar estes factores no seu próprio modo de reprodução. Pai, mãe e filho tornam-se assim o simulacro das imagens do capital («Senhor Capital, Senhora Terra» e o seu filho, o Trabalhador...) de tal modo que estas imagens já não são reconhecidas no desejo, determinado a investir apenas o seu simulacro. As determinações familiares tornam-se a aplicação da axiomática social. A família torna-se o sub-conjunto a que se aplica o conjunto do campo social. Como *cada* um de nós tem um pai e uma mãe a título privado, é um sub-conjunto distributivo que simula para cada um o conjunto colectivo das pessoas sociais, que fecha o domínio e mistura as imagens. Tudo se rebate sobre o triângulo pai-mãe-filho, que ressoa respondendo «papá-mamã» sempre que é estimulado pelas imagens do capital. Em suma, o Édipo aparece. Ele nasce da aplicação, no sistema capitalista, das imagens sociais de primeira ordem às imagens familiares privadas de segunda ordem. É o conjunto de chegada que responde a um conjunto de partida socialmente determinado. É a nossa formação colonial íntima que responde à forma de soberania social. Somos todos pequenas colónias, e é o Édipo que nos coloniza. Quando a família deixa de ser uma unidade de produção e de reprodução, quan-

do a conjugação encontra nela o sentido de uma simples unidade de consumo, passamos a consumir o papá-mamã. No conjunto de partida há o patrão, o chefe, o padre, o chui, o perceptor, o soldado, o trabalhador, todas as máquinas e territorialidades, todas as imagens sociais da nossa sociedade; mas no conjunto de chegada só há, em última análise, o papá, a mamã e eu, o signo despótico recolhido pelo papá, a territorialidade residual assumida pela mamã, e o eu dividido, cortado, castrado. É esta operação de rebatimento, de dobragem ou de aplicação que leva Lacan a dizer, traindo voluntariamente o segredo da psicanálise como axiomática aplicada: aquilo que parece «ser o que há de mais livre no diálogo psicanalítico depende, de facto, dum envasamento redutível a algumas articulações essenciais e formalizáveis»¹⁰⁹. Está tudo pré-formado, antecipadamente arranjado. O campo social em que cada um de nós age e sofre como agente colectivo de enunciação, agente de produção e de anti-produção, rebate-se sobre o Édipo, onde cada um agora ocupa só o seu canto, cortado pela linha que o divide em sujeito de enunciado e sujeito de enunciação individuais. O sujeito do enunciado é a pessoa social, e o sujeito de enunciação, a pessoa privada. «Afinal» é o teu pai, afinal é a tua mãe, afinal és tu: a conjugação familiar resulta das conjugações capitalistas, na medida em que estas se aplicam a pessoas privatizadas. Aplicou-se tudo ao papá-mamã-eu — como é que não havemos de o descobrir por toda a parte? O reino das imagens é o novo modo do capitalismo utilizar as esquizas e desviar os fluxos: imagens compósitas, imagens rebatidas sobre imagens, de tal modo que, no fim da operação, o pequeno eu de cada um, referido ao seu pai-mãe, seja de facto o centro do mundo. Mais manhoso do que o reino subterrâneo dos fetiches da terra ou que o reino celeste dos ídolos do déspota, isto representa o aparecimento da máquina edipiana-narcísica: «Chega de glifos e de hieróglifos... queremos a realidade objectiva, real... isto é, a ideia-Kodak... Para cada homem e mulher, o universo limita-se a ser o que envolve a sua absoluta e pequena imagem... Uma imagem! Um instantâneo-kodak num filme universal de instantâneos»¹¹⁰. Cada um de nós é agora um pequeno microcosmo triangulado, e o eu narcísico confunde-se com o sujeito edipiano.

¹⁰⁹ J. Lacan, *Letras de l'école freudienne*, 7 de Março de 1970, p. 42.

¹¹⁰ D. H. Lawrence, «Art et moralité», 1925, tradução francesa in *Eros et les chiens* Ed. Bourgois, pp. 48-50. (Sobre a «realidade» do homem moderno, como imagem compósita e matizada, cfr. Nietzsche, *Zarathustra*, II, «Do país da civilização».)

E finalmente, o Édipo... que é afinal uma operação simplíssimas e facilmente formalizável, que se liga à história universal. Já vimos em que sentido é que a esquizofrenia era o *limite absoluto* de todas as sociedades: ela faz passar fluxos descodificados e desterritorializados que devolve à produção desejante, «no limite» da produção social. E o capitalismo é o *limite relativo* de todas as sociedades: ele axiomatiza os fluxos descodificados, e reterritorializa os fluxos desterritorializados. E, ainda, a esquizofrenia é para o capitalismo o seu *limite exterior*, que ele repele e esconjura constantemente enquanto produz os seus *limites imanentes* que desloca e alarga sem parar. Mas o capitalismo precisa ainda de um *limite interior* deslocado, noutro sentido: é que, para neutralizar ou repelir o limite exterior absoluto, o limite esquizofrénico, ele tem necessidade de o interiorizar, mas agora restringindo-o, fazendo-o passar já não entre a produção social e a produção desejante que daquela se desprende, mas do interior da produção social, entre a forma da reprodução social e a forma duma reprodução familiar sobre a qual aquela se rebate, entre o conjunto social e o sub-conjunto privado a que este se aplica. O Édipo é este limite deslocado ou interiorizado que apanha o desejo. O triângulo edípiano é a territorialidade íntima e privada que corresponde a todos os esforços de reterritorialização social do capitalismo. E o Édipo foi sempre isto: o limite deslocado, visto ser o representado deslocado do desejo. Nas formações primitivas este limite permanece inocupado, precisamente porque os fluxos são codificados e porque o jogo das alianças e das filiações mantém as famílias à escala das determinações do campo social, impedindo que haja um rebatimento secundário destas sobre aquelas. Nas formações despóticas, o limite edípiano é ocupado, simbolicamente ocupado, mas não é vivido ou habitado porque o incesto imperial faz uma sobrecodificação que atinge o campo social na sua totalidade (representação recalcante): esboçam-se já as operações formais de rebatimento, de extrapolação, etc., que mais tarde pertencerão ao Édipo, mas num espaço simbólico onde se constitui o objecto das alturas. É com a formação capitalista que o limite edípiano é não só ocupado, mas também habitado e vivido, no sentido em que as imagens sociais produzidas pelos fluxos descodificados se rebatem efectivamente sobre as imagens familiares restritas, investidas pelo desejo. É aqui, neste ponto do imaginário, que o Édipo se constitui, ao mesmo tempo que *acaba a sua migração* pelos elementos profundos da representação: *o representante deslocado tornou-se, enquanto tal, o representante do desejo*. É portanto evidente que esta

transformação ou constituição se não faz nas espécies imaginadas nas formações sociais anteriores, visto que é o Édipo imaginário que deriva desta transformação, e não o contrário. Não são os fluxos de merda nem as vagas de incesto que trazem o Édipo, mas os fluxos descodificados do capital-dinheiro. As vagas de incesto e de merda só aparecem secundariamente na medida em que arrastam consigo as pessoas privadas sobre as quais se rebatem ou aplicam os fluxos de capital (donde a complexa génese totalmente deformada na equação psicanalítica merda = dinheiro: trata-se, de facto, dum sistema de encontros ou de conjunções, de derivadas e de resultantes entre fluxos descodificados).

Há no Édipo uma recapitulação dos três estados ou das três máquinas. Ele prepara-se na máquina territorial como limite vazio por ocupar. Forma-se na máquina despótica como limite ocupado simbolicamente. Mas só é ocupado e só se efectua quando se torna o Édipo imaginário da máquina capitalista. A máquina despótica conservava as territorialidades primitivas, a máquina capitalista ressuscita o Urstaat como um dos pólos da sua axiomática, faz do déspota uma das suas imagens. É por isso que o Édipo reúne tudo, e tudo se encontra no Édipo — ele é de facto o resultado da história universal, mas no sentido particular em que se diz o mesmo do capitalismo. Toda a série, *fetiches, ídolos, imagens e simulacros*: fetiches territoriais, ídolos ou símbolos despóticos, tudo é retomado pelas imagens do capitalismo que as reduz ao simulacro edípiano. O representante do grupo local com Laios, a territorialidade com Jocasta, o déspota com o próprio Édipo: «pintura matizada de tudo aquilo em que se acreditou». Não surpreende que Freud tenha ido procurar em Sófocles a imagem central do Édipo-déspota, o mito transformado em tragédia, para a irradiar em duas direcções opostas, a direcção ritual primitiva de *Totem e Tabu*, e a direcção privada do homem moderno que sonha (o Édipo pode ser um mito, uma tragédia, um sonho — exprime sempre o deslocamento do limite). O Édipo não seria nada se a posição simbólica dum objecto das alturas na máquina despótica não tivesse tornado possíveis as operações de dobragem e de rebatimento que o constituirão no campo moderno: a *causa* da triangulação. Donde a extrema importância mas também a indeterminação, a indecidibilidade da tese do mais profundo inovador da psicanálise, que faz passar o limite deslocado entre o simbólico e o imaginário, entre a castração simbólica e o Édipo imaginário. Porque a castração na ordem do significante despótico, como lei do déspota ou efeito do objecto das alturas é, na verda-

de, a condição formal das imagens edípianas, que se desenrolarão pelo campo de imanência que a retirada do significante põe a descoberto. Atinjo o desejo quando consigo chegar à castração...! Mas o que é que significa a equação desejo/castração senão uma prodigiosa operação que submete de novo o desejo à lei do déspota, e nele introduz a falta, salvando-nos do Édipo à custa de uma fantástica regressão? Fantástica e genial regressão: e era preciso fazê-la — «ninguém nos ajudou», como diz Lacan —, sacudir o jugo do Édipo e levá-lo até ao ponto da sua autocrítica. Mas é como aquela história dos resistentes que, querendo destruir um pilar, equilibraram tão bem as cargas de plástico que o pilar saltou e voltou a cair no mesmo buraco. Do simbólico ao imaginário, da castração ao Édipo, da idade despótica ao capitalismo há, inversamente, o progresso que faz que o objecto das alturas, pairando e sobrecodificando, se retire para que apareça um campo social de imanência onde os fluxos descodificados produzem imagens e as rebatem. Daí os dois aspectos do significante: objecto transcendente barrado, tomado num máximo, que distribui a falta; e sistema imanente de relações entre os elementos mínimos que vêm ocupar o campo agora posto a descoberto (é de certo modo como se se passasse do Ser de Parménides aos átomos de Demócrito).

Um objecto transcendente cada vez mais espiritualizado para um campo de forças cada vez mais imanente e interiorizado: é esta a evolução da dívida infinita, através do catolicismo, e depois da Reforma. A extrema espiritualização do Estado despótico e a extrema interiorização do campo capitalista definem a má consciência, que não é o contrário do cinismo mas é, nas pessoas privadas, o correlato do cinismo das pessoas sociais. Todos os processos cínicos de má consciência, tal como Nietzsche, Lawrence e Miller os analisaram para definir o homem europeu civilizado — o reino das imagens e da hipnose, e do torpor que elas propagam —, o ódio contra a vida, contra tudo o que é livre, que passa e que corre; a universal efusão do instinto de morte —, a depressão, a culpabilidade utilizada como meio de contágio, o beijo do vampiro: não tens vergonha de ser feliz? segue o meu exemplo, eu não te largarei até que tu digas «minha culpa», ó ignóbil contágio dos depressivos, a neurose como única doença que consiste em tornar os outros doentes —, estrutura permissiva: que se possa mentir, roubar, degolar, matar! mas sempre em nome da ordem social, e que o papá-mamã se orgulhem de mim —, a dupla direcção dada ao ressentimento, viragem contra si mesmo e projecção contra o outro: o pai morreu, a culpa é minha, quem é que o matou? a culpa é tua, foi o Judeu, o Árabe, o

Chinês, todos os recursos do racismo e da segregação —, abjecto desejo de ser amado, a choraminguice de o não ser suficientemente, de não ser «compreendido» e, ao mesmo tempo, a redução da sexualidade ao «segredinho nojento», toda uma *psicologia do padre* —, todos estes processos se alimentam, sem excepção, do Édipo. E todos eles se servem da psicanálise e se desenvolvem nela, que é a nova forma do «ideal ascético». E, mais uma vez, não é a psicanálise que inventa o Édipo: ela dá-lhe apenas uma última territorialidade, o divã, como última lei, o analista déspota e perceptor de dinheiro. Mas a mãe como simulacro de territorialidade e o pai como simulacro da lei despótica, e o eu cortado, clivado, castrado, são os produtos do capitalismo que monta esta operação que não tem, nas outras formações sociais, nenhum equivalente. A posição familiar é sempre e apenas um estímulo do investimento do campo social pelo desejo: as imagens familiares só funcionam se se abrirem às imagens sociais, com as quais se acasalam ou opõem através de lutas e compromissos; de modo que o que é investido através dos cortes e segmentos de famílias são os cortes económicos, políticos e culturais do campo em que estão inseridos (cfr. a esquizo-análise ndembu). É o que acontece nas zonas periféricas do capitalismo, onde o esforço do colonizador para edípianizar o indígena, Édipo africano, é contrariado pela destruição da família segundo as linhas de exploração e opressão sociais. Mas é no centro mole do capitalismo, nas regiões burguesas temperadas, que a colónia se torna íntima e privada, interior a cada um: então, o fluxo de investimento do desejo que vai do estímulo familiar à organização (ou desorganização) social é, de certo modo, *recoberto por um refluxo* que rebate todo o investimento social sobre o investimento familiar como pseudo-organizador. A família transformou-se num lugar de retenção e ressonância de todas as determinações sociais. O investimento reaccionário do campo capitalista aplica todas as imagens sociais aos simulacros de uma família restrita, de modo que, por toda a parte, só se descobre o pai-mãe, essa putrefacção edípiana que se cola à própria pele. Claro que desejei a minha mãe e quis matar o meu pai; o Édipo é o único sujeito de enunciação para todos os enunciados capitalistas e, entre os dois, o corte de rebatimento, a castração.

Marx dizia: o mérito de Lutero foi o ter determinado a essência da religião, definindo-a não a partir do objecto mas como religiosidade interior; o mérito de Adam Smith e de Ricardo foi o terem determinado a essência ou a natureza da riqueza, não como natureza objectiva mas como essência subjectiva abstracta e

desterritorializada, *actividade de produção em geral*. Mas, como esta determinação se faz nas condições do capitalismo, eles objectivam de novo a essência, alienam-na e reterritorializam-na, mas agora sob a forma da propriedade privada dos meios de produção. De modo que o capitalismo é, sem dúvida, o universal de todas as sociedades, mas apenas na medida em que é capaz de levar até certo ponto a sua própria crítica, isto é, a crítica dos meios pelos quais ele re-encadeia o que, nele, procurava libertar-se ou aparecer livremente¹¹¹. É preciso dizer o mesmo de Freud: a sua grandeza foi a de ter determinado a essência ou a natureza do desejo, não em relação aos objectos, fins ou origens (territórios), mas como essência subjectiva abstracta, líbido ou sexualidade. Simplesmente, ele refere ainda esta essência à família, como última territorialidade do homem privado (donde a situação do Édipo, que no princípio, nos *Três Ensaíos*, é marginal, e que depois se vai abatendo progressivamente sobre todo o desejo). Tudo se passa como se Freud se desculpassse por ter descoberto a sexualidade, dizendo-nos: garanto-lhes que isto não sairá da família! E assim temos o segredinho nojento em vez da imensidão entrevista; o rebatimento familiarista em vez da deriva do desejo; pequenos riachos recodificados no leito materno em vez dos grandes fluxos descodificados; a interioridade em vez de uma nova relação com o exterior. Através da psicanálise é sempre o discurso da má consciência e da culpabilidade que se desenvolve e se alimenta (é a isto que chamam curar). E, pelo menos em dois pontos, Freud absolve a família real exterior de qualquer falta, para assim poder interiorizar melhor a falta e a família na criança. O modo como ele estabelece um recalamento autónomo, independente da repressão; e o modo como renuncia ao tema da sedução da criança pelo adulto, e o substitui pelo fantasma individual que transforma os pais reais em inocentes, ou mesmo em vítimas¹¹². Porque é preciso que a família apareça sob duas formas: uma, em que ela é evidentemente culpada, mas apenas no modo como a criança a vive, intensa e interiormente, e que se confunde com a sua própria culpabilidade; a outra, em que ela continua a ser uma instância de responsabilidade, face à qual se é — enquanto criança — culpado, e em relação à qual nos tornamos — já adultos — responsáveis (o Édipo como doença

e como saúde, a família como factor de alienação e como agente de desalienação — ainda que o seja apenas pelo modo como é constituída no transfert). Foi o que Foucault mostrou em páginas tão belas: o familiarismo inerente à psicanálise não destruiu a psiquiatria clássica — antes a consagra, a conclui. Depois do louco da terra e do louco do déspota, o louco da família; o que a psiquiatria do século XIX pretende organizar no asilo — «a imperativa ficção da família», a razão-pai e o louco-menor, os pais cuja única doença é a sua própria infância — tudo isto acaba fora do asilo, na psicanálise e no gabinete do analista. Freud é o Lutero e o Adam Smith da psiquiatria. Mobiliza todos os recursos do mito, da tragédia e do sonho para reencadear o desejo, mas agora no interior: um teatro íntimo. E, todavia, o Édipo é de facto o universal do desejo, o produto da história universal — mas só com uma certa condição que Freud não observa: a de que o Édipo seja capaz de fazer a sua autocrítica, pelo menos até certo ponto. A história universal, se não conquista as condições da sua contingência, da sua singularidade, da sua ironia e da sua própria crítica, não passa de uma teologia. E quais são essas condições, esse ponto de autocrítica? Descobrir, sob o rebatimento familiar, a natureza dos investimentos sociais do inconsciente. Descobrir, sob o fantasma individual, a natureza dos fantasmas de grupo. Ou, o que vai dar ao mesmo, levar o simulacro até ao ponto em que ele deixa de ser uma imagem de imagem para encontrar as figuras abstractas, os fluxos-esquizes que ele oculta. Substituir o sujeito privado da castração, clivado em sujeito de enunciação e sujeito do enunciado, e que remete apenas para as duas ordens de imagens pessoais, pelos agentes colectivos que remetem para arranjos maquínicos. Reverter o teatro da representação na ordem da produção desejanste: é esta, precisamente, a tarefa da esquizo-análise.

¹¹¹ Marx, *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, Pleiade I, pp. 258-261.

¹¹² Erich Fromm, nomeadamente a propósito da análise de Hans, mostrou que Freud evolui cada vez mais no sentido do estabelecimento da culpabilidade da criança e da abolição da autoridade parental: *La Crise de la psychanalyse*, tradução francesa Anthropos, pp. 79-82, 126-132.

CAPÍTULO 4 INTRODUÇÃO À ESQUIZO-ANÁLISE

Qual é o primeiro? A galinha ou o ovo? Qual é o primeiro? O pai, a mãe ou o filho? A psicanálise procede como se fosse o filho (a única doença do pai é a sua própria infância) mas é obrigada, ao mesmo tempo, a postular uma pré-existência parental (o filho só o é em relação a um pai e a uma mãe). E isto torna-se extremamente claro na afirmação original de um pai de toda a horda. O próprio Édipo não seria nada sem as identificações dos pais com os filhos; e não se pode esconder que tudo tem origem na cabeça do pai: será que o que tu queres é matar-me e dormir com a tua mãe?... Trata-se, à partida, de uma ideia de pai — e assim acontece com Laios. É o pai que faz um estardalhaço infernal e que ameaça com a lei (a mãe é mais complacente: não é preciso fazer tanto barulho, isso não passa dum sonho, duma territorialidade...). Lévi-Strauss diz, e muito bem: «O motivo inicial do mito de referência consiste num incesto com a mãe de que o herói é culpado. Todavia, essa culpabilidade parece existir sobretudo no espírito do pai, que deseja a morte do filho e procura por todos os meios provocá-la... No fim de contas, é o pai o único que aparece como culpado: culpado de se ter querido vingar. E é ele que será morto. Este curioso desprendimento em relação ao incesto aparece noutros mitos»¹. *O Édipo antes de ser um sentimento infantil de neurótico, é uma ideia de paranóico adulto.* É assim que a psicanálise não consegue evitar uma regressão infinita: o pai teve que ser filho, mas só o foi em relação a um pai, que também foi filho em relação a um outro pai.

Como é que um delírio começa? É possível que o cinema seja capaz de apreender o movimento da loucura, precisamente porque não é analítico nem regres-

¹ Lévi-Strauss, *Le Cru et le cuit*, Plon, 1964, p. 56.

sivo, mas explora um campo global de coexistência. Há um filme de Nicolas Ray que se supõe representar a formação de um delírio com cortisona: um pai sobrecarregado de trabalho, professor de um colégio, que faz horas suplementares numa estação de rádio-táxi, e que é tratado por ter perturbações cardíacas. Começa por delirar com o sistema de educação *em geral*, com a necessidade de restaurar uma *raça* pura, com a salvação da *ordem* moral e social e depois passa à *religião*, à oportunidade de um regresso à Bíblia, a Abraão... Mas o que é que Abraão fez? Matou ou quis matar o filho, e talvez o único erro de Deus tenha sido impedir o seu braço de o fazer. Mas reparem: ele, o herói do filme, não tem também um filho?... Ora vejam... O que o filme mostra lindamente, para vergonha dos psiquiatras, é que qualquer delírio é em primeiro lugar investimento de um campo social, económico, político, cultural, racial e racista, pedagógico, religioso: o delirante aplica à sua família e ao seu filho um delírio que os ultrapassa por todos os lados. Joseph Gabel, ao apresentar um delírio paranóico com forte conteúdo político-erótico e de profunda reforma social, pensa que é possível dizer que um caso como esse é raro, e que, aliás, as suas origens não podem ser reconstituídas². Todavia, é evidente que não há um único delírio que não possua em altíssimo grau esse carácter, e que não seja originalmente económico, político, etc., antes de ser esmagado pelo torniquete psiquiátrico e psicanalítico. E não será Schreber que desmentirá isso (nem o seu pai, inventor do Panginasticon e de um sistema pedagógico geral). É então que tudo se modifica: a regressão infinita obrigava-nos a postular um primado do pai, mas um primado sempre relativo e hipotético, que nos fazia recuar indefinidamente, a não ser que se saltasse para a afirmação de um pai absolutamente primeiro; mas é evidente que o ponto de vista da regressão é fruto de uma abstracção. Quando dizemos: o pai é anterior ao filho, esta proposição, que em si mesma não tem qualquer sentido, quer dizer concretamente: os investimentos sociais são anteriores aos investimentos familiares, que são apenas fruto da aplicação ou do rebatimento dos primeiros. Dizer que o pai é anterior ao filho, é dizer que, na verdade, o investimento de desejo é em primeiro lugar investimento de um campo social no qual tanto o pai como o filho estão mergulhados, simultaneamente mergulhados. Retomemos o exemplo dos Marquesianos, analisado por Kardiner: este distingue uma ansiedade alimentar adulta ligada a uma

² Joseph Gabel, «Défère politique chez un paranoïde», *L'Evolution psychiatrique*, n.º 2, 1952.

penúria endémica e uma ansiedade alimentar infantil ligada à deficiência de cuidados maternos³. Não só não se pode derivar a primeira da segunda, como nem sequer se pode considerar, como faz Kardiner, que o investimento social correspondente à primeira aparece *depois* do investimento familiar infantil da segunda. Porque o que é investido na segunda é já uma determinação do campo social, ou seja, o pequeno número de mulheres que explica que os adultos, tal como as crianças, «desconfiam delas». Em suma, o que a criança investe através da experiência infantil, o seio materno e a estrutura familiar, é já um estado dos cortes e dos fluxos do campo social no seu conjunto, um fluxo de mulheres e de alimentos, de registos e distribuições. O adulto nunca é um após da criança, mas ambos visam apenas na família as determinações do campo no qual ela como eles próprios estão, simultaneamente, envolvidos.

E daí a necessidade de estabelecermos três conclusões 1.ª) Do ponto de vista da regressão, que só tem um sentido *hipotético*, é o pai que é anterior ao filho. É o pai paranóico que edipianiza o filho. A culpabilidade, antes de ser um sentimento interior experimentado pelo filho, é uma ideia projectada pelo pai. O primeiro erro da psicanálise é o de proceder como se as coisas comessem no filho e é isso que leva a psicanálise a desenvolver uma absurda teoria do fantasma, segundo a qual o pai, a mãe, as suas acções e paixões reais, devem ser, em primeiro lugar, compreendidas como «fantasmas» da criança (abandono freudiano do tema da sedução). — 2.ª) Se a regressão tomada em absoluto se revela inadequada, é porque nos encerra na simples reprodução ou geração. E ainda que com os corpos orgânicos e as pessoas organizadas, só consegue atingir o objecto da reprodução. O único ponto de vista *categorico e absoluto* é o do ciclo, porque atinge a produção como sujeito da reprodução, ou seja, atinge o processo de auto-produção do inconsciente (unidade da história e da Natureza, do *Homo natura* e do *Homo historia*). Não é a sexualidade que está ao serviço da geração, mas a geração progressiva ou regressiva que está ao serviço da sexualidade como movimento cíclico através do qual o inconsciente, permanecendo sempre «sujeito», se reproduz a si próprio. Porém, já não cabe perguntar quem é que vem primeiro, o pai ou o filho, porque

³ Abram Kardiner, *The Individual and his Society*, Columbia University Press, 1939, pp. 223 segs. (E sobre os dois caminhos possíveis, da criança ao adulto ou do adulto à criança, ver os comentários de Mikel Dufrenne, *La Personnalité de base*, P.U.F., 1953, pp. 287-320).

uma questão como esta só cabe no quadro do familiarismo. O que é primeiro é o pai em relação ao filho, mas unicamente porque o investimento social é primeiro em relação ao investimento familiar, porque o que está primeiro é o investimento do campo social no qual tanto o pai, como o filho, como a família, enquanto subconjuntos, estão simultaneamente imersos. O primado do campo social como termo do investimento de desejo define o ciclo e os estados por que passa um sujeito. O segundo erro da psicanálise, no momento em que acabava de separar a sexualidade da reprodução, foi o de ter ficado presa a um familiarismo impenitente que a condena a evoluir unicamente no sentido da regressão ou da progressão (mesmo a concepção psicanalítica da repetição está presa a esse movimento). — 3.^a) Por fim, o ponto de vista da comunidade, que é *disjuntivo*, ou que responde pelas disjunções no ciclo. Não é só a geração que é segunda em relação ao ciclo, mas é também a transmissão que é segunda em relação a uma informação ou comunicação. A revolução genética só se deu quando se descobriu que não existe uma transmissão de fluxo propriamente dita, mas que o que há é uma comunicação de um código ou de uma axiomática, de uma combinatória que informa os fluxos. O mesmo se passa no campo social: o que a sua codificação e a sua axiomática definem em primeiro lugar, é uma comunicação dos inconscientes. O fenómeno da comunicação com o qual Freud apenas contactou marginalmente nas suas notas sobre o ocultismo, constitui de facto a norma, e relega para segundo plano os problemas de transmissão hereditária que agitavam a polémica Freud — Jung⁴. No campo social comum, a primeira coisa que o filho recalca, ou que tem para recalcar, ou que tenta recalcar, é o *inconsciente do pai e da mãe*. E a base das neuroses é precisamente o fracasso desse recalçamento. Porém, o princípio desta comunicação dos inconscientes não é, de modo algum, a família, mas a comunidade do campo social enquanto objecto do investimento do desejo. Sob todos os aspectos, a família nunca é determinante, mas unicamente determinada, primeiro como estímulo de partida, em seguida como conjunto de chegada e, por fim, como intermediário ou intercepção de comunicação.

Se o investimento familiar é apenas uma dependência ou uma aplicação dos investimentos inconscientes do campo social — e se isto está tão certo no adulto

⁴ Foi também em termos de fenómeno marginal de ocultismo que o problema fundamental, todavia, da comunicação dos inconscientes foi posto, primeiro por Spinoza na 17.^a carta a Balling, e depois por Myers, James, Bergson, etc.

como na criança; e se é certo que a criança visa já, através da territorialidade e da lei-pai, as esquizas e os fluxos codificados ou axiomatizados do campo social —, devemos fazer passar a diferença essencial para o seio desse domínio. O delírio é a matriz em geral de qualquer investimento social inconsciente. Qualquer investimento inconsciente mobiliza todo um jogo delirante de desinvestimentos, de contra-investimentos, de sobre-investimentos. Mas já vimos, a propósito disto, que há dois grandes tipos de investimento social, um segregativo e outro nomádico, que constituem os dois pólos do delírio: um tipo ou um pólo paranóico fascizante, que investe a formação de soberania central, que a sobre-investe tornando-a a causa final, eterna, de todas as outras formas sociais da história, que contra-investe os enclaves ou a periferia, e que desinveste todas as figuras livres do desejo — sim, sou dos vossos, da classe ou da raça superior. E um tipo ou pólo esquizo-revolucionário que segue as *linhas de fuga* do desejo, que passa o muro e faz que os fluxos também passem, que monta as suas máquinas e os seus grupos em fusão nos enclaves ou na periferia, precedendo ao contrário do precedente: não sou dos vossos, sou desde sempre de uma raça inferior, sou um animal, um negro. As pessoas de bem dizem que não se deve fugir, que isso não está bem, que é ineficaz, e que se deve trabalhar na preparação de reformas. Mas o revolucionário sabe que a fuga é revolucionária, *withdrawal, freaks*, mas com a condição de levar a toalha atrás de si, ou de fazer fugir uma ponta do sistema. É preciso passar o muro, nem que seja tornando-nos negros como John Brown. George Jackson: «é possível que eu fuja, mas durante toda a minha fuga procuro uma arma!» Não há dúvida que o inconsciente tem oscilações surpreendentes entre os dois pólos do delírio: o modo como, por vezes mesmo no meio dos maiores arcaísmos, aparece um poder revolucionário inesperado; e, inversamente, o modo como ele acaba ou se torna fascista, ou recai no arcaísmo. Limitando-nos a exemplos literários: o caso Céline, o grande delirante que ao evoluir comunica cada vez mais com a paranóia do pai. O caso Kerouac, o mais sóbrio dos artistas, aquele que fez uma «fuga» revolucionária, que se descobre em pleno sonho da grande América, e depois à procura dos seus antepassados bretões da raça superior. Não será este o destino da literatura americana, o de passar todos os limites e fronteiras, de fazer passar os fluxos desterritorializados do desejo, mas também de os obrigar a transportar territorialidades fascizantes, moralizantes, puritanas e familiaristas? Estas oscilações do inconsciente, estas passagens subterrâneas de um tipo a outro no investimento

libidinal e, frequentemente, a coexistência dos dois, são um dos principais objectos da esquizo-análise. Os dois pólos que Artaud une na fórmula mágica, Heliogabalo-anarquista, «a imagem de todas as contradições humanas, e da contradição *no princípio*». Mas não há nenhuma passagem que impeça ou anule a diferença de natureza entre o nomadismo e a segregação. Se é possível definir essa diferença como aquela que separa a paranóia da esquizofrenia é porque, por um lado, já distinguimos o processo esquizofrénico («a libertação») dos acidentes e das recaídas que o entram ou interrompem («a derrocada») e por outro lado porque já libertámos tanto a paranóia como a esquizofrenia de todas as pseudo-etimologias familiares, a fim de as fazer incidir directamente no campo social: os nomes da história, e não o nome do pai. É, pelo contrário, a natureza dos investimentos familiares que depende dos cortes e dos fluxos do campo social investidos num ou noutro tipo, um ou outro pólo. E a criança não espera até ser adulto para se aperceber que por baixo do pai-mãe há os problemas económicos, financeiros, sociais, culturais, que atravessam uma família: a sua pertença ou o seu desejo de pertencer a uma «raça» superior ou inferior, a atitude reaccionária ou revolucionária de um grupo familiar com o qual prepara, desde já, as suas rupturas e conformidades. A família é tal qual uma sopa, sempre agitada, arrastada num ou noutro sentido, de modo que o bacilo edípiano vinga ou não, impõe ou não o seu molde, seguindo direcções de uma natureza muito diferente que a atravessam do exterior. Queremos dizer que o Édipo nasce de uma aplicação ou de um rebatimento em imagens personalizadas, que supõe um investimento social de tipo paranóico (esta a razão porque Freud descobriu o romance familiar e o Édipo a propósito da paranóia). O Édipo é uma dependência da paranóia. Enquanto que o investimento esquizofrénico estabelece uma outra determinação familiar, palpitante, agora esquartejada pelas dimensões de um campo social que não se pode fechar nem rebater: família-matriz para objectos parciais despersonalizados, que mergulham e tornam a mergulhar nos fluxos torrenciais ou pouco caudalosos de um cosmos histórico, de um caos histórico. A fenda matriz da esquizofrenia contra a castração paranóica; a linha de fuga contra a «linha azul».

Ó mãe

adeus

com um longo sapato preto

adeus com o partido comunista e uma meia rota...

com a tua grande barriga descaída
 com o teu medo de Hitler
 com a tua boca de piadas sem graça...
 com a tua barriga de greves e chaminés de fábricas
 com o teu queixo de Trotsky e de guerra de Espanha
 com a tua voz a cantar para operários estafados em putrefacção...
 com os teus olhos
 com os teus olhos de Rússia
 com os teus olhos de falta de dinheiro...
 com os teus olhos de índia famélica...
 com os teus olhos de Checoslováquia atacada por robots...
 com os teus olhos levados pelos polícias para dentro duma ambulância
 com os teus olhos amarrados sobre a mesa de operações
 com os teus olhos de pâncreas amputado
 com os teus olhos de abortos
 com os teus olhos de electrochoques
 com os teus olhos de lobotomia
 com os teus olhos de divorciada...⁵

Mas porquê as palavras paranóia e esquizofrenia, que são como pássaros falantes ou nomes próprios de raparigas? Porque é que os investimentos sociais obedecem a essa divisória que lhe dá um conteúdo propriamente delirante (delirar a história)? E que divisória é essa, como é que sobre ela se definem a esquizofrenia e a paranóia? Supomos que tudo acontece sobre o corpo sem órgãos, mas este tem como que duas faces. Elias Canetti descreveu perfeitamente o modo como o paranóico organiza as massas e as «matilhas»: ele combina-as, opõe-as, manobra-as⁶. O paranóico maquina massas, é o artista dos grandes conjuntos molares, das formações estatísticas ou gregaridades, dos fenómenos de multidões organizadas. Investe tudo sob o signo da grandeza. No fim da batalha, o coronel Lawrence alinha

⁵ Allen Ginsberg, *Kaddish*, 1961, trad. francesa Bourgois, pp. 61-63.

⁶ Elias Canetti, *Masse et puissance*, 1960, tradução francesa Gallimard, p. 460: «Há quatro espécies de massas a povoar-lhe o espírito: o seu exército, o seu dinheiro, os seus cadáveres, e a corte de que depende a sua capital. Trabalha constantemente com elas: quando uma aumenta, outra diminui... Faça o que fizer, arranja sempre uma maneira de conservar uma destas massas. Nunca renuncia a matar. Os cadáveres amontoados em frente do seu palácio são uma instituição permanente.»

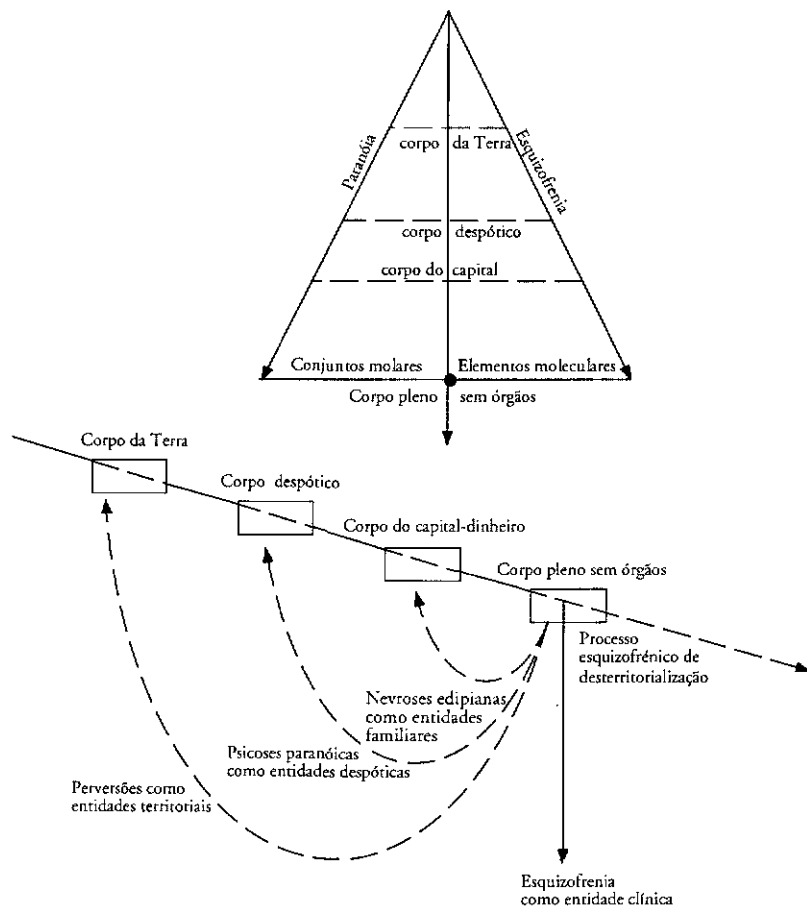
os jovens cadáveres nus sobre o corpo pleno do deserto. O presidente Schreber aglutina milhares de homenzinhos no seu corpo. Dir-se-ia que, das duas orientações da *física*, a molar que trata dos grandes números e dos fenómenos de massa, e a orientação molecular que, pelo contrário, se embrenha nas singularidades, nas suas interacções ou nas suas ligações à distância ou de ordens diferentes, o paranóico escolheu a primeira: faz macro-física. E que, pelo contrário, o esquizo segue a outra orientação, a da micro-física das moléculas que já não obedecem às leis estatísticas; ondas e corpúsculos, fluxos e objectos parciais que já não são tributários dos grandes números, linhas de fuga infinitésimas em lugar das perspectivas de grandes conjuntos. E seria sem dúvida um erro opor estas duas dimensões como o colectivo e o individual. Por um lado, o micro-inconsciente não deixa de ter arranjos, conexões e interacções, embora esses arranjos sejam de um tipo original; por outro lado a forma das pessoas individualizadas não é a dele pois que ele só conhece objectos parciais e fluxos, mas, pelo contrário, a das leis de distribuição estatística do inconsciente molar ou macro-inconsciente. Freud era um darwinista, um neo-darwinista, quando afirmava que no inconsciente só havia problemas de população (e por isso via na consideração das multiplicidades um signo da psicose)⁷. A diferença será, antes, a diferença entre duas espécies de colecções ou de populações: os grandes conjuntos e as micromultiplicidades. Em ambos os casos o investimento é colectivo, e de um campo colectivo; até mesmo uma partícula isolada está associada a uma onda, que é como um fluxo que define o espaço coexistente das *suas* presenças. Todos os investimentos são colectivos, todos os fantasmas são fantasmas de grupo e, neste sentido, afirmação de realidade. Mas os dois tipos de investimentos são radicalmente distintos, porque um relaciona-se com as estruturas molares que a si subordinam as moléculas e o outro, ao contrário, relaciona-se com as multiplicidades moleculares que a si subordinam os fenómenos estruturais de massa. Um é um investimento de *grupo sujeito* tanto na forma de soberania como nas formações coloniais do conjunto gregário, que reprime e recalca o desejo das pessoas; o outro é um investimento de *grupo-sujeito* nas multiplicidades transversais em que o desejo é um fenómeno molecular, isto é, objectos parciais e fluxos, em oposição aos conjuntos e às pessoas.

É certo que os investimentos sociais se fazem sobre o próprio socius, enquan-

⁷ No artigo sobre «O Inconsciente», de 1913, Freud mostra que a psicose faz intervir pequenas multiplicidades, enquanto que a neurose precisa de um objecto global: por exemplo, multiplicidades de budaicos (mas Freud apenas invoca o poder da representação verbal para explicar o fenómeno psicótico).

to corpo pleno, e que os seus pólos respectivos se relacionam necessariamente com o carácter ou com o «mapa» desse socius, terra, déspota ou capital-dinheiro (os dois pólos, paranóico e esquizofrénico, distribuem-se de modo variável em cada máquina social) — enquanto que o paranóico e o esquizofrénico propriamente ditos não actuam sobre o socius, mas sobre o corpo sem órgãos em estado puro. Dir-se-ia pois que o paranóico, no sentido cínico da palavra, nos faz assistir ao nascimento do fenómeno originário de massa, e isto a um nível ainda microscópico. O corpo sem órgãos é como o ovo cósmico, como a *molécula gigante*, onde fervilham vermes, bacilos, figuras liliputianas, animáculos e homúnculos, com a sua organização e as suas máquinas, minúsculas correias, cordames, dentes, unhas, alavancas e roldanas, catapultas: como em Schreber, os milhões de espermatozoides nos raios do céu, ou as almas que sobre o seu corpo têm uma breve existência de homenzinhos. Artaud diz: isto é um mundo de micróbrios, apenas um nada coagulado. Uma das duas faces do corpo sem órgãos é, portanto, aquela onde se organizam, a uma escala microscópica, o fenómeno de massa e o investimento paranóico correspondente. A outra é aquela onde se dão, a uma escala sub-microscópica, os fenómenos moleculares e o seu investimento esquizofrénico. Porque é no corpo sem órgãos, enquanto charneira, fronteira entre o molar e o molecular, que se faz a divisão paranóia — esquizofrenia. Dever-se-á então pensar que os investimentos sociais são projecções segundas, como se um grande esquizofrénico de duas faces, pai da horda primitiva, estivesse na base do socius em geral? Já vimos que não. O socius não é uma projecção do corpo sem órgãos, é o corpo sem órgãos que é o limite do socius, a sua tangente de desterritorialização, o último resíduo de um socius desterritorializado. O socius: a terra, o corpo do déspota, o capital-dinheiro, são corpos plenos vestidos, como o corpo sem órgãos é um corpo pleno nu; mas este está, não na origem, mas no limite, no fim. E é certo que o corpo sem órgãos assombra todas as formas de socius. Mas se, neste mesmo sentido, se pode dizer que os investimentos sociais são paranóicos ou esquizofrénicos, é na medida em que possuem a paranóia e a esquizofrenia como produtos últimos nas condições determinadas do capitalismo. A paranóia e a esquizofrenia podem ser apresentadas, do ponto de vista de uma clínica universal, como os dois bordos da amplitude de um pêndulo oscilante em torno da posição de um socius como corpo pleno, e, no caso limite, de um corpo sem órgãos com uma face ocupada pelos conjuntos molares e a outra cheia de elementos moleculares. Mas também podemos apresentar uma linha única, na

qual se seguem os diferentes socius, o seu plano e os seus grandes conjuntos; sobre cada um desses planos, há uma dimensão paranóica, uma outra perversa, um tipo de posição familiar, e uma linha de fuga pontilhada ou de libertação esquizóide. A linha maior chega ao corpo sem órgãos e, ou passa o muro e desemboca nos elementos moleculares onde se torna realmente o que de facto já era desde o princípio, um processo esquizofrénico, um puro processo esquizofrénico de desterritorialização; ou então, tropeça, salta para trás, volta a cair nas territorialidades mais miseráveis do mundo moderno como simulacros dos planos precedentes, escorrega para o conjunto asilar da paranóia e da esquizofrenia como entidades clínicas, para os conjuntos ou sociedades artificiais instauradas pela perversão, para o conjunto familiar das neuroses edípicas.



O que significa esta distinção de duas regiões, uma molecular e outra molar, uma microscópica ou micrológica e outra estatística e gregária? Será isto mais do que uma metáfora que introduz no inconsciente uma distinção fundamentada na física, quando se opõem os fenómenos intra-atômicos aos fenómenos de massa, por acumulação estatística e obedecendo a leis de conjunto? Mas, na realidade, o inconsciente é abrangido pela física; não é por metáfora que o corpo sem órgãos e as suas intensidades são a própria matéria. Além disso, também não pretendemos ressuscitar o problema de uma psicologia individual e de uma psicologia colectiva, e da anterioridade de uma em relação à outra; esta distinção, tal como é apresentada em *Psychologie collective et analyse du moi*, está ainda totalmente presa ao Édipo. No inconsciente há apenas populações, grupos e máquinas. Quando dizemos que num caso existe um involuntário das máquinas sociais e técnicas, e no outro um inconsciente das máquinas desejanças, referimo-nos a uma relação necessária entre forças inextrincavelmente ligadas, sendo umas as forças elementares através das quais se produz o inconsciente, e as outras, resultantes que reagem sobre as primeiras, conjuntos estatísticos através dos quais o inconsciente se representa, e é já vítima do recalçamento das suas forças elementares produtivas.

Mas como é que podemos falar em máquinas nesta região microfísica ou micropsíquica, onde o que existe é desejo, isto é, não apenas funcionamento, mas também formação e auto-produção? Uma máquina funciona segundo as ligações prévias da sua estrutura e a ordem da posição das suas peças, mas não consegue pôr-se a funcionar a si própria, como também não se consegue formar nem produzir. É precisamente isto que explica a polémica vulgar entre o vitalismo e o mecanicismo, ou seja, a capacidade que a máquina tem para explicar os funcionamentos do organismo, e a sua profunda incapacidade para explicar as suas formações. O mecanismo abstrai das máquinas uma *unidade estrutural* com a qual explica o funcionamento do organismo. O vitalismo invoca uma *unidade individual e específica* do ser vivo que qualquer máquina supõe enquanto subordinada à persistência orgânica e prolongando no exterior as formações autónomas. Mas vê-se facilmente que, de uma maneira ou de outra, a máquina e o desejo mantêm apenas uma relação extrínseca, quer o desejo apareça como um efeito determinado por um sistema de causas mecânicas, ou que a própria máquina seja um sistema de meios em função dos fins do desejo. E o laço que os une é apenas secundário e indirecto, tanto nos novos meios de que o desejo se apropria, como nos

desejos derivados que as máquinas suscitam. Todavia, há um texto muito profundo de Samuel Butler, «Le Livre des machines», que nos permite superar estes pontos de vista⁸. É certo que este texto parece apenas opor, no princípio, as duas teses habituais, a de que, no momento presente, os organismos são apenas máquinas mais perfeitas («Até as coisas que supomos puramente espirituais, são simplesmente rupturas de equilíbrio numa série de alavancas, a começar pelas alavancas que são pequenas demais para aparecerem ao microscópio»), e a que defende que as máquinas não passam de prolongamentos do organismo («Os animais inferiores guardam os membros neles próprios, no seu próprio corpo, ao passo que a maior parte dos membros do homem são livres e estão um aqui, outro acolá, espalhados pelos diferentes lugares do mundo»). Mas Butler tem um modo muito seu de levar cada uma das teses a um ponto tão extremo que deixa de se poder opor à outra, a um ponto de indiferença ou de *dispersão*. Por um lado, Butler não se limita a dizer que as máquinas prolongam o organismo, mas diz que elas são efectivamente membros e órgãos espalhados pelo corpo sem órgãos de uma sociedade, de que os homens se apropriam quando poderosos ou ricos, mas de que os pobres — como se fossem organismos mutilados — estão privados. Por outro lado, não se limita a dizer que os organismos são máquinas, mas diz também que contêm uma tal abundância de partes que devem ser comparados a peças extremamente diferentes de máquinas distintas, remetendo umas para as outras, maquinando umas sobre as outras. E é isto, este duplo salto para o caso limite, que é o essencial. *Ao pôr em questão a unidade específica ou pessoal do organismo estóira com a tese vitalista, e ao pôr em questão a unidade estrutural da máquina é a tese mecanicista que é completamente arrasada*. Costuma-se dizer que as máquinas não se reproduzem, ou que só se reproduzem por intermédio do homem, mas «haverá alguém que possa pensar que o trevo vermelho não possui um sistema de reprodução, só porque o zangão, e apenas o zangão, tem de servir de intermediário para que ele se possa reproduzir? O zangão é uma parte do aparelho reprodutor do trevo. Todos nós saímos de animalículos infinitamente pequenos cuja identidade era inteiramente distinta da nossa, mas que são uma parte do nosso próprio sistema reprodutor; porque é que nós não seremos então uma parte do aparelho reprodutor da máquina?... O que nos engana é que consideramos qualquer máqui-

na complicada como um objecto único. Mas, na verdade, o que ela é, é uma cidade ou uma sociedade em que cada membro é directamente procriado segundo a sua espécie. Mas nós vemos a máquina como um todo, damos-lhe um nome e individualizamo-la; olhamos para os nossos próprios membros e pensamos que a sua combinação constitui um indivíduo que saiu de um único centro de acção reprodutora. Mas esta conclusão é anticientífica, e o simples facto de uma máquina a vapor nunca ter sido feita por outra ou por duas outras máquinas da sua própria espécie não nos autoriza de modo algum a dizer que as máquinas a vapor não têm o seu próprio sistema reprodutor. Na realidade, qualquer parte de qualquer máquina a vapor é procriada pelos seus procriadores particulares e especiais, cuja função é a de procriar essa mesma parte, e apenas essa, enquanto que a combinação das partes num todo constitui um outro departamento do sistema reprodutor mecânico...». Butler descobre acidentalmente o fenómeno da mais-valia de código, quando parte de uma máquina capta no seu próprio código um fragmento de código de uma outra máquina e se reproduz assim graças a uma parte de outra máquina: o trevo vermelho e o zangão, a orquídea e a vespa macho que ela atrai, que intercepta, porque a sua flor é a imagem e tem o cheiro de vespa fêmea.

Num tal ponto de dispersão das duas teses, é a mesma coisa dizer que as máquinas são órgãos, ou que os órgãos são máquinas. As duas definições são equivalentes: o homem é um «animal vértebro-maquinado» ou é um «parasita afidiano das máquinas». O essencial não está na passagem ao infinito propriamente dito, à infinidade composta por peças de máquina ou à infinidade temporal dos animalículos, mas no que aflora graças a essa passagem. Desfeita a unidade estrutural da máquina, deposta a unidade pessoal e específica do ser vivo, a máquina e o desejo aparecem directamente ligados, a máquina introduz-se no desejo, a máquina é desejante e o desejo, maquinado. Não é o desejo que está no sujeito, mas a máquina que está no desejo — e o sujeito residual está do outro lado, ao lado da máquina, sobre todo o contorno, parasita da máquina, acessório do desejo vértebro-maquinado. Em suma, a verdadeira diferença não está entre a máquina e o ser vivo, entre o vitalismo e o mecanicismo, mas entre dois estados da máquina que são também dois estados do ser vivo. A máquina tomada na sua unidade estrutural, o ser vivo tomado na sua unidade específica ou mesmo pessoal, são fenómenos de massa ou conjuntos molares; e é apenas assim que remetem, do exterior, um

⁸ Samuel Butler, *Erewhon*, capítulos 24 e 25.

para o outro. E se se distinguem ou opõem, é apenas como dois sentidos de uma mesma direcção estatística. Mas na direcção mais profunda ou intrínseca das multiplicidades o que há é compenetração, comunicação directa entre os fenómenos moleculares e as singularidades do ser vivo, ou seja, entre as pequenas máquinas dispersas por qualquer máquina e as pequenas formações disseminadas em qualquer organismo: é o domínio de indiferença entre o microfísico e o biológico, que faz que haja tantos seres vivos na máquina como máquinas no ser vivo. Mas porquê falar de máquinas neste domínio quando sabemos que nele não existem máquinas propriamente ditas (não há uma unidade estrutural nem ligações mecânicas pré-formadas)? «Mas a formação de tais máquinas será possível por meio de etapas indefinidamente sobrepostas, ciclos de funcionamento engrenados uns nos outros que, uma vez montados, obedecerão às leis da termodinâmica, mas que não dependem dessas leis na sua montagem, visto que a sua cadeia de montagem começa num domínio em que, por definição, ainda não existem leis estatísticas... O funcionamento e a formação estão ainda, a este nível, confundidos, como na molécula; e é a partir deste nível que se desenham as duas vias divergentes que hão-de conduzir, uma aos aglomerados mais ou menos regulares de indivíduos, a outra aos aperfeiçoamentos da organização individual cujo esquema mais simples é a formação de um tubo...»⁹. Assim, a verdadeira diferença está entre as máquinas molares, sejam elas sociais, técnicas ou orgânicas, e as máquinas desejanças que são de ordem molecular. As máquinas desejanças são: máquinas formativas, em que até as próprias falhas são funcionais, e cujo funcionamento se confunde com a formação; máquinas cronogéneas que se confundem com a sua própria montagem, que operam por ligações não localizáveis e por localizações dispersas, fazendo intervir processos de temporalização, formações em fragmentos e peças destacadas, com mais-valia de código, e em que o próprio todo é produzido ao

⁹ Raymond Ruyer, *La Genèse des formes vivantes*, Flammarion, 1958, pp. 80-81. Retomando certas teses de Bohr, Schrodinger, Jordan e Lillie, Ruyer mostra que o ser vivo está directamente ligado aos fenómenos individuais do átomo, para lá tanto dos efeitos de massa que se manifestam nos circuitos mecânicos internos do organismo como das actividades técnicas externas: «A física clássica só trata dos fenómenos de massa. A microfísica pelo contrário conduz, evidentemente, à biologia. Com efeito, a partir dos fenómenos individuais do átomo podem tomar-se duas direcções. A sua acumulação estatística conduz às leis da física clássica. Mas se estes fenómenos individuais se complicarem por meio de interações sistemáticas, conservando a sua individualidade, no seio da molécula, depois da macromolécula, depois do vírus, e depois do unicelular dominando os fenómenos de massa, chegaremos então a um organismo que, por maior que seja, é, neste sentido, microscópico.» (p. 54) Estes temas são longamente desenvolvidos por Ruyer no seu livro *Néo-finalisme*, P.U.F., 1952.

lado das partes, como uma parte à parte, ou, segundo Butler, «num outro departamento» que o rebate nas outras partes; máquinas propriamente ditas, porque procedem por cortes e fluxos, ondas associadas e partículas, fluxos associativos e objectos parciais, induzindo sempre à distância conexões transversais, disjunções inclusivas, conjunções plurívocas, produzindo assim extracções, destacamentos e restos, com transfert de individualidade numa esquizogénese generalizada cujos elementos são os fluxos-esquizes.

Quando em seguida, ou antes, por outro lado, as máquinas se encontram unificadas no plano estrutural das técnicas e das instituições que lhes dão uma existência visível como uma armadura de aço, quando também os próprios seres vivos se encontram estruturados pelas unidades estatísticas das suas pessoas, das suas espécies, variedade e meios — quando uma máquina aparece como um objecto único, e um ser vivo como um único sujeito — quando as conexões se tornam globais e específicas, as disjunções exclusivas e as conjunções bívocas — o desejo deixa de ter qualquer necessidade de se projectar nessas formas agora opacas. Estas são imediatamente as manifestações molares, as determinações estatísticas do desejo e das *suas próprias* máquinas. São as mesmas máquinas (não existe uma diferença de natureza): umas vezes como máquinas orgânicas, técnicas ou sociais apreendidas no *seu* fenómeno de massa a que se subordinam, outras vezes apreendidas como máquinas desejanças nas suas singularidades submicroscópicas que a si subordinam os fenómenos de massa. É por isto que, desde o início, recusámos a ideia de que as máquinas desejanças pertencessem ao domínio do sonho ou do imaginário, e apenas duplicassem as outras máquinas. Não há senão desejo e meios, campos, formas de gregaridade. Ou seja: as máquinas desejanças moleculares são, em si mesmas, investimentos das grandes máquinas molares ou das configurações que elas formam *segundo as leis dos grandes números*, num ou no outro sentido da subordinação, num e no outro sentido da subordinação. De um lado, máquinas desejanças, do outro, máquinas orgânicas, técnicas ou sociais: são as mesmas máquinas em condições determinadas. Por condições determinadas entendemos aquelas formas estatísticas nas quais entram como outras tantas formas estáveis — unificando, estruturando e procedendo por grandes conjuntos pesados; as pressões selectivas que agrupam as peças retêm algumas delas e excluem outras, organizando as multidões. São pois as mesmas máquinas, mas não são de modo algum nem o mesmo regime, nem as mesmas relações de gran-

deza, nem as mesmas utilizações de sínteses. Só ao nível submicroscópico das máquinas desejanter é que existe funcionalismo, arranjos maquínicos, e uma maquinaria do desejo (*engineering*); porque é somente a esse nível que funcionamento e formação, utilização e montagem, produto e produção se confundem. Todos os funcionalismos molares são falsos, visto que as máquinas orgânicas e sociais não se formam da maneira como funcionam, e as máquinas técnicas não são montadas da maneira como são usadas, mas implicam precisamente determinadas condições que separam a produção própria do seu produto. Só o que não se produz da mesma maneira como funciona é que tem um sentido, um fim, e uma intenção. As máquinas desejanter, pelo contrário, não representam nada, não significam nada, não querem dizer nada e são exactamente o que se faz delas, aquilo que se faz com elas, o que elas fazem em si mesmas.

Elas funcionam segundo regimes de síntese que não têm qualquer equivalente nos grandes conjuntos. Jacques Monod definiu a originalidade dessas sínteses, do ponto de vista de uma biologia molecular, ou de uma «cibernética microscópica» indiferente à oposição tradicional entre mecanicismo e vitalismo. Os traços fundamentais da síntese são aqui a natureza variável dos sinais químicos, a indiferença ao substrato, o carácter indirecto das interacções. Estas fórmulas só aparentemente e em relação às leis de conjunto é que são negativas mas, em termos de potência, devem ser entendidas positivamente. «Entre o substrato de um enzima alostérico e os ligandos que activam ou inibem a sua actividade não existe nenhuma relação *quimicamente necessária* de estrutura ou de reactividade... Uma proteína alostérica deve ser como um produto especializado de *engineering* molecular capaz de permitir que uma interacção se estabeleça entre corpos desprovidos de afinidade química e também de submeter qualquer reacção à acção de compostos quimicamente estranhos e indiferentes a essa mesma reacção. O princípio operativo das interacções alostéricas (indirectas) autoriza portanto uma inteira liberdade na *escolha* dos modos de dependências pelos quais, escapando a toda e qualquer imposição de ordem química, poderão tanto melhor obedecer apenas a imposições fisiológicas em virtude do que serão seleccionadas de acordo com o acréscimo de coerência e eficácia que conferem à célula ou ao organismo. É, em definitivo, a *gratuidade* própria destes sistemas que, abrindo à evolução molecular um campo praticamente infinito de possibilidades e de experiências, lhe permitiu

construir a imensa rede de interconexões cibernéticas...»¹⁰. Como, a partir do domínio do acaso ou da inorganização real, se organizam grandes configurações que reproduzem necessariamente uma estrutura, pela acção do A.D.N. e dos seus segmentos, os genes realizando um verdadeiro sorteio, formando agulhagens como *linhas de selecção ou de evolução*, é o que nos mostram todas as etapas da passagem do molecular ao molar, tal como se dá nas máquinas orgânicas, mas que também aparece nas máquinas sociais, embora com outras leis e outras figuras. Foi a pensar nisto que se pôde insistir num carácter comum às culturas humanas e às espécies dos seres vivos, considerados como «cadeias de Markoff» (fenómenos aleatórios parcialmente dependentes). Porque, tanto no código genético como nos códigos sociais, aquilo a que se chama cadeia significativa é mais uma gíria do que uma linguagem, formada por elementos não significantes que só adquirem um sentido ou um efeito de significação quando incluídos nos grandes conjuntos que eles constituem por tiragem encadeada, dependência parcial e sobreposição de percursos¹¹. Não pretendemos biologizar a história humana nem antropologizar a história natural, mas mostrar que tanto as máquinas sociais *como* as máquinas orgânicas participam das máquinas desejanter. No fundo do homem, o Id: a célula esquizofrénica, as moléculas esquizo, as suas cadeias e gírias. Existe toda uma biologia da esquizofrenia e a própria biologia molecular é esquizofrénica (tal como a microfísica). Mas, inversamente, a esquizofrenia, a teoria da esquizofrenia é biológica, biocultural, enquanto considera as conexões maquínicas de ordem molecular, a sua repartição em mapas de intensidade sobre a molécula gigante do corpo sem órgãos, e as acumulações estatísticas que formam e seleccionam os grandes conjuntos.

Foi seguindo esta via molecular que Szondi descobriu um inconsciente génico que se opunha tanto ao inconsciente individual de Freud como ao inconsciente

¹⁰ Jacques Monod, *O acaso e a necessidade*, tradução portuguesa Publicações Europa-América, 1972, pp. 81-82 e p. 100: «Uma proteína globular é já, à escala molecular, uma verdadeira máquina pelas suas propriedades funcionais, mas não, e verificamo-lo agora, pela sua estrutura fundamental, onde apenas se discerne o jogo de cegas combinações. O acaso é captado, conservado, reproduzido pela maquinaria da invariância e assim convertido em ordem, regra, necessidade.»

¹¹ Sobre as cadeias markovianas e a sua aplicação às espécies vivas e às formações culturais, cfr. Raymond Ruyer, *La Genèse des formes vivantes*, capítulo VIII. Os fenómenos de mais-valia de código explicam-se bastante bem dentro da perspectiva dos «encadeamentos semi-fortuitos». Ruyer aproxima-os, por diversas vezes, da linguagem esquizofrénica.

colectivo de Jung.¹² Considera muitas vezes este inconsciente génico ou genealógico como familiar; e o próprio Szondi procedeu ao estudo da esquizofrenia usando, como unidades de medida, conjuntos familiares. Mas o inconsciente génico tem pouco de familiar, muito menos do que o de Freud, porque se faz o diagnóstico pondo o desejo em relação com fotografias de hermafroditas, de assassinos, etc., em vez de, como de costume, ser rebatido nas imagens do papá-mamã. Finalmente, uma pequena abertura para o exterior... Todo um alfabeto, toda uma axiomática com fotografias de loucos; é mesmo necessário testar «a necessidade de sentimento paterno» numa escala de retratos de assassinos, e é inútil dizer que não se sai do Édipo porque, na verdade, o que faz é abri-lo de um modo singular... Os genes hereditários de pulsões têm, pois, o papel de simples estímulos que entram em combinações variáveis segundo vectores que esquadriam todo um campo social histórico — análise do destino. De facto, o inconsciente verdadeiramente molecular não pode ater-se aos genes como unidades de reprodução, porque estas são ainda expressivas e conduzem às formações molares. A biologia molecular ensina-nos que é apenas o A.D.N., e não as proteínas, que se reproduz. As proteínas são simultaneamente produzidas e unidades de produção, e são elas que constituem o inconsciente como ciclo ou a auto-produção do inconsciente, últimos elementos moleculares na organização das máquinas desejanter e das sínteses do desejo. Já vimos que, através da reprodução e dos seus objectos (determinados familiar ou geneticamente), o inconsciente se produz sempre a si próprio num movimento cíclico e órfão, num ciclo de destino em que ele se mantém sempre sujeito. E é precisamente isto que fundamenta a independência de direito da sexualidade em relação à geração. Szondi é tão sensível a essa orientação que defende ser necessário passar do molar ao molecular que não aceita nenhuma interpretação estatística daquilo a que, erradamente, se chama o seu «teste». Mais, ele exige que se passe dos conteúdos às funções. Mas embora exija essa superação dos conteúdos, embora dê tanta importância a uma tal orientação, limita-se a ir dos conjuntos ou das classes para as «categorias» (cuja lista, sistematicamente fechada, ele estabelece) que são ainda e apenas formas expressivas de existência que devem ser escolhidas

¹² L. Szondi, *Diagnostic experimental des pulsions*, 1947, tradução francesa P.U.F. A obra de Szondi foi a primeira que estabeleceu uma relação fundamental entre a psicanálise e a genética. Cfr. também a recente tentativa de André Green, em função dos progressos da biologia molecular, «Répétition et instinct de mort», *Revue française de psychanalyse*, Maio de 1970.

e livremente combinadas por um sujeito. E é por isso que não consegue perceber quais são os elementos internos ou moleculares do desejo, a natureza das suas escolhas, arranjos e combinações maquinicas — nem a verdadeira questão da esquizo-análise: quais são as tuas máquinas desejanter e pulsionais? em que funcionamento, em que sínteses, é que elas entram? que uso lhes dás em todas as transições do molecular ao molar e vice-versa que constituem o ciclo em que o inconsciente, conservando-se sujeito, se produz a si próprio?

Chamamos *libido* à energia própria das máquinas desejanter; e as transformações dessa energia (*Numen e Voluptas*) não são nunca dessexualizações nem sublimações. É antes esta terminologia que parece extremamente arbitrária. Nenhuma das duas maneiras de considerar as máquinas desejanter nos permite perceber qual é a sua relação com uma energia propriamente sexual: quer as consideremos na ordem molecular, que é a delas, quer as consideremos na ordem molar, na qual constituem máquinas orgânicas ou sociais e investem meios orgânicos ou sociais. É efectivamente difícil apresentar esta energia sexual como directamente cósmica e intra-atómica e, ao mesmo tempo, como directamente social e histórica. E é inútil insistir em que o amor tem muito que ver com as proteínas e com a sociedade... Não será isso recomeçar uma vez mais a velha destruição do freudismo, substituindo a libido por uma vaga energia cósmica capaz de todas as metamorfoses, ou por uma espécie de energia socializada capaz de todos os investimentos? Ou então a tentativa final de Reich, a constituição de uma «biogénese», que com certa razão é qualificada de esquizo-paranóica? Reich defendia a existência de uma energia cósmica intra-atómica, o orgone, que daria origem a um fluxo eléctrico onde haveria partículas submicroscópicas, os biões. Essa energia produzia diferenças de potencial, intensidades repartidas pelo corpo considerado do ponto de vista molecular, e associava-se a uma mecânica dos fluidos nesse mesmo corpo considerado do ponto de vista molar. O que a libido definia como sexualidade era, pois, a associação dos dois funcionamentos, o mecânico e o eléctrico, numa sequência com dois pólos, o molar e o molecular (tensão mecânica, carga eléctrica, descarga eléctrica, distensão mecânica). Era assim que Reich pensara superar a alternativa entre mecanicismo e vitalismo, pois que essas funções, a mecânica e a eléctrica, existiam na matéria em geral, mas combinavam-se numa sequência particular no ser vivo. Mas mantinha apesar de tudo a verdade psicanalítica de base, de cujo abandono podia acusar Freud: ou seja, a independência da sexualidade

em relação à reprodução, a subordinação da reprodução progressiva ou regressiva à sexualidade como ciclo¹³. Confessamos que, se se considerar em pormenor a teoria final de Reich, o seu carácter ao mesmo tempo esquizofrénico e paranóico não apresenta qualquer inconveniente para nós, antes pelo contrário. Confessamos que qualquer das comparações da sexualidade com fenómenos cósmicos do tipo «tempestade eléctrica», «neblina azulada e céu azul», o azul do orgone, «fogos de Santelmo e manchas solares», fluidos e fluxos, matérias e partículas, nos parece afinal muito mais adequada do que a redução da sexualidade ao lamentável segredinho familiarista. Acreditamos que Lawrence e Miller avaliam muito melhor a sexualidade do que Freud, inclusive do ponto de vista da famosa cientificidade. Não é o neurótico deitado no divã que nos pode falar do amor, do seu poder e desesperos, mas o silencioso passeio do esquizo, o trajecto de Lenz nas montanhas e sob as estrelas, a imóvel viagem em intensidade sobre o corpo sem órgãos. A teoria reichiana tem, no seu conjunto, a incomparável vantagem de mostrar o duplo pólo da libido, como formação molecular à escala submicroscópica e como investimento das formações molares à escala dos conjuntos orgânicos e sociais. Apenas faltam as confirmações do bom senso: porque é que, em que é que, a sexualidade é isso?

O cinismo disse, ou pretendeu dizer, tudo sobre o amor: ou seja, que se trata de uma copulação de máquinas orgânicas e sociais em grande escala (no fundo do amor, os órgãos, as determinações económicas, o dinheiro). Mas o que é típico do cinismo é pretender fazer um escândalo de algo que não é escandaloso, e de se fazer passar por audacioso sem qualquer audácia. Antes do delírio do bom senso

¹³ O conjunto dos últimos estudos de Reich, biocósmicos e biogenéticos, está resumido no fim de *A função do orgasmo*. O primado da sexualidade em relação à geração e à reprodução encontra agora o seu fundamento no ciclo da sexualidade (tensão mecânica, carga eléctrica, etc.), que provoca uma divisão da célula. Mas é desde quase o início da sua obra que Reich acusa Freud de ter abandonado a posição sexual. *Não foram apenas os dissidentes de Freud que a ela renunciaram, mas também o próprio Freud, de uma certa maneira: primeiro, quando introduz o instinto de morte e começa a falar de Eros em vez de sexualidade, depois quando deixa de considerar a angústia como o resultado do recalcamento sexual e passa a considerá-la como a sua causa; e, mais geralmente, quando volta a afirmar o primado tradicional da procriação em relação à sexualidade* (Reich, p. 225 da tradução francesa: «A procriação é uma função da sexualidade e não o contrário, como se tem pensado. Freud já o tinha postulado em relação à psico-sexualidade, ao separar as noções de sexual e genital. Mas, devido a razão que nunca compreendi, voltou a situar a genitalidade na puberdade ao serviço da procriação.») Reich refere-se evidentemente aos textos schopenhaurianos e weismanianos de Freud, em que a sexualidade é considerada como dependente da espécie e do germen: por exemplo, «Pour introduire le narcissisme», in *La Vie sexuelle*, P.U.F., pp. 85-86.

que a sua estupidez. Porque o que salta logo à vista é que o objecto do desejo não são pessoas nem coisas, mas meios inteiros que ele percorre, vibrações e fluxos de qualquer tipo a que ele se une, introduzindo neles cortes, capturas, um desejo sempre nómada e migrante, cuja principal característica é o «gigantismo»: foi o que exemplarmente mostrou Charles Fourier. Em suma, tanto os meios sociais como os biológicos, são objecto de investimentos do inconsciente, necessariamente desejanter ou libidinais, que se opõem aos investimentos pré-conscientes de necessidade e interesse. A libido como energia sexual é directamente investimento de massas, de grandes conjuntos e de campos orgânicos e sociais. Não percebemos bem em que princípios é que a psicanálise apoia a sua concepção do desejo, quando supõe que a libido tem que se dessexualizar e até que se sublimar para proceder a investimentos sociais, e que, inversamente, só no decurso de processos de regressão patológica é que os re-sexualiza¹⁴. A não ser que o postulado dessa concepção seja ainda o familiarismo, que defende que a sexualidade só opera em família, e que tem de se transformar para investir conjuntos mais vastos. Mas na realidade a sexualidade está em todo o lado: no modo como um burocrata acaricia os seus dossiers, um juiz faz justiça, um homem de negócios faz circular o dinheiro, a burguesia enraiva o proletariado, etc. E não é preciso recorrer a metáforas, tal como a libido não recorre a metamorfoses. Hitler entesava os fascistas. As bandeiras, as nações, os exércitos e os bancos fazem tesão a muita gente. Uma máquina revolucionária não é nada enquanto não adquirir pelo menos tanto poder de corte e de fluxo como estas máquinas coercivas. Não é por extensão dessexualizante que a libido investe os grandes conjuntos, mas sim, ao contrário, por restrição, blocagem e rebatimento ela é determinada a recalcar os seus fluxos para os conseguir reter em células estreitas do tipo «casal», «família», «pessoas», «objectos». E é evidente que essa blocagem está necessariamente fundamentada: a libido só passa para a consciência se estiver relacionada com um corpo qualquer, com uma pessoa qualquer que ela toma como objecto. Mas até a nossa «escolha

¹⁴ Freud, *Cinq psychanalyses*, «Le président Schreber», tradução francesa, P.U.F., p. 307: «As pessoas que não se libertaram totalmente do estádio do narcisismo, e que, por consequência, a ele estão presas por uma fixação que pode agir a título de predisposição patogénica, correm o risco de que uma vaga de libido particularmente forte, se não achar outra saída, sexualize os seus instintos sociais e assim aniquile as sublimações adquiridas ao longo da evolução psíquica. Tudo o que provoca uma corrente retrógrada da libido (regressão) pode produzir este resultado... Os paranóicos procuram defender-se de uma tal sexualização dos seus investimentos instintuais sociais.»

de objecto» remete para uma conjunção de fluxos de vida e de sociedade que esse corpo, essa pessoa, interceptam, recebem e emitem, sempre num dado campo biológico, social, histórico, no qual também nós estamos e com o qual comunicamos. As pessoas que amamos, inclusive as pessoas parentais, apenas intervêm como pontos de conexão, de disjunção e de conjunção de fluxos cujo teor libidinal de investimento propriamente inconsciente traduzem. Sendo assim, por muito fundamentada que esteja a blocagem amorosa, ela muda de função conforme conduza o desejo para os impasses edipianos do casal e da família ao serviço das máquinas repressivas ou, pelo contrário, condense uma energia libidinal capaz de alimentar uma máquina revolucionária (e foi ainda Fourier que compreendeu tudo isso, ao indicar as duas direcções opostas da «captação» ou da «mecanização» das paixões). Mas é sempre com mundos que fazemos amor. E o nosso amor dirige-se à propriedade libidinal que o ser amado tem de se fechar ou abrir a mundos mais vastos, massas e grandes conjuntos. Os nossos amores têm sempre algo de estatístico, e das leis dos grandes números. E não será assim que é preciso entender a célebre fórmula de Marx: a relação do homem e da mulher é «a relação imediata, natural e necessária do homem com o homem»? Ou que a relação entre os dois sexos (o homem com a mulher) é unicamente a medida da relação de sexualidade em geral enquanto investe grandes conjuntos (o homem com o homem)? E assim se percebe aquilo a que se chamou a especificação da sexualidade nos sexos. E não se deveria também dizer que o phallus não é um sexo, mas toda a sexualidade, isto é, o signo do grande conjunto investido pela libido, donde derivam necessariamente ao mesmo tempo os dois sexos, tanto na sua separação (as duas séries homossexuais do homem com o homem, da mulher com a mulher) como nas suas relações estatísticas no seio desse conjunto?

Mas há uma coisa ainda mais misteriosa que Marx diz: a verdadeira diferença entre os dois sexos não está no homem, mas entre o sexo humano e o «sexo não humano»¹⁵. É evidente que não se refere aos animais, à sexualidade animal, que é uma coisa completamente diferente. Se a sexualidade é o investimento inconsciente dos grandes conjuntos molares, é porque ela é idêntica, no seu outro aspecto,

¹⁵ Marx, «Critique de la philosophie de l'État de Hegel» in *Oeuvres philosophiques*, IV, tradução francesa Costes, pp. 182-184. E sobre este texto de Marx, o belo comentário de J.-F. Lyotard, *Discours, figure*, pp. 138-141.

ao jogo dos elementos moleculares que constituem esses conjuntos em determinadas condições. O *nanismo* do desejo é o correlato do seu gigantismo. A sexualidade e as máquinas desejanter enquanto presentes e actuates nas máquinas sociais, no seu campo, na sua formação e funcionamento, são exactamente uma e a mesma coisa. O sexo não humano: as máquinas desejanter, os elementos maquínicos moleculares, os seus arranjos e sínteses, sem os quais não haveria nem sexo humano especificado nos grandes conjuntos, nem sexualidade humana capaz de investir esses conjuntos. Marx, habitualmente tão reticente em falar de sexo, consegue, com algumas frases, fazer estoirar aquilo a que Freud e a psicanálise ficarão eternamente presos: *a representação antropomórfica do sexo!* Aquilo a que chamamos representação antropomórfica é tanto a ideia de que há dois sexos como a de que há só um. O freudismo é, evidentemente, atravessado de ponta a ponta pela estranha ideia de que, afinal, só existe um sexo, o masculino, em relação ao qual a mulher se define por uma falta e o sexo feminino por uma ausência. Poder-se-ia pensar, à primeira vista, que uma tese como esta fundamentaria a omnipresença de uma homossexualidade masculina. Mas, pelo contrário, o que é fundamentado é o conjunto estatístico dos amores intersexuais. Porque se a mulher se define por uma falta em relação ao homem, ao homem falta, por sua vez, o que falta à mulher, mas de outro modo: a ideia de um único sexo conduz necessariamente à erecção de um phallus em objecto das alturas, que distribui a falta por duas faces não sobreponíveis e que faz que os dois sexos comuniquem por uma ausência comum, a *castração*. Psicanalistas ou psicanalizadas, as mulheres podem então alegrar-se por mostrarem o caminho ao homem, e por recuperarem a igualdade na diferença: fórmulas de um cómico irresistível, segundo as quais se acede ao desejo pela castração. Mas, de resto, a ideia de que existem realmente dois sexos também não é melhor. Tenta-se, neste caso, como faz Mélanie Klein, definir o sexo feminino por caracteres positivos, ainda que terrificantes. Se não se abandonou o antropomorfismo, abandonou-se, pelo menos, o phallocentrismo. Desta vez, longe de se fundamentar a comunicação dos dois sexos, o que se fundamenta é a sua separação em duas séries homossexuais ainda estatísticas. Mas o que nunca se abandona é a castração. Simplesmente, esta, em vez de ser o princípio do sexo concebido como sexo masculino (o grande phallus cortado e sobrevoante), torna-se o resultado do sexo concebido como sexo feminino (o pequeno pénis absorvido e escondido): afirmamos pois, que *a castração é o funda-*

mento da representação antropomórfica e molar da sexualidade. É a crença universal que ao mesmo tempo reúne e dispersa os homens e as mulheres sob o jugo de uma mesma ilusão da consciência, e que os faz adorar esse jugo. Qualquer tentativa para determinar a natureza não humana do sexo, como por exemplo a do «grande Outro», que conserve o mito da castração, está condenada ao fracasso. É o que querera dizer Lyotard no seu comentário — afinal tão profundo — ao texto de Marx, quando determina a abertura do não-humano pela «entrada do sujeito no desejo através da castração»? Que a castração é precisa para o desejo ser forte? Que o que se deseja são só fantasmas? Mas que ideia perversa, humana, demasiadamente humana, vinda não do inconsciente mas da má consciência! A representação molar antropomórfica culmina no que a fundamenta — a ideologia da falta. Pelo contrário, o inconsciente molecular desconhece a castração, porque aos objectos parciais nada falta e são, enquanto tais, multiplicidades livres; porque os múltiplos cortes não param de produzir fluxos, em vez de os recalcar num mesmo e único corte capaz de os fazer secar; porque as sínteses constituem conexões locais e não-específicas, disjunções inclusivas, conjunções nómadas: e há uma trans-sexualidade microscópica presente por todo o lado, que faz que a mulher tenha em si tantos homens como o homem, e o homem mulheres, capazes de entrar, uns com os outros, umas com as outras, em relações de produção de desejo que subvertem a ordem estatística dos sexos. Fazer amor não é ser-se um só, nem mesmo dois, mas cem mil. As máquinas desejantes ou o sexo não humano, são precisamente isto: nem um, nem mesmo dois, mas n... sexos. A esquizo-análise e a análise variável dos n... sexos num sujeito, para lá da representação antropomórfica que a sociedade lhe impõe e que ele próprio atribui à sua sexualidade. A fórmula esquizo-analítica da revolução desejante será em primeiro lugar: a cada um os seus sexos.

A tese da esquizo-análise é muito simples: o desejo é máquina, síntese de máquinas, arranjo maquínico — máquinas desejantes. O desejo é da ordem da *produção* e qualquer produção é ao mesmo tempo desejante e social. Acusamos assim a psicanálise de ter esmagado esta ordem da produção, de a ter substituído pela da *representação*. Longe de ser a audácia da psicanálise, a ideia de uma representação inconsciente assinala, desde o início, o seu fracasso ou a sua renúncia:

um inconsciente que não produz, mas que se limita a *acreditar*. . . O inconsciente acredita no Édipo, acredita na castração, na sua lei. . . É indubitável que o psicanalista é o primeiro a dizer que, em rigor, a crença não é um acto do inconsciente mas do pré-consciente. E não se deverá mesmo dizer que é o psicanalista que acredita, o psicanalista que vive dentro de nós? Será a crença um efeito exercido à distância sobre o material consciente, pela representação inconsciente? Mas, inversamente, o que reduziu o inconsciente a esse estado de representação não foi um sistema de crenças que substituiu o das produções? Na realidade, a produção social é alienada em crenças supostamente autónomas, ao mesmo tempo que a produção desejante é desviada para representações supostamente inconscientes. E é uma mesma instância — a família, como já vimos — que realiza esta dupla operação, desnaturando, desfigurando e colocando num impasse a produção desejante social. Assim, a ligação da *representação-crença* com a família não é accidental, porque é da essência da representação o ser representação familiar. Mas isso não consegue suprimir a produção, pois ela continua a bramir, a roncar sob a instância representativa que a abafa, mas que, em compensação, ela pode abalar até ao limite da ruptura. É portanto necessário que a representação recorra a todo o poder do mito e da tragédia, que apresente uma família *mítica e trágica* (e um mito e uma tragédia familiares), para conseguir atingir efectivamente as zonas de produção. Mas o mito e a tragédia não serão também produções, formas de produção? É claro que não; só o são quando se relacionam com a produção social real, com a produção desejante real. Doutra modo são formas ideológicas que usurparam o lugar das unidades de produção. *Quem é que acredita* no Édipo, na castração, etc.? Os Gregos? Mas os Gregos não produziam da mesma maneira que acreditavam? Serão os helenistas que acreditam que os Gregos produziam assim? Pelo menos os helenistas do século XIX, de quem Engels dizia: dir-se-ia que acreditam mesmo no mito, na tragédia. . . Será o inconsciente que representa o Édipo, a castração? ou é o psicanalista, o psicanalista que temos dentro de nós, que representa assim o inconsciente? Porque nunca como agora a observação de Engels teve tanta razão de ser: dir-se-ia que os psicanalistas acreditam mesmo no mito, na tragédia. . . (Continuam a acreditar neles, enquanto que os helenistas há muito tempo que deixaram de acreditar.)

E, mais uma vez, o caso Schreber: o pai de Schreber inventara e construíra espantosas maquinazinhas sádico-paranóicas para obrigar os filhos a portarem-se

bem, como por exemplo: bonés de estrutura metálica e correias de aço¹⁶. Freud não deu qualquer importância a estas máquinas. Talvez tivesse sido mais difícil esmagar todo o conteúdo social-político do delírio de Schreber se se tivessem tido mais em conta essas máquinas desejanças do pai e o facto evidente de fazerem parte de uma máquina social pedagógica geral. Porque a questão é esta: é claro que o pai age sobre o inconsciente do filho — mas agirá como pai de família numa transmissão familiar expressiva, ou como agente de máquina numa informação ou comunicação maquínica? As máquinas desejanças do presidente comunicam com as do pai; mas é precisamente por isso que são, desde a infância, investimento libidinal de um campo social. *O único papel que o pai desempenha é o de agente de produção e de anti-produção*. Mas Freud escolheu a outra via: não é o pai que remete para as máquinas, mas exactamente o contrário; sendo assim, as máquinas já nem sequer têm de ser tomadas em consideração, nem como máquinas sociais nem como máquinas desejanças. Mas, em compensação, atribuir-se-á ao pai todo o «poder do mito e da religião», e da filogénese, para que a pequena representação familiar pareça ser coextensiva ao campo do delírio: o par de produção, máquinas desejanças e campo social, foi substituído por um par de uma natureza totalmente diferente — família / mito. Repetimos: alguma vez viram uma criança a brincar? alguma vez viram como ela povoa já as máquinas sociais técnicas com as suas máquinas desejanças? ó sexualidade! — e que o pai e a mãe, a quem a criança tira, se for preciso, peças e mais peças, estão apenas em último plano, como agentes emissores, receptores ou de intercepção, agentes benevolentes de produção ou agentes de anti-produção muito suspeitos?

Porque é que se deu à representação mítica e trágica este privilégio insensato? Porque é que se instalaram formas expressivas, e todo um *teatro* no lugar onde antes havia campos, oficinas, fábricas, unidades de produção? O psicanalista monta o seu circo no inconsciente estupefacto, como um Barnum no campo e na fábrica. E é isso que Miller, como também Lawrence, têm contra a psicanálise (os seres vivos não são crentes, os profetas não acreditam no mito, na tragédia): «Remon-

¹⁶ Foi W.G. Nierderland que descobriu e reproduziu as máquinas do pai de Schreber: cfr. em particular «Schreber, Father and Son», *Psycho-analytic Quarterly*, 1959, tomo 28, pp. 151-169. Há instrumentos de tortura pedagógica parecidíssimos com estes nos livros da condessa de Ségur: como «o cinto para estar direito», «com uma placa de ferro nas costas e um ramo de ferro para segurar o queixo» (*Comédias e provérbios. Não se apanham moscas...*).

tando aos tempos heróicos da vida, vocês destroem os próprios princípios do heroísmo, porque o herói, tal como nunca duvida da sua força, também nunca olha para trás. Hamlet tomava-se sem dúvida por um herói, e o caminho que qualquer Hamlet-nato deve seguir é o caminho que Shakespeare traçou. Mas o que interessa é saber se somos Hamlet-natos. Vocês já nasceram Hamlet? Ou *não terão sido vocês mesmos que fizeram nascer Hamlet dentro de vós?* Mas a questão que me parece ser a mais importante é a seguinte: *voltar ao mito, porquê?*... Essa quinquilharia ideológica de que o mundo se serviu para construir todo o seu edifício cultural está prestes a perder o seu valor poético, o seu carácter mítico, porque *há toda uma série de trabalhos sobre a doença*, e consequentemente sobre as possibilidades de acabar com ela, que desentulham o terreno e permitem que se possam construir novos edifícios (acho esta ideia dos novos edifícios detestável, mas ela é, não o processo, mas apenas a consciência de um *processo*). De momento, o meu processo, neste caso todas as linhas que estou a escrever, consiste unicamente em limpar energicamente o útero, em fazer-lhe uma espécie de *raspagem*. O que me leva à ideia, não de um novo edifício, de novas superestruturas que significam cultura, logo mentira, mas de um perpétuo nascimento, de uma regeneração *da vida*... Não existe possibilidade de vida dentro do mito. Só o mito pode viver no mito... *A capacidade de fazer nascer o mito vem-nos da consciência, da consciência que não pára de se desenvolver*. É por isso que, ao falar do *carácter esquizofrénico* da nossa época, eu dizia: enquanto o processo não terminar, é o ventre do mundo que será o terceiro olho. O que queria eu dizer senão que um novo mundo há-de sair deste mundo de ideias? Mas só na medida em que for concebido é que esse mundo pode aparecer. E para se poder conceber é preciso, primeiro, desejar... O desejo é instintivo e sagrado e só com o desejo é que conseguimos realizar a imaculada concepção¹⁷. Miller, nestas páginas, diz tudo: obriga o Édipo (ou Hamlet) a ir até ao seu ponto de autocrítica, denuncia as formas expressivas, o mito e a tragédia, como crenças ou ilusões da consciência, como sendo apenas ideias, aponta a necessidade de limpar o inconsciente, mostra que a esquizo-análise é a raspagem do inconsciente e como a fenda matricial se opõe à linha de castração, afirma um inconsciente-órfão e produtor, exalta o processo como processo esquizofrénico de desterritorialização que há-de produzir uma nova

¹⁷ Henry Miller, *Hamlet*, tradução francesa Corrêa, pp. 156-159.

terra e, por fim, mostra o funcionamento das máquinas desejantes contra a tragédia, contra «o drama funesto da personalidade», contra «a inevitável confusão da máscara com o actor». E é claro que Michael Fraenkel, a quem Miller se dirige, não compreende. Fala como um psicanalista ou como um helenista do século XIX: o mito, a tragédia. Édipo, Hamlet, são boas expressões, que enchem bem o ouvido; exprimem o verdadeiro e permanente drama do desejo e do conhecimento... Fraenkel recorre a todos os lugares-comuns, a Schopenhauer e ao Nietzsche da *Origem da Tragédia*. Supõe que Miller ignora tudo isto e nem sequer repara que o próprio Nietzsche rompeu com a *Origem da Tragédia*, e deixou de acreditar na representação trágica...

Michel Foucault mostrou de um modo exemplar como a produção, ao irromper no mundo da representação, produz um corte importantíssimo. A produção, seja de trabalho ou de desejo, seja social ou desejante, apela sempre para forças que já não se deixam conter na representação, para fluxos e cortes que a furam e atravessam por todos os lados: é «uma imensa toalha de sombra» estendida por baixo da representação¹⁸. E Foucault situa essa falência ou essa ruína do mundo clássico da representação nos finais do século XVIII e no século XIX. Parece, pois, que a situação é mais complexa do que dizíamos: porque a psicanálise participa, e no mais alto grau, dessa descoberta das unidades de produção, que a si submetem todas as representações possíveis em vez de se subordinarem a elas. Tal como Ricardo cria a economia política ou social ao descobrir que o trabalho quantitativo está na origem de qualquer valor representável, Freud cria a economia desejante ao descobrir que a libido quantitativa está na origem de qualquer representação dos objectos e dos fins do desejo. Freud descobre a natureza subjectiva ou a essência abstracta do desejo, como Ricardo a natureza subjectiva ou a essência abstracta do trabalho, para lá de qualquer representação que os prendesse a objectos, fins ou mesmo fontes em particular. Freud foi pois o primeiro a determinar o *desejo*, como Ricardo o trabalho, e por isso mesmo determinou também a esfera da produção que transcende efectivamente a representação. E exactamente como o trabalho subjectivo abstracto, o desejo subjectivo abstracto é inseparável de um movimento de desterritorialização, que descobre o jogo das máquinas e

¹⁸ Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Gallimard, 1966: pp. 221-224 (sobre a oposição do desejo ou da produção desejante à representação); pp. 265-268 (sobre a oposição da produção social à representação, em Adam Smith e sobretudo em Ricardo). (Há tradução portuguesa Portugal.)

dos agentes, sob todas as determinações particulares que ainda referiam o desejo ou o trabalho a uma certa pessoa ou a um certo objecto no quadro da representação. Máquinas e produção desejantes, aparelhos psíquicos e máquinas do desejo, máquinas desejantes e montagem de uma máquina analítica capaz de as descodificar — é o domínio das sínteses livres onde tudo é possível: conexões parciais, disjunções inclusivas, conjunções nómadas, fluxos e cadeias plurívocas, cortes transductivos — e a relação das máquinas desejantes como formações do inconsciente com as formações molares que elas constituem estatisticamente nas multidões organizadas, o aparelho de repressão-recalcamento que aí se origina... É esta a constituição do campo analítico; e este campo sub-representativo continuará vivo e a funcionar, mesmo através do Édipo, mesmo através do mito e da tragédia que, no entanto, são a marca da reconciliação da psicanálise com a representação. O que não impede que a psicanálise seja atravessada de ponta a ponta pelo conflito da representação familiar, mítica e trágica com a produção desejante e social. Porque o mito e a tragédia são sistemas de representações simbólicas que ainda referem o desejo tanto a condições exteriores determinadas como a códigos objectivos particulares — o corpo da terra, o corpo despótico — e que assim impedem que se descubra a essência abstracta ou subjectiva. Foi neste sentido que já se fez notar que sempre que Freud põe os aparelhos psíquicos, as máquinas desejantes e sociais, e os mecanismos pulsionais e institucionais em primeiro plano, o seu interesse pelo mito e pela tragédia decresce, ao mesmo tempo que denuncia em Jung, e depois em Rank, a restauração duma representação exterior da essência do desejo enquanto objectiva, alienada no mito ou na tragédia¹⁹.

Como explicar esta complexa ambivalência da psicanálise? Há um certo número de coisas que temos que precisar melhor. Primeiro, embora a representação simbólica apreenda de facto a essência do desejo, refere-a tanto a grandes *objectividades* como a elementos particulares que lhe fixam objectos, fins e fontes. É deste modo que o mito refere o desejo ao elemento da terra como corpo pleno e ao código territorial que distribui as interdições e prescrições, e que a tragédia o

¹⁹ Didier Anzieu distingue dois períodos: o de 1906-1920 que «constitui a grande época dos trabalhos mitológicos na história da psicanálise»; depois um período de relativo descrédito, à medida que Freud se vai voltando para os problemas da segunda tópica, e das relações entre o desejo e as instituições, desinteressando-se cada vez mais de uma exploração sistemática dos mitos («Freud et la mythologie», in *Incidences de la psychanalyse*, n.º 1, 1970, pp. 126-129).

refere ao corpo pleno do déspota e ao correspondente código imperial. Sendo assim, a compreensão das representações simbólicas pode consistir numa fenomenologia sistemática desses elementos e objectividades (à maneira dos helenistas mais antigos e de Jung); ou então, num estudo histórico que os refere às suas condições sociais, objectivas e reais (à maneira dos helenistas mais recentes). Segundo este último ponto de vista, a representação implica um certo desfasamento e exprime menos um elemento estável do que a passagem condicionada de um elemento para outro: a representação mítica não exprime o elemento da terra, mas as condições em que este elemento é submergido pelo elemento despótico; e a representação trágica não exprime o elemento despótico propriamente dito, mas as condições em que, por exemplo na Grécia do século v, esse elemento é submergido pela nova ordem da cidade²⁰. Ora é evidente que nenhum destes tratamentos do mito ou da tragédia convém à psicanálise. O método psicanalítico é totalmente diverso: em vez de referir a representação simbólica a objectividades determinadas e a condições sociais objectivas, refere-os à essência subjectiva e universal do desejo como líbido. Assim, a operação de *descodificação* não pode significar, na psicanálise, o que significa nas ciências do homem, ou seja, descobrir o segredo de um certo código, mas tem que consistir em desfazer códigos para conseguir atingir os fluxos quantitativos e qualitativos de líbido que atravessam tanto o sonho, o fantasma e as formações patológicas, como o mito, a tragédia e as formações sociais. A interpretação psicanalítica não consiste em criar códigos rivais, em juntar mais um código aos códigos conhecidos, mas em descodificar de um modo absoluto, em isolar algo de incodificável em virtude do seu polimorfismo e da sua plurivocidade²¹. Vê-se pois que o interesse que a psicanálise tem pelo mito (ou pela tragédia) deve ser um interesse essencialmente críti-

²⁰ Sobre o mito enquanto expressão de um poder despótico que recalca a Terra, cfr. J.-P. Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, pp. 109-116; e sobre a tragédia enquanto expressão de uma organização da cidade que, por seu lado, recalca o déspota deposto, Vernant, «Oedipe sans complexe», in *Raison présente*, Agosto de 1967.

²¹ Dir-se-á, pois, que a psicanálise acrescenta um código, psicológico, aos códigos sociais através dos quais os historiadores e mitólogos explicam os mitos. Freud já o fazia notar a propósito do sonho: não se trata de uma decifração a partir de um código. Cfr. os comentários de Jacques Derrida, *L'Écriture et la différence*, pp. 310 segs.: «É evidente que [a escrita do sonho] trabalha com uma massa de elementos codificados no decurso de uma história individual ou colectiva. Mas, nessas operações, o seu léxico e a sua sintaxe, há um resíduo puramente idiomático irredutível, que suporta todo o peso da interpretação, na comunicação entre os inconscientes. O sonhador inventa a sua própria gramática.»

co, visto que a especificidade do mito objectivamente compreendido se liquefaz quando exposta ao sol subjectivo da líbido: trata-se, de facto, do mundo da representação que se desmorona, ou tende a desmoronar-se.

Devemos dizer, em segundo lugar, que a psicanálise não está menos profundamente ligada com o capitalismo do que a economia política. A descoberta dos fluxos descodificados e desterritorializados é a mesma para a economia política e na produção social, sob a forma de trabalho abstracto subjectivo, e para a psicanálise e na produção desejante, sob a forma de líbido abstracta subjectiva. Como diz Marx, é no capitalismo que a essência se torna subjectiva, *actividade de produção em geral*, e que o trabalho abstracto se torna algo de real a partir do que é possível reinterpretar todas as formações sociais anteriores segundo o ponto de vista de uma descodificação, ou de um processo de desterritorialização generalizados: «Assim, a abstracção mais simples, à qual a economia moderna dá a primazia, e que exprime um fenómeno ancestral e válido para todas as formas de sociedade, só aparece como praticamente real, nessa abstracção, enquanto categoria da sociedade mais moderna». Passa-se exactamente o mesmo com o desejo abstraído como líbido, como essência subjectiva. Não que se deva estabelecer um simples paralelismo entre a produção social capitalista e a produção desejante, entre os fluxos de capital-dinheiro e os fluxos de merda do desejo. A relação é muito mais íntima: as máquinas desejantes estão precisamente nas máquinas sociais, de modo que a conjunção dos fluxos descodificados na máquina capitalista tende a libertar as figuras livres de uma líbido subjectiva universal. Em suma, a descoberta de uma actividade de produção *em geral e sem distinções*, tal como se apresenta no capitalismo, é inseparavelmente a da economia política e da psicanálise, para além dos sistemas determinados de representação.

O que não quer dizer, evidentemente, que o homem capitalista, ou no capitalismo, deseja trabalhar ou que trabalhe segundo o seu desejo. A identidade do desejo e do trabalho é, não um mito, mas a utopia activa por excelência que designa o limite que o capitalismo tem que transpor na produção desejante. Mas porque é que, precisamente, a produção desejante está no limite sempre contrariado do capitalismo? Porque é que o capitalismo ao mesmo tempo que descobre a essência subjectiva do desejo e do trabalho — essência comum enquanto actividade de produção em geral — não pára de a alienar de novo, e logo a seguir, numa máquina repressiva que divide a essência em dois e a mantém dividida: de

um lado, o trabalho abstracto, do outro, o desejo abstracto: economia política e psicanálise, economia política e economia libidinal? É assim que podemos concluir que a psicanálise pertence completamente ao capitalismo. Porque, como vimos, o capitalismo tem de facto por limite os fluxos descodificados da produção desejante que, no entanto, não cessa de repelir ligando-os por uma axiomática que substitui os códigos. O capitalismo é inseparável do movimento de desterritorialização, mas esconjura este movimento através de re-territorializações fictícias e artificiais. Ergue-as sobre as ruínas das representações territoriais e despóticas, míticas e trágicas, que, todavia, restaurará para seu serviço próprio e com uma outra forma — a de imagens do capital. Marx resume tudo isto ao dizer que a essência subjectiva abstracta só é descoberta pelo capitalismo para ser novamente encadeada, alienada, já não num elemento exterior e independente como objectividade, mas no elemento também subjectivo da propriedade privada: «Outrora, o homem era exterior a si próprio e encontrava-se num estado de alienação real; agora o estado do homem transformou-se num acto de alienação, de espoliamento». Com efeito, é a forma da propriedade privada que condiciona a conjugação dos fluxos descodificados, isto é, a sua axiomatização num sistema onde o fluxo dos meios de produção, como propriedade dos capitalistas, corresponde ao fluxo do trabalho dito livre, como «propriedade» dos trabalhadores (de modo que as restrições do Estado relativamente à matéria ou ao conteúdo da propriedade privada não afectam absolutamente nada essa forma). E é ainda a forma da propriedade privada que é o centro das reterritorializações factícias do capitalismo. Finalmente, é ainda ela que produz as imagens que preenchem o campo de imanência do capitalismo, ou seja, «o» capitalista, «o» trabalhador, etc. Por outras palavras: o capitalismo implica de facto a derrocada das grandes representações objectivas determinadas em proveito da produção como essência interior universal, mas não é por isso que deixa de estar preso ao mundo da representação — ele realiza simplesmente uma vasta conversão desse mundo, dando-lhe a nova forma de uma representação subjectiva infinita²².

Pode parecer que nos estamos a afastar das preocupações da psicanálise e, no entanto, nunca estivemos tão próximos delas. Porque, como já vimos, é no inte-

²² Foucault mostra que «as ciências humanas» se fundamentaram na produção e se constituíram sobre o fracasso da representação, mas que restauraram imediatamente um novo tipo de representação, a representação inconsciente (*Les Mots et les choses*, pp. 363-378).

rior do seu movimento que o capitalismo exige e institui não só uma axiomática social, mas também a aplicação dessa axiomática à família privatizada. Nunca a representação seria capaz de se converter a si mesma sem esta aplicação que a escava, fende e rebate sobre si própria. Sendo assim, o Trabalho subjectivo abstracto, tal como é representado na propriedade privada, tem por correlato o Desejo subjectivo abstracto tal como é representado na família privatizada. A psicanálise encarrega-se deste segundo termo, a economia política do primeiro. A psicanálise é a técnica de aplicação cuja axiomática é a economia política. Em suma, a psicanálise determina o segundo pólo, inserindo-se no movimento próprio do capitalismo que substitui as grandes representações objectivas determinadas pela representação subjectiva infinita. É preciso, com efeito, que o limite dos fluxos descodificados da produção desejante seja por duas vezes esconjurado, por duas vezes deslocado, uma vez pela instauração de limites imanentes que o capitalismo não pára de reproduzir numa escala cada vez maior, e a outra pela instauração de um limite interior que rebate essa reprodução social sobre a reprodução familiar restrita. A ambiguidade da psicanálise em relação ao mito ou à tragédia explica-se, pois, do seguinte modo: desfá-los como representações objectivas, descobrindo neles as figuras de uma libido subjectiva universal; mas redescobre-os, e promove-os então a representações subjectivas que elevam ao infinito os conteúdos míticos e trágicos. Trata o mito e a tragédia, mas trata-os *como* se fossem os sonhos e os fantasmas do homem privado, *Homo familia* — mas, na realidade, o sonho e o fantasma estão para o mito e a tragédia como a propriedade privada está para a propriedade comum. O que no mito e na tragédia funciona como elemento objectivo é assim retomado e exaltado pela psicanálise, mas como dimensão inconsciente da representação subjectiva (o mito como *sonho* da humanidade). O que funciona a título de elemento objectivo e público — a Terra, o Déspota — é agora retomado, mas como expressão de uma reterritorialização subjectiva e privada. O Édipo é o déspota deposto, banido, desterritorializado, mas que será reterritorializado sobre o complexo de Édipo concebido como papá-mamã-eu de qualquer homem de hoje. A psicanálise e o complexo de Édipo reúnem todas as crenças, tudo aquilo em que a humanidade desde sempre acreditou, mas para o levar ao estado de uma *denegação* que conserva a crença sem nela acreditar (mesmo a mais severa piedade não pede hoje em dia que lhe digam mais do que isso: é apenas um sonho...). Donde a dupla impressão de que a psicanálise se opõe

tanto à mitologia como aos mitólogos, mas que, ao mesmo tempo, dá ao mito e à tragédia as dimensões do universal subjectivo: se o próprio Édipo existia «sem complexo», o complexo de Édipo existe sem Édipo, como o narcisismo sem Narciso²³. A ambivalência que percorre toda a psicanálise e que transcende o problema particular do mito e da tragédia é pois a seguinte: se por um lado ela desfaz o sistema das representações objectivas (o mito, a tragédia) em proveito da essência subjectiva concebida como produção desejante, por outro insere essa produção num sistema de representações subjectivas (o sonho, o fantasma, de que o mito e a tragédia serão considerados desenvolvimentos ou projecções). Imagens e nada mais. E por fim, apenas um teatro íntimo e familiar, o teatro do homem privado que já não é nem produção desejante nem representação objectiva. O inconsciente como palco. Todo um teatro que substitui a produção, e que a desfigura ainda mais do que a tragédia e o mito reduzidos aos seus recursos antigos.

Mito, tragédia, sonho, fantasma — e o mito e a tragédia reinterpretados em função do sonho e do fantasma —, eis a série representativa que a psicanálise substitui à linha de produção, produção social e desejante. Série de teatro em vez de série de produção. Mas porque é que a representação que se tornou subjectiva toma justamente esta forma teatral («Há uma ligação misteriosa entre a psicanálise e o teatro...»)? Conhece-se a resposta eminentemente moderna de certos autores mais recentes: o teatro faz aparecer a estrutura finita da representação subjectiva infinita. O que este fazer aparecer significa é muito complexo, pois que a estrutura nunca pode apresentar senão a sua própria ausência, ou representar algo de não representado na representação: mas, dir-se-á, o teatro tem precisamente o privilégio de pôr em cena essa causalidade metafórica e metonímica que assinala ao mesmo tempo a presença e a ausência da estrutura nos seus efeitos. André Green, ao pôr algumas reservas à suficiência das estruturas, só as põe precisamente em nome de um teatro necessário à sua actualização, funcionando como o revelador pelo qual ela se torna visível²⁴. Octave Mannoni, na sua bela análise ao

²³ Didier Anzieu, «Freud et la mythologie», *Incidences de la psychanalyse*, n.º 1, 1970, pp. 124-128; «Freud não dá qualquer especificidade ao mito. Este é um dos pontos que posteriormente mais importância tiveram no agravamento das relações ulteriores entre psicanalistas e antropólogos... Pode dizer-se que Freud revê totalmente os seus princípios... O artigo *Pour introduire le narcissisme*, que marca uma etapa muito importante na revisão da teoria das pulsões, não alude uma só vez ao mito de Narciso.»

²⁴ André Green analisa profundamente as relações representação-teatro-estrutura-inconsciente: *Un oeil en trop*, Ed. de Minuit, 1969, Prólogo (especialmente na página 43 sobre «a representação do não-representa-

fenómeno da crença, toma igualmente o teatro como modelo para mostrar que a denegação da crença implica, na verdade, uma transformação da crença sob o efeito de uma estrutura que o teatro encarna ou encena²⁵. Devemos compreender que a representação, quando deixa de ser objectiva, quando se torna subjectiva infinita, ou seja, imaginária, perde efectivamente toda a consciência se não remeter para uma estrutura que determina tanto o lugar e as funções do sujeito de representação, dos objectos representados como imagens, como as relações formais entre todos eles. Sendo assim, o simbólico já não designa a relação da representação com uma objectividade como elemento, mas os elementos últimos da representação subjectiva, puros significantes, puros representantes não representados donde derivam tanto os sujeitos, como os objectos e as suas relações. A estrutura designa assim o inconsciente da representação subjectiva. A série desta representação ordenar-se-á, pois, do seguinte modo: representação subjectiva infinita (imaginário) — representação teatral — representação estrutural. E precisamente porque se supõe que o teatro põe em cena a estrutura latente, e que encarna os seus elementos e relações, é que se pensa que está apto a revelar a universalidade dessa estrutura, inclusive nas representações objectivas que recupera e reinterpreta em função dos representantes ocultos, das suas migrações e relações variáveis. Reúnem-se, retomam-se todas as crenças em nome de uma estrutura do inconsciente: como também nós somos ainda piedosos. Em todo o lado o grande jogo do significante simbólico que se encarna nos significados do imaginário — o Édipo como metáfora universal.

Mas porquê o teatro? Como é estranho esse inconsciente de teatro e de papelão! O teatro tomado para modelo da produção. Até em Althusser se assiste à seguinte operação: descoberta da produção social como «máquina» ou «maquinaria», irreductível ao mundo da representação objectiva (*Vorstellung*); mas, logo a seguir, redução da máquina à estrutura, identificação da produção com uma representação estrutural e teatral (*Darstellung*)²⁶. E com a produção desejante passa-se o mesmo que com a produção social: sempre que a produção, em vez de ser

do na representação»). No entanto, a crítica que Green faz à estrutura não é feita em nome da produção, mas em nome da representação, e invoca a necessidade de factores extra-estruturais que apenas devem revelar a estrutura, e revelá-la como edipiana.

²⁵ Octave Mannoni, *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre Scène*, Ed. du Seuil, 1969, capítulos I e VII.

²⁶ Louis Althusser, *Lire le Capital*, II, pp. 170-177 (sobre a estrutura como presença-ausência).

apreendida na sua originalidade e realidade, é assim *rebatida* num espaço de representação, só pode valer pela sua ausência, e aparece como uma falta nesse espaço. Moustafa Safouan pôde, deste modo, apresentar como uma «contribuição para uma teoria da falta» a sua procura de uma estrutura em psicanálise. É na estrutura que se opera a soldagem do desejo com o impossível, e com a falta definida como castração. É da estrutura que se ergue o canto mais austero em favor da castração: sim, sim, é pela castração que entramos na Ordem do desejo — uma vez que a produção desejante se estende pelo espaço de uma representação que só a deixa subsistir como falta e ausência de si mesma. Impõe-se às máquinas desejantes uma *unidade estrutural* que as reúne num conjunto molar; referem-se os objectos parciais a uma totalidade que só pode aparecer como aquilo que lhes falta, e como o que, faltando-lhes, falta a si mesmo (o grande Significante «simbolizável pela inerência de um — 1 ao conjunto de significantes»). E até aonde é que se irá no desenvolvimento de uma falta da falta que percorre a estrutura? A operação estrutural é a operação que organiza a falta no conjunto molar. Sendo assim, o limite da produção desejante — o limite que separa os conjuntos molares dos seus elementos moleculares, as representações objectivas das máquinas do desejo — está completamente deslocado. Já só passa pelo conjunto molar enquanto sulcado pela castração. As operações formais da estrutura são as da extrapolação, da aplicação, da biunivocização que rebatem o conjunto social de partida no conjunto familiar de chegada, tornando-se a relação familiar «metafórica de todas as outras», e impedindo os elementos produtivos moleculares de seguirem a sua própria linha de fuga. Green, ao procurar as razões de ser da afinidade da psicanálise com a representação teatral e com a estrutura que esta torna visível, aponta duas particularmente significativas: que o teatro eleva a relação familiar ao estado de relação estrutural metafórica universal, donde derivam o jogo e o lugar imaginários das pessoas; e que, inversamente, repele e coloca nos bastidores o jogo e o funcionamento das máquinas, atrás de um limite tornado intransponível (tal como no fantasma, as máquinas estão presentes, mas *atrás da parede*). Em suma, o limite deslocado deixa de passar entre a representação objectiva e a produção desejante, para passar entre os dois pólos da representação subjectiva, a representação imaginária infinita e a representação estrutural finita. Podem-se, a partir de então, estabelecer as variações imaginárias que tendem para a escuridão do indeterminado ou do indiferenciado, e o invariante simbólico que

traça a via das diferenciações: encontrar-se-á a mesma coisa dos dois lados, segundo uma regra de relação inversa, ou de *double bind*. Toda a produção fica entalada no duplo impasse da representação subjectiva. Claro que se pode remeter o Édipo para o imaginário, mas com a certeza de que o voltamos a encontrar, mais forte e mais inteiro, continuando a faltar e mais triunfante pelo facto de faltar, voltamos a encontrá-lo inteiro na castração simbólica. E a estrutura não nos oferece, seguramente, nenhum meio de escapar ao familiarismo, pelo contrário, aperta-o mais, dando um valor metafórico universal à família, que acabara precisamente de perder os seus valores literais e objectivos. A psicanálise confessa a sua ambição: substituir a família moribunda, substituir o leito familiar em ruínas pelo divã psicanalítico, fazer que a «situação analítica» seja *essencialmente incestuosa*, seja prova e garantia de si mesma e que valha pela Realidade²⁷. No fim de contas, é mesmo isso que se pretende, como o mostra Octave Mannoni: como é que a crença pode persistir mesmo depois de ter sido repudiada, como é que podemos continuar a ser piedosos? Repudiámos e perdemos todas as nossas crenças que passavam pelas representações objectivas, a terra está morta, o deserto cresce: o velho pai, o pai territorial está morto, assim como o filho, o Édipo déspota. Estamos sós com a nossa má consciência e o nosso tédio, com a nossa vida em que não acontece nada; só imagens a passar na representação subjectiva infinita. Mas é a força para acreditar nessas imagens que vamos reencontrar numa estrutura que determina as nossas relações com elas e as nossas identificações, como efeitos de um significante simbólico. A «boa identificação»... Somos todos como um patetinha que se põe a gritar quando lhe aparece no teatro o Édipo: Aquele tipo é cá dos meus, aquele tipo é cá dos meus! E retoma-se tudo, o mito da terra, a tragédia do déspota, como se fossem sombras projectadas num teatro. As grandes territorialidades desmoronaram-se, mas a estrutura procede a todas as reterritorializações subjectivas e privadas. Que operação mais perversa, a psicanálise, onde vem culminar esse neo-idealismo, esse culto restaurado da castração, essa ideologia da falta que é a *representação antropomórfica do sexo!* Na realidade, eles não sabem o que fazem, nem que mecanismo de repressão servem, e muitas vezes até têm intenções progressistas. Mas não há hoje ninguém que possa entrar no consultório de um analista sem saber pelo menos que já está tudo *preparado*: o Édipo e a castração, o

²⁷ Serge Leclaire, *Desmascarar o Real*, Assírio & Alvim.

imaginário e o simbólico, a grande lição da insuficiência de ser e da renúncia... A psicanálise como gadget, o Édipo como re-territorialização, como repovoamento do homem moderno sobre o «rochedo» da castração.

A via traçada por Lacan era bem diferente. Não se contentou, qual esquilo analítico, em girar na roda do imaginário e do simbólico, do imaginário edipiano e da estrutura edipianizante, da identidade imaginária das pessoas e da unidade estrutural das máquinas, embatendo a todo o momento nos impasses de uma representação molar que a família fecha sobre si própria. Para quê passar da relação a dois do imaginário à relação a três (ou a quatro) simbólica, se esta é bi-univocizante e aquela bi-univocizada? As máquinas desejantes, enquanto objectos parciais, são alvo de duas totalizações: a primeira, quando o socius lhes confere uma unidade estrutural dada por um significante simbólico actuando como ausência e falta num conjunto de partida; a segunda, quando a família lhes impõe uma unidade pessoal por meio de significados imaginários que distribuem, «vacualizam» a falta num conjunto de chegada — dois raptos de máquinas: quando a estrutura lhes aplica a sua articulação, quando os pais lhes põem as mãos em cima. Remontar das imagens à estrutura não tem qualquer importância, e não nos faria sair da representação *se a estrutura não tivesse um reverso*, que é como a produção real do desejo. Esse reverso é a «inorganização real» dos elementos moleculares: objectos parciais que estabelecem entre si sínteses e interacções indirectas, visto que não são parciais como partes extensivas, mas «parciais» como as intensidades com que a matéria preenche o espaço em graus diversos (o olho, a boca, o ânus como graus de matéria); puras multiplicidades positivas onde tudo é possível, sem exclusões nem negações, sínteses operando sem um plano, em que as conexões são transversais, as disjunções inclusivas, as conjunções plurívocas, indiferentes ao seu suporte, pois que essa matéria que lhes serve precisamente de suporte não está especificada segundo nenhuma unidade estrutural ou pessoal, mas aparece como o corpo sem órgãos que preenche o espaço todas as vezes que é preenchido por uma intensidade; signos do desejo que compõem uma cadeia significativa mas que em si mesmos não são significantes, que respondem, não às regras de um xadrez linguístico, mas às extracções de um jogo de loto, onde umas vezes sai uma palavra, outras um desenho, outras uma coisa ou um bocado de coisa, só dependendo uns dos outros pela ordem das extracções (à sorte), só se mantendo em conjunto pela ausência de uma ligação (ligações não localizáveis), e

cujos únicos estatutos são o de serem elementos dispersos de máquinas desejantes em dispersão²⁸. É todo este reverso da estrutura que Lacan descobre, com o «a» como máquina, e o «O» como sexo não humano: esquizofrenizar o campo analítico, em vez de edipianizar o campo psicótico.

É que a estrutura *sai* do seu reverso, segundo um plano de consistência ou de estruturação, linhas de selecção que correspondem aos grandes conjuntos estatísticos ou formações molares, que determinam as ligações e rebatem a produção na representação: é então que as disjunções se tornam exclusivas (e as conexões, globais, e as conjunções, bi-unívocas) ao mesmo tempo que o suporte é especificado segundo uma unidade estrutural, e que os próprios signos se tornam significantes pela acção de um símbolo despótico que os totaliza em nome da sua própria ausência ou do seu afastamento. Porque-aqui-sim-com-efeito: a produção desejante só pode ser *representada* em função de um signo extrapolado que reúne todos os seus elementos num conjunto a que ele próprio não pertence. Porque é aqui que a ausência de ligação aparece necessariamente como uma ausência, e já não como uma força positiva. É aqui que o desejo é necessariamente referido a um termo que falta, cuja essência é precisamente faltar. Os signos do desejo, não sendo significantes, só se tornam significantes na representação e em função de um significante da ausência ou da falta. A estrutura só se forma e aparece em função de um termo simbólico definido como falta. O grande Outro como sexo não-humano dá lugar, na representação, a um significante do grande Outro como termo que falta sempre, sexo demasiado humano, phallus da castração molar²⁹.

²⁸ Jacques Lacan, *Écrits*, pp. 657-659. Serge Leclair tentou profundamente definir dentro desta perspectiva, o reverso da estrutura como «puro ser do desejo» («La Réalité du désir», in *Sexualité humaine*, pp. 242-249). Encara-o como uma multiplicidade de singularidades pré-pessoais, ou como elementos quaisquer que se definem precisamente pela ausência de ligação. Mas esta ausência de ligação, e de sentido, é positiva, «constitui a força específica de coerência deste conjunto». É evidente que se podem sempre restabelecer a ligação e o sentido, quanto mais não seja intercalando-se fragmentos que se supõe terem sido esquecidos: é precisamente a função do Édipo. Mas «*se a análise descobrir a ligação entre dois elementos, isso querará dizer que eles não são os termos últimos, irreduzíveis do inconsciente*». Notar-se-á que Leclair utiliza aqui o critério da distinção real que encontramos em Leibniz e Spinoza: os elementos últimos (atributos infinitos) são atribuíveis a Deus, porque não dependem uns dos outros e não estabelecem entre si qualquer relação de oposição ou de contradição. É a ausência de ligação directa que garante que pertencem à substância divina. Como para os objectos parciais e o corpo sem órgãos: o corpo sem órgãos é a substância, e os objectos parciais, os seus atributos ou elementos últimos.

²⁹ Lacan, *Écrits*, p. 819 («Sem este significante os outros não representariam nada...»). Serge Leclair mostra como é que a estrutura se organiza em torno de um termo que falta ou antes, de um significante da falta: «É o significante electivo da ausência de ligação, o phallus, que tem o raro privilégio da relação com a

Mas é também aqui que o trabalho de Lacan se apresenta em toda a sua complexidade, porque ele não encerra de facto o inconsciente numa estrutura edipiana. Mostra, antes, que o Édipo é imaginário, apenas uma imagem, um mito; e que essa ou essas imagens são produzidas por uma estrutura edipianizante; que essa estrutura só actua na medida em que reproduz o elemento da castração que, esse sim, não é imaginário mas simbólico. São estes os três grandes planos de estruturação, que compreendem os grandes conjuntos molares: o Édipo como reterritorialização imaginária do homem privado, produzida nas condições estruturais do capitalismo, na medida em que este reproduz e ressuscita o arcaísmo do símbolo imperial ou do déspota desaparecido. E todos os três são necessários, precisamente para levar o Édipo ao ponto da sua auto-crítica. Levar o Édipo a esse ponto foi o que Lacan fez. (Elisabeth Roudinesco notou, e bem, que em Lacan a hipótese de um inconsciente-linguagem não encerra o inconsciente numa estrutura linguística, mas leva a linguística ao seu ponto de auto-crítica, mostrando como a organização estrutural dos significantes depende ainda de um grande Significante despótico agindo como arcaísmo)³⁰. Mas o que é o ponto de auto-crítica? É aquele em que a estrutura, para lá das imagens que a preenchem e do simbólico que a condiciona na sua representação, mostra que o seu reverso é um princípio positivo de não-consistência que a dissolve: onde o desejo é revertido na ordem de produção, referido aos seus elementos moleculares, onde não lhe falta nada, porque se define como *ser objecto natural e sensível*, ao mesmo tempo que o real se define como *ser objectivo do desejo*. Porque o inconsciente da esquizo-análise não conhece pessoas, conjuntos ou leis; imagens, estruturas ou símbolos. É órfão, anarquista e ateu. É órfão, não porque o nome do pai designasse uma ausência, mas porque se produz a si próprio onde quer que os nomes da história designem intensidades presentes («o mar dos nomes próprios»). Não é figurativo, porque o seu *figural* é abstracto, a figura-esquize. Não é estrutural nem simbólico, porque na sua produção e até na sua inorganização, a sua realidade é a do Real. Não é representativo, mas simplesmente maquínico e produtivo.

essência da falta, emblema da diferença por excelência, irreductível, a diferença entre os sexos... Se o homem fala, é porque num determinado ponto do sistema da linguagem há uma garantia da irreductibilidade da falta: o significante fálico...» (*La Réalité du désir*, p. 251). Como tudo isto é esquisito...

³⁰ Elisabeth Roudinesco, «L'Action d'une métaphore», *La Pensée*, Fevereiro de 1972 (cfr. nos *Ecrits*, p. 821, o modo como Lacan eleva, acima do «símbolo zero», tomado no seu sentido linguístico, a ideia de um «significante da falta deste símbolo»).

Destruir, destruir: a esquizo-análise tem que passar pela destruição, fazer toda uma limpeza, toda uma raspagem do inconsciente. Destruir o Édipo, a ilusão do eu, o fantoche do super-ego, a culpabilidade, a lei, a castração... Não nos referimos a piedosas destruições como as que a psicanálise faz por meio da benevolente neutralidade do analista. Porque essas são destruições à moda de Hegel, maneiras de conservar. Como é que essa famosa neutralidade não havia de nos fazer rir? E aquilo a que a psicanálise chama, tem o descaramento de chamar, desaparecimento ou dissolução do complexo de Édipo? Dizem-nos que o Édipo é indispensável, origem de todas as diferenciações possíveis, que nos salva da mãe terrível e indiferenciada. Mas essa mãe terrível, essa esfinge, pertence ainda ao Édipo; a sua indiferenciação é apenas o outro lado das diferenciações exclusivas que o Édipo cria, ela própria é também criada pelo Édipo: o Édipo funciona necessariamente sob a forma deste duplo impasse. Dizem-nos que o Édipo tem de ser, por sua vez, superado, e que a castração, a latência, a dessexualização e a sublimação são os meios de o superar. Mas o que é a castração senão o Édipo, elevado à máxima potência, que se torna simbólico, e, portanto, muito mais virulento? E a latência, essa simples fábula, o que é senão o silêncio imposto às máquinas desejanças para o Édipo se poder desenvolver e fortificar em nós, acumular o seu esperma venenoso até ser capaz de se propagar e de se transmitir aos nossos futuros filhos? A eliminação da angústia de castração, a dessexualização e a sublimação, o que é que são senão a divina aceitação, a resignação infinita da má consciência, que na mulher é o «transformar o seu desejo do pénis em desejo do homem e do filho», e no homem o assumir uma atitude passiva e o «submeter-se a um substituto do pai»³¹? «Resolvemos» tanto melhor o nosso Édipo quanto mais nos tornamos num exemplo vivo, num anúncio, num teorema em acto para aí fazermos entrar os nossos filhos: evoluímos no Édipo, estruturámo-nos no Édipo, sob o olhar neutro e benevolente do substituto, aprendemos a canção da castração, a-falta-de-ser-que-é-a-vida, «porque é a castração / que nos leva / ao / Deseeeeeejeo...». Aquilo a que se chama o desaparecimento do Édipo é o Édipo transformado em ideia. E não há nada como a ideia para injectar o veneno. O Édipo tem que se tornar uma ideia para que, a todo o momento, se reavivem os seus braços e pernas, os seus lábios e o seu bigode: «Revivendo as mortes reminiscentes, o vosso eu torna-se uma espé-

³¹ Freud, *Analyse terminée et analyse interminable*, pp. 36-37.

cie de teorema mineral que demonstra constantemente a inutilidade da vida»³². Fomos triangulados no Édipo e havemos de triangular nele. Da família ao casal, do casal à família. Mas na realidade, a benevolente neutralidade do analista não dura muito: acaba mal se deixa de lhe responder papá-mamã. Acaba mal se introduza uma pequena máquina desejante, um gravador no consultório do analista, acaba assim que haja um fluxo que não se deixe carimbar pelo Édipo, a marca do triângulo (dizem-nos então que a nossa libido é demasiado viscosa ou demasiado líquida, contra-indicações para uma análise). Fromm, ao denunciar a existência de uma burocracia psicanalítica, não chega a perceber qual é o carimbo dessa burocracia e não se apercebe de que não basta apelar para o pré-edipiano para lhe escapar: o pré-edipiano, como o post-edipiano, é ainda um modo de submeter ao Édipo toda a produção desejante — a a-edipiana. Quando Reich denuncia a psicanálise por estar ao serviço da repressão social, não chega a perceber que a ligação da psicanálise com o capitalismo não é apenas ideológica, mas infinitamente mais íntima, mais cerrada; e que a psicanálise depende directamente de um mecanismo económico (daí as suas relações com o dinheiro) pelo qual os fluxos descodificados do desejo, tal como são tomados pela axiomática do capitalismo, têm que ser necessariamente rebatidos num campo familiar onde se efectua a aplicação dessa axiomática: o Édipo como última palavra do consumo capitalista, chupar papá-mamã, deixar-se carimbar e triangular no divã, «afinal...». Tal como o aparelho burocrático ou militar, a psicanálise é um mecanismo de absorção de mais-valia; e não o é por fora, extrinsecamente, porque tanto a sua própria forma como a sua finalidade estão marcadas por essa função social. Não são o perverso nem mesmo o autista que escapam à psicanálise, é antes toda a psicanálise que é uma gigantesca perversão, uma droga, um corte radical com a realidade, a começar pela realidade do desejo, um narcisismo e um autismo monstruosos: a perversão intrínseca e o autismo próprio à máquina do capital. E, no limite, a psicanálise deixa de comunicar com o exterior e torna-se ela mesma a prova de realidade e a garantia da sua própria prova, a realidade como falta na qual se acumulam o exterior e o interior, a partida e a chegada: a psicanálise *index sui*, sem qualquer outra *referência* além de si mesma ou «a situação analítica».

A psicanálise diz e com razão que a representação inconsciente nunca pode

³² Henry Miller, *Hamlet*, p. 156.

ser apreendida independentemente das deformações, disfarces ou deslocamentos de que é alvo. A representação inconsciente compreende pois essencialmente, em virtude da sua *lei*, um representado deslocado em relação a uma instância em perpétuo deslocamento. Mas é daqui que se tiram duas conclusões ilegítimas: que se pode descobrir essa instância a partir do representado deslocado; e isto porque também essa instância pertence à representação, como um representante não representado ou como uma falta «que sobressai do cheio-demais de uma representação». É que o deslocamento remete para movimentos totalmente diferentes: ora se trata do movimento pelo qual a produção desejante não pára de transpor o limite, de se desterritorializar, de provocar a fuga dos seus fluxos e de passar o limiar da representação; ora se trata, pelo contrário, do movimento pelo qual o próprio limite é deslocado e passa então para o interior da representação que opera as reterritorializações artificiais do desejo. Ora, só se pode determinar o deslocante a partir do deslocado quando se trata do segundo sentido do movimento, ou seja, daquele em que a representação molar se organiza em torno de um representante que desloca o representado; mas não quando se trata do primeiro sentido, isto é, daquele em que os elementos moleculares passam ininterruptamente através das malhas. Já vimos, dentro desta perspectiva, como a lei da representação desnaturava as forças produtivas do inconsciente, e como ela induzia na sua própria estrutura uma falsa imagem que consegue apanhar o desejo na sua armadilha (impossibilidade de determinar, a partir do interdito, o que é realmente interdito). É verdade que o Édipo é o representado deslocado; é verdade que a castração é o representante, o deslocante, o significante — mas nada disso constitui um material inconsciente, nem tem que ver com as produções do inconsciente. Tudo isso se encontra no cruzamento de duas operações de captura: o cruzamento da operação pela qual a produção social repressiva se faz substituir por crenças, com a operação pela qual a produção desejante recalcada é substituída por representações. E é evidente que não é a psicanálise que nos obriga a acreditar: somos nós que pedimos e tornamos a pedir o Édipo e a castração pedidos esses que o sujeito não inventa, mas que vêm de algo mais profundo. Mas a psicanálise achou o seguinte meio e tem a seguinte função: fazer sobreviver as crenças mesmo depois de repudiadas! fazer que os que já não acreditam em nada acreditem, ... refazer-lhes uma territorialidade privada, um Urstaat privado, um capital privado (o sonho como capital, dizia Freud...). É por isso que, inversa-

mente, a esquizo-análise deve empregar todas as suas forças para destruir o que é necessário destruir. Destruir crenças e representações, cenas de teatro. E não há maldade que chegue para cumprir essa tarefa. Fazer que o Édipo e a castração vão pelos ares, intervir brutalmente todas as vezes que um sujeito entoe o canto do mito ou os versos da tragédia, reconduzi-lo sempre à fábrica. Como diz Charlus: «Estamos-nos bem nas tintas para a sua velha avó, há, seu pulha!». O Édipo e a castração são apenas formações reaccionais, resistências, blocagens e couraças, que precisam de ser rapidamente destruídas. Reich pressente um princípio fundamental da esquizo-análise quando diz que não se deve esperar pela descoberta do material para se destruírem as resistências³³. Mas a razão que nos leva a proceder assim é ainda mais radical do que ele pensava: é que não há material inconsciente, de modo que a esquizo-análise não tem nada para interpretar. Há apenas resistências, e depois máquinas, máquinas desejantes. O Édipo é uma resistência; se falamos do carácter intrinsecamente perverso da psicanálise, foi porque a perversão em geral é a reterritorialização artificial dos fluxos de desejo, de que as máquinas, pelo contrário, são os índices de produção desterritorializada. A psicanálise reterritorializa no divã as representações do Édipo e da castração. A esquizo-análise deve, pelo contrário, libertar os fluxos desterritorializados do desejo nos elementos moleculares da produção desejante. Lembremos a regra prática enunciada por Leclaire, na esteira de Lacan, a regra do direito ao non-sens e à ausência de ligação: enquanto se encontrar ou se restaurar uma ligação entre dois elementos, nunca se conseguirá atingir os termos últimos e irreduzíveis do inconsciente... (Mas porque é que se há-de ver logo a seguir nessa extrema dispersão, máquinas dispersas por todas as máquinas, apenas uma pura «ficção» que deve ser substituída pela Realidade definida como falta, fazendo o Édipo ou a castração reaparecerem a toda a velocidade, ao mesmo tempo que se rebate a ausência de ligação num «significante» da ausência encarregado de a representar, de a ligar também a ela e de nos remeter de um pólo de deslocamento para o outro? Ao pretender-se desmascarar o real, cai-se de novo no buraco molar.)

Mas o que complica tudo é que a produção desejante tem, de facto, que ser induzida a partir da representação, tem que ser descoberta ao longo das suas linhas de fuga — mas não é como a psicanálise pensa. Os fluxos descodificados do

desejo formam a energia livre (líbido) das máquinas desejantes. As máquinas desejantes desenham-se e erguem-se sobre uma tangente de desterritorialização que atravessa os meios representativos e que ladeia o corpo sem órgãos. Partir, fugir, mas fazendo fugir... As próprias máquinas desejantes são os fluxos-esquizes ou os cortes-fluxos que cortam e ao mesmo tempo correm sobre o corpo sem órgãos: não a grande ferida representada na castração, mas as miríades de pequenas conexões, disjunções, conjunções, por meio das quais cada máquina produz um fluxo em relação a outra que o corta e que, por sua vez, corta um fluxo que uma outra produz. Mas como é que estes fluxos descodificados e desterritorializados da produção desejante não haviam de ser rebatidos numa territorialidade representativa qualquer, como é que eles não haviam de já formar uma, ainda que fosse sobre o corpo sem órgãos como suporte indiferente de uma última representação? Mesmo aqueles que melhor sabem «partir», para quem partir é algo tão natural como nascer e morrer, aqueles que mergulham à procura do sexo não humano, Lawrence, Miller, erguem ao longe, num sítio qualquer, uma territorialidade que forma ainda uma representação antropomórfica e fálica, o Oriente, o México ou o Peru. Nem mesmo o passeio ou a viagem do esquizo conseguem operar grandes desterritorializações sem utilizar circuitos territoriais: a caminhada vacilante de Molloy e da sua bicicleta conserva o quarto da mãe como resíduo de fim; as espirais hesitantes do Inominável guardam ainda como centro incerto a torre familiar onde ele continua a andar à roda pisando os seus; a série infinita de parques justapostos não localizados de Watt encerra ainda uma referência à casa do senhor Knott, única capaz de «empurrar a alma para fora», mas também de a fazer voltar ao seu lugar. Somos todos cãezinhos, precisamos de circuitos e de ser passeados. Mesmo aqueles que melhor sabem desligar-se e desconectar-se entram em conexões de máquinas desejantes que tornam a criar pequenas terras. Mesmo os grandes desterritorializados de Gisela Pankow acabam por descobrir, por baixo das raízes que estão fora da terra, da árvore que atravessa o corpo sem órgãos, a imagem de um castelo de família³⁴. Já determinámos a linha de fuga molecular esquizofrénica e o investimento molar paranóico como dois pólos do delírio; mas

³³ Reich, *La Fonction de l'orgasme*, pp. 137-139. E *L'Analyse caractérielle*, tradução francesa, Payot.

³⁴ Gisela Pankow, *L'Homme et sa psychose*, Aubier, 1969, pp. 68-72. (Tradução portuguesa Assírio & Alvim.) E sobre o papel desempenhado pela casa, «La Dynamique de l'espace et le temps vécu», in *Critique*, Fevereiro de 1972.

o pólo perverso também se opõe ao pólo esquizofrénico, como a reconstituição de territorialidades se opõe ao movimento de desterritorialização. E se a perversão em sentido restrito faz, pelo artifício, um certo tipo muito particular de reterritorialização, a perversão, em sentido lato, compreende todos os tipos de reterritorialização, não só as artificiais mas também as exóticas, as arcaicas, as residuais, as privadas, etc.: o Édipo e a psicanálise são perversões. Mesmo as máquinas esquizofrénicas de Raymond Roussel se convertem em máquinas perversas de um teatro que representa a África. Em suma, não há nenhuma desterritorialização dos fluxos de desejo esquizofrénico que não seja acompanhada de reterritorializações globais ou locais, sempre a reconstituir as praias da representação. Mais, só se pode avaliar a força e a obstinação de uma desterritorialização através dos tipos de reterritorialização que a representam: uma é o reverso da outra. Os nossos amores são complexos de desterritorialização e reterritorialização. Amamos sempre um certo mulato, uma certa mulata. Nunca se consegue apreender a desterritorialização em si mesma, porque o que podemos apreender são apenas os seus índices em relação às representações territoriais. Por exemplo, o sonho: sim, o sonho é edipiano e não temos nada que nos espantar com isso, porque ele é uma reterritorialização perversa em relação à desterritorialização do sono e do pesadelo. Mas *porque voltar ao sonho* e fazer dele a via real do desejo e do inconsciente, quando o que ele é é a manifestação de um super-ego, de um eu super-potente e super-arcaizado (o Urszene do Urstaat)? No entanto, no seio do próprio sonho, como no do fantasma ou no do delírio, há máquinas a funcionar como índices de desterritorialização. No sonho existem sempre máquinas dotadas da estranha propriedade de passar de mão em mão, de fugir e de fazer correr, de arrastar e de serem arrastadas. O avião do coito parental, o automóvel do pai, a máquina de coser da avó, a bicicleta do irmão mais novo, todos os objectos de voo e de roubo... no sonho da família, a máquina é sempre infernal. Introduz cortes e fluxos que impedem o sonho de se fechar sobre a sua própria cena, de se sistematizar na sua representação. Confere valor a um factor irreductível de nonsense, que se desenvolverá noutra sítio e no exterior, nas conjunções do real enquanto tal. A psicanálise não é capaz de ver nada disto, devido ao seu edipianismo obstinado; é que se nas pessoas e nos meios se reterritorializa, nas máquinas desterritorializa-se. É o pai de Schreber que age por intermédio das máquinas, ou são as máquinas que funcionam por intermédio do pai? *A psicanálise fixa-se aos*

representantes imaginários e estruturais de reterritorialização, enquanto que a esquizo-análise segue os índices maquínicos de desterritorialização. Sempre o neurótico em cima do divã, como terra última e estéril, última colónia esgotada, que se opõe ao esquizo que passeia num circuito desterritorializado.

Extracto de um artigo de Michel Cournot sobre Chaplin, que mostra bem o que é o riso esquizofrénico, a linha de fuga ou de passagens esquizofrénicas, e o processo como desterritorialização, com os seus índices maquínicos: «No momento em que pela segunda vez faz cair a tábua na cabeça — gesto psicótico — Charles Chaplin provoca o riso do espectador. Mas que riso é esse? E de que espectador? A questão não é, nesse momento do filme, a de se saber, por exemplo, se o espectador deve prever que o acidente se vai dar ou se deve ser surpreendido por ele. Tudo se passa como se nesse momento o espectador já não estivesse na sua cadeira, já não estivesse em situação de poder observar as coisas. Foi progressivamente levado, por meio de uma espécie de ginástica perceptiva, não a identificar-se com a personagem dos *Tempos modernos*, mas a experimentar imediatamente a resistência dos acontecimentos que acompanham essa personagem, e a ter as mesmas surpresas, os mesmos pressentimentos, os mesmos hábitos que ela. É assim que a célebre *máquina de comer* que, em certo sentido, pela sua desmesura, é estranha ao filme (Chaplin tinha-a inventado vinte e dois anos antes do filme), é apenas o exercício formal, absoluto, que prepara o comportamento, também psicótico, do operário entalado na máquina, que só tem de fora a cabeça virada para baixo, que come pela mão de Chaplin o seu almoço, porque são horas. Se o riso é uma reacção que utiliza certos circuitos, poder-se-á dizer que Charles Chaplin, no desenrolar das sequências, *desloca* progressivamente as reacções, fá-las recuar lentamente até ao momento em que o espectador deixa de ser senhor dos seus circuitos e tende a utilizar espontaneamente ou um caminho mais curto, que não é praticável e que está barrado, ou um caminho que se sabe perfeitamente não levar a parte alguma. Depois de ter suprimido o espectador enquanto tal, Chaplin desnatura o riso, que se transforma noutros tantos *curto-circuitos de uma mecânica desconjuntada*. Fala-se às vezes do pessimismo dos *Tempos modernos* e do optimismo da imagem final, mas nenhum destes dois termos convém ao filme. O que Charles Chaplin retrata, *numa escala muito pequena*, secamente, são diversas manifestações opressivas. Fundamentais. A personagem principal, interpretada por Chaplin, não tem que ser nem passiva nem activa, aderente ou refractária, porque

é apenas a ponta do lápis que desenha, é o próprio traço... É por isso que a imagem final é desprovida de qualquer optimismo. O optimismo não tem aqui qualquer sentido. Esse homem e essa mulher, vistos de costas, completamente negros, sem sombras, não avançam para nada. Os postes sem fio que ladeiam a estrada, à esquerda, as árvores sem folhas que a ladeiam à direita, não se encontram no horizonte. Não há horizonte. As colinas peladas em frente são apenas uma barreira que se confunde com o vazio que os verga. Que esse homem e essa mulher já não vivem, é uma coisa que entra pelos olhos dentro. Mas também não é pessimista. O que tinha que acontecer aconteceu. Não se mataram. Não foram abatidos pela polícia. E não era preciso ir buscar o álibi de um acidente. Charles Chaplin não insistiu. Andou depressa, como de costume. Desenhou»³⁵.

Na sua tarefa de destruição, a esquizo-análise deve actuar o mais depressa possível, mas também com uma grande paciência, com uma grande prudência, desfazendo sucessivamente as territorialidades e as reterritorializações representativas por que passa um sujeito na sua história individual. Porque há diversas camadas, diversos planos de resistência, vindos de dentro ou impostos de fora. A esquizofrenia como processo, a desterritorialização como processo, é inseparável das estases que a interrompem, que a exasperam, ou que a fazem andar à roda, e que a re-territorializam em neurose, em perversão, em psicose. A tal ponto que o processo só se pode libertar, prosseguir-se a si mesmo e realizar-se, na medida em que for capaz de criar — mas o quê? uma terra nova. É preciso voltar sempre a passar pelas velhas terras, estudar a sua natureza, a sua densidade, procurar saber como é que em cada uma se agrupam os índices maquínicos que permitem que ela seja transposta. Terras familiares edipianas da neurose, terras artificiais da perversão, terras asilares da psicose — como reconquistar nelas o processo, retomar constantemente a viagem? Consideramos *À procura do tempo perdido* como um grande trabalho da esquizo-análise: todos os planos são atravessados até à sua linha de fuga molecular, como a abertura de uma passagem esquizofrénica; como no beijo em que o rosto de Albertine passa de um plano de consistência para outro, acabando por se desfazer numa nebulosa de moléculas. O leitor arrisca-se sempre a parar num certo plano e a dizer que aí, sim, é que Proust se explica. Mas o narrador-aranha nunca pára de desfazer as teias e os planos, de prosseguir a

viagem, de espiar os sinais ou índices que funcionam como máquinas e que o farão continuar. É um movimento de humor, de humor negro. E o narrador não se instala, oh não, nas terras familiares e neuróticas do Édipo, onde se dão as conexões globais e pessoais, não se instala nelas nem fica lá, mas atravessa-as, profana-as, fura-as e chega mesmo a liquidar a avó com uma máquina de atar sapatos. E as terras perversas da homossexualidade, onde se estabelecem as disjunções exclusivas das mulheres com as mulheres e dos homens com os homens, também desaparecem, devido aos índices maquínicos que as minam. As terras psicóticas com as suas conjunções fixas (afinal Charlus é mesmo louco, e talvez Albertine também fosse!) são atravessadas até ao ponto em que o problema deixa de ser esse, deixa de se pôr assim. O narrador segue o seu caminho até à *pátria desconhecida*, a *terra desconhecida* que é afinal quem cria essa obra em movimento, *procura do tempo perdido «in progress»*, que funciona como máquina desejante capaz de recolher e tratar todos os índices. Avança para essas novas regiões onde as conexões são sempre parciais e não pessoais, as conjunções nómadas e plurívocas e as disjunções inclusivas, onde já não se *pode* distinguir a homossexualidade da heterossexualidade: mundo das comunicações transversais, onde o sexo não humano finalmente conquistado se confunde com as flores, terra nova onde o desejo funciona segundo os seus elementos e fluxos moleculares. Uma viagem destas não implica necessariamente grandes movimentos em extensão, pode dar-se quando se está imóvel, num quarto ou sobre um corpo sem órgãos, viagem intensiva que desfaz todas as terras em proveito da que ele cria.

A paciente retomada do processo ou, ao contrário, a sua interrupção, estão tão ligadas que só podem ser avaliadas uma pela outra. Como é que a viagem do esquizo seria possível sem certos circuitos, como é que se poderia dispensar uma terra? Mas, inversamente, como é que se pode ter a certeza de que esses circuitos não voltam a formar as terras do asilo, do artificio ou da família? Voltamos sempre à mesma questão: o que é que faz sofrer o esquizo, cujos sofrimentos são indizíveis? O próprio processo, ou as suas interrupções que se dão quando aquele que se não deixa edipianizar é neurotizado em família ou é psicotizado na terra asilar, quando aquele que escapa ao asilo e à família é pervertido num meio artificial? Afinal de contas, talvez haja uma só doença, a neurose, e podridão edipiana pela qual se medem todas as interrupções patogénicas do processo. A maior parte das tentativas modernas — hospital de dia, de noite, clube de doentes, hospitali-

³⁵ Michel Cournot, in *Le Nouvel Observateur*, 1.º de Novembro de 1971.

zação ao domicílio, instituição e até antipsiquiatria — correm um risco que Jean Oury analisou profundamente: como evitar que a instituição reconstitua uma estrutura asilar, ou que constitua sociedades artificiais perversas e reformistas, ou pseudo-famílias residuais, maternalistas ou paternalistas? Não nos estamos a referir às tentativas da psiquiatria dita comunitária, cujo fim confesso é triangular, edípiarizar tudo, pessoas, animais e coisas, a tal ponto que se há-de ver uma nova raça de doentes suplicar, por reacção, que lhes voltem a dar um asilo, ou uma pequena terra beckettiana, um caixote de lixo para se catatonizarem num canto. Mas num meio menos abertamente repressivo, quem é que pode dizer que a família é um bom lugar, um bom circuito para o esquizo desterritorializado? Não deixa, apesar de tudo, de ser espantoso que se fale «das potencialidades terapêuticas do meio familiar»... Então, toda a aldeia, o bairro! Haverá alguma unidade molar que forme um circuito suficientemente nómada? Como impedir que a unidade escolhida, ainda que seja uma instituição específica, não constitua uma perversa sociedade de tolerância, um grupo de benemerência que oculta os verdadeiros problemas? Será a estrutura da instituição que a salvará? Mas como é que a estrutura conseguirá romper com a sua relação com a castração neurotizante, pervertizante, psicotizante? Como é que poderá produzir outra coisa senão um grupo sujeitado? Como será ela capaz de deixar o processo desenvolver-se livremente, se toda a sua organização molar está encarregada de ligar o processo molecular? E até a anti-psiquiatria, tão sensível à abertura de uma passagem esquizofrénica e à viagem intensa, se limita a propor a imagem de um grupo-sujeito que se reperverte logo a seguir, com antigos esquizos a servirem de guia aos mais recentes, descansando em pequenas capelas, ou melhor, num convento em Ceilão.

Só uma efectiva politização da psiquiatria nos pode livrar destes impasses. É certo que, com Laing e Cooper, a anti-psiquiatria se aproximou disso. Mas parece-nos que Laing e Cooper ainda pensam essa politização mais em termos de estrutura e de acontecimento do que nos termos do próprio processo. Por outro lado, situam a alienação social e a alienação mental numa mesma linha e, ao mostrar como a instância familiar prolonga uma na outra, tendem a identificá-las³⁶. Todavia, a relação que existe entre as duas é mais a de uma *disjunção inclusi-*

³⁶ David Cooper, «Aliénation mentale et aliénation sociale», *Recherches*, Dezembro de 1968, pp. 48-49: «A alienação social, a maior parte das vezes, recobre as diversas formas de alienação mental... Aquelles que são admitidos num hospital psiquiátrico são-no não tanto por estarem doentes mas porque protestam de uma

va. É que a descodificação e a desterritorialização dos fluxos designam o próprio processo do capitalismo, isto é, a sua essência, tendência e limite externo. Mas nós sabemos que o processo é constantemente interrompido, a tendência contrariada, o limite deslocado, por reterritorializações e representações subjectivas tanto ao nível do capital como sujeito (a axiomática) como ao nível das pessoas que o efectuam (a aplicação dessa axiomática). Ora, enquanto estabelecemos entre a alienação mental e a alienação social uma relação de exclusão, será inútil situá-las num ou noutro lado. Mas a desterritorialização dos *fluxos* em geral confunde-se, efectivamente, com a alienação mental na medida em que *inclui* as reterritorializações que só a deixam subsistir como o estado de um *fluxo* particular, *fluxo* de loucura, assim definido por estar encarregado de representar tudo o que nos outros *fluxos* escapa às axiomáticas e às aplicações de reterritorialização. Inversamente, poder-se-á encontrar em todas as reterritorializações do capitalismo a forma da alienação social em acto, na medida em que impedem os *fluxos* de fugir do sistema, mantêm o trabalho no quadro axiomático da propriedade e o desejo no quadro aplicado da família; mas, por sua vez, esta alienação social inclui a alienação mental, representada ou reterritorializada em neurose, perversão, psicose (doenças mentais).

Uma verdadeira política da psiquiatria ou da anti-psiquiatria consistiria pois: 1.º) em desfazer todas as re-territorializações que transformam a loucura em doença mental; 2.º) em libertar, em todos os fluxos, o movimento esquizóide da sua desterritorialização, de modo a que esse carácter deixe de qualificar um resíduo particular como fluxo de loucura, e passe a afectar também os fluxos de trabalho, de desejo, de produção, de conhecimento e de criação, na sua tendência mais profunda. A loucura deixaria de existir como loucura, não porque se tivesse transformado em «doença mental», mas porque receberia o concurso de todos os outros fluxos, inclusive o da ciência e o da arte — já dissemos que ela só é chamada loucura e aparece como tal porque está privada desse concurso, reduzida a ser a única testemunha da desterritorialização como processo universal. E é esse seu privilégio indevido, e acima das suas forças, que a enlouquece. Era dentro desta

forma mais ou menos adequada contra a ordem social. O sistema social em que se encontram reforça assim os malefícios produzidos pelo sistema familiar no seio do qual se desenvolveram. Essa autonomia em relação a uma micro-sociedade que procuram afirmar funciona como elemento revelador de uma alienação massiva exercida por toda a sociedade.»

perspectiva que Foucault anunciava uma idade em que a loucura desapareceria, não apenas porque fosse vertida no espaço controlado das doenças mentais («grandes aquários mornos»), mas porque, pelo contrário, o limite exterior que ela designa seria transposto por outros fluxos incontrolláveis, arrastando-nos com eles³⁷. Devemos pois dizer que não se irá nunca longe demais no sentido da desterritorialização: ainda não viram nada deste processo irreversível. E quando considerarmos o que há de profundamente artificial não só nas reterritorializações perversas mas também nas reterritorializações psicóticas hospitalares ou nas reterritorializações neuróticas familiares, gritaremos: mais perversão! mais artifício!, até que a terra se torne tão artificial que o movimento de desterritorialização crie necessariamente por si mesmo uma nova terra. A psicanálise é, sob este aspecto, bastante satisfatória: toda a sua cura perversa consiste em transformar a neurose familiar em neurose artificial (de transfert) e em erigir o divã, pequena ilha com o seu comandante, o psicanalista, em territorialidade autónoma e artifício último. Então, basta um pequeno esforço suplementar para que tudo se desequilibre e nos leve, finalmente, para longínquas paragens. O piparote da esquizo-análise, que dá um novo impulso ao movimento, une-se à tendência e leva os simulacros até ao ponto em que deixam de ser imagens artificiais para se tornarem índices da nova terra. E a realização do processo é isso mesmo: não uma terra prometida e pré-existente mas uma terra que se vai criando ao mesmo tempo que a sua tendência, a sua descolagem e, até, a sua desterritorialização. Movimento do teatro da crueldade: o único teatro de produção, onde os fluxos transpõem o limiar da desterritorialização e produzem a terra nova (não uma esperança, mas uma simples «verificação», uma espécie de «retrato», em que aquele que foge faz fugir e traça a terra ao desterritorializar-se). Ponto de fuga activa onde a máquina revolucionária, a máquina artística, a máquina científica, a máquina (esquizo)-analítica se tornam peças e pedaços umas das outras.

Mas a tarefa negativa ou destrutiva da esquizo-análise é inseparável das suas tarefas positivas (são todas necessariamente executadas ao mesmo tempo). A primeira tarefa positiva consiste em descobrir no sujeito a natureza, a formação ou o

³⁷ Michel Foucault, «La Folie, l'absence d'oeuvre», *La Table ronde*, Maio de 1964 («Tudo o que hoje sentimos como *limite*, ou como estranheza, ou como insuportável, terá ganho a serenidade do positivo...»).

funcionamento das *suas* máquinas desejanças, independentemente de qualquer interpretação. O que é que são as tuas máquinas desejanças, o que é que fazes entrar e sair das tuas máquinas, e como é que funcionam, quais são os teus sexos não humanos? O esquizo-analista é um mecânico, e a esquizo-análise é unicamente funcional. E porque é funcional, não se pode limitar a um exame ainda interpretativo (do ponto de vista do inconsciente) das máquinas sociais, nas quais o sujeito está inserido como peça ou utente, nem das máquinas técnicas que estão na sua posse favorita, que aperfeiçoa e até fabrica, nem do uso que faz das máquinas nos seus sonhos e fantasmas. São ainda demasiado representativas e representam unidades grandes demais — mesmo as máquinas perversas do sádico ou do masoquista, ou as máquinas de influenciar do paranóico... Já vimos que as pseudo-análises do «objecto» são, na verdade, o nível mais baixo da actividade analítica, mesmo e sobretudo quando pretendem duplicar o objecto real com um objecto imaginário; e mais vale a chave dos sonhos do que uma psicanálise de mercado. No entanto, todas estas máquinas, reais, simbólicas ou imaginárias, devem ser consideradas, de um certo modo, como índices funcionais que nos devem pôr no encaixe das máquinas desejanças, que lhes são mais ou menos próximas ou afins. Com efeito, só se conseguem alcançar as máquinas desejanças a partir de um certo limiar de dispersão que impede que nelas subsista tanto a identidade imaginária como a unidade estrutural (estas instâncias são ainda da ordem da interpretação, isto é, da ordem do significado ou do significante). As peças das máquinas desejanças são os objectos parciais; os objectos parciais definem a *working machine* ou as peças trabalhadoras, mas num tal estado de dispersão que uma peça remete constantemente para uma peça de uma máquina totalmente diferente, como o trevo vermelho e o zangão, a vespa e a orquídea, a buzina da bicicleta e o cu de rato morto. Mas não nos apressemos a introduzir um termo que seria como um phallus, estruturando o conjunto e personificando as partes, unificando e totalizando. Por toda a parte há libido como energia de máquina, e nem a buzina nem o zangão têm o privilégio de ser um phallus: este apenas intervém na organização estrutural e nas relações pessoais que dela derivam, e em que cada um, como o operário convocado para a guerra, abandona as suas máquinas e se põe a lutar por um troféu que é um grande ausente, havendo para todos uma mesma sanção, uma mesma ferida irrisória — a castração. É tudo isto — esta luta pelo phallus, esta vontade de poder mal compreendida, esta representação antropomórfica do sexo,

esta concepção do sexo — que horroriza Lawrence, precisamente porque não passa de uma concepção, porque é uma ideia que a «razão» impõe ao inconsciente e introduz na esfera pulsional, e não uma formação dessa esfera. É aí que o desejo é apanhado, especificado no sexo humano, no conjunto molar unificado e identificado. Mas, pelo contrário, as máquinas desejanter vivem sob o regime de dispersão dos elementos moleculares. E não se percebe o que são os objectos parciais se se pensar que eles são partes de um todo, ainda que despedaçado, e não elementos moleculares. Como Lawrence dizia, a análise não tem nada que se ocupar com o que quer que seja que se pareça com um conceito ou uma pessoa, «as relações por assim dizer humanas não estão em jogo»³⁸. Deve ocupar-se apenas (excepto na sua tarefa negativa) dos arranjos maquínicos apreendidos na sua dispersão molecular.

Voltemos, pois, à regra que Serge Leclaire tão bem soube enunciar, apesar de ver nela apenas uma ficção e não o real-desejo: as peças ou elementos de máquinas desejanter distinguem-se pela sua mútua independência, pelo facto de cada uma não ter nada que deva depender ou que dependa de qualquer coisa de outra. Não devem ser determinações opostas de uma mesma entidade, nem diferenciações de um ser único, como o masculino e o feminino do sexo humano, mas coisas diferentes ou realmente distintas, «seres» distintos, como há na dispersão do sexo não humano (o trevo e o zangão). Enquanto a esquizo-análise não chegar a esses *dísparos*, não terá encontrado ainda os objectos parciais como elementos últimos do inconsciente. Era neste sentido que Leclaire chamava «corpo erógeno» não a um organismo despedaçado, mas a uma emissão de singularidades pré-individuais e pré-pessoais, a uma pura multiplicidade dispersa e anárquica, sem unidade nem totalidade, cujos elementos são precisamente soldados, colados pela sua distinção real ou ausência de ligação. Como as sequências esquizóides beckettianas: pedras, bolsos, boca; um sapato, um forninho de cachimbo, um pequeno pacote mole não determinado, uma tampa de campainha de bicicleta, meia muleta... («se encontramos indefinidamente o mesmo conjunto de puras singularidades, podemos pensar que nos aproximamos da singularidade do desejo do sujeito»)³⁹. É claro

³⁸ D. H. Lawrence, «Psychanalyse et inconscient», 1920, in *Homme d'abord*, colecção 10-18, pp. 255-256.

³⁹ Serge Leclaire, *La Réalité du désir*, p. 245. E *Séminaire Vincennes*, 1969, pp. 31-34 (oposição entre o «corpo erógeno» e o organismo).

que se pode sempre instaurar ou restaurar uma ligação qualquer entre estes elementos: ligações orgânicas entre os órgãos ou fragmentos de órgãos que eventualmente façam parte da multiplicidade; ligações psicológicas e axiológicas — o bom, o mau — que remetem afinal para as pessoas e as cenas de que estes elementos são tirados; ligações estruturais entre as ideias ou conceitos que lhes podem corresponder. Mas não são esses objectos parciais que são os elementos do inconsciente, e nem sequer podemos aceitar a imagem que deles dá a sua inventora, Mélanie Klein. É que, órgãos ou fragmentos de órgãos, eles não remetem de modo nenhum para um organismo que funcionaria fantasmaticamente como unidade perdida ou totalidade futura. A sua dispersão não tem nada que ver com uma falta, antes constitui o seu modo de presença na multiplicidade que eles formam sem unificação nem totalização. Depostas todas as estruturas, abolidas todas as memórias, anulados todos os organismos, desfeitas todas as ligações, eles valem como objectos parciais brutos, peças trabalhadoras dispersas de uma máquina também dispersa. Em suma: *os objectos parciais são as funções moleculares do inconsciente*. É por isso que, quando há pouco insistíamos na diferença entre as máquinas desejanter e todas as figuras de máquinas molares, embora pensássemos que as primeiras estavam nas segundas e não poderiam existir sem elas, tínhamos que deixar bem marcada a diferença de regime e de escala entre as duas espécies.

É verdade que se poderá perguntar como é que estas condições de dispersão, de distinção real e de ausência de ligação, poderão permitir um regime maquínico qualquer — como é que os objectos parciais assim definidos podem formar máquinas e arranjos de máquinas. A resposta é-nos dada pelo carácter passivo das sínteses ou, o que é o mesmo, pelo carácter indirecto das interacções consideradas. Se é verdade que qualquer objecto parcial emite um fluxo, também é verdade que esse fluxo está associado a um outro objecto parcial para o qual define um campo de presença potencial também múltiplo (uma multiplicidade de ânus para o fluxo de merda). A síntese de conexão dos objectos parciais é indirecta, visto que o primeiro, em cada ponto da sua presença no campo, corta sempre um fluxo que o segundo emite ou produz relativamente, pronto a emitir também um fluxo que outros cortarão. São os fluxos que têm como que duas cabeças, por meio das quais se operam todas as conexões produtoras que tentámos descrever com a noção de fluxo-esquize ou de corte-fluxo. De modo que as verdadeiras actividades do inconsciente, fazer correr e cortar, são a própria síntese passiva, enquanto é ela

que assegura a coexistência e o deslocamento relativos das duas funções diferentes. Suponhamos agora que os fluxos respectivos associados a dois objectos parciais se sobrepõem pelo menos em parte: a sua produção continua a ser distinta em relação aos objectos x e y que os emitem, mas não os campos de presença em relação aos objectos a e b que os povoam e cortam, de modo que o parcial a e o parcial b se tornam, neste aspecto, indiscerníveis (assim a boca e o ânus, a boca-ânus do anoréxico). E não é apenas na região mista que são indiscerníveis, pois que se pode sempre supor que, tendo trocado de função nessa região, também não podem ser distinguidos por exclusão na região onde os fluxos já não se sobrepõem: encontramos-nos então perante uma nova síntese passiva em que a e b estão numa relação paradoxal de disjunção inclusa. Resta, por fim, a possibilidade não de uma sobreposição dos fluxos, mas de uma permutação dos objectos que os emitem: descobrem-se franjas de interferência na borda de cada campo de presença, que testemunham do resto de um fluxo no outro, e formam sínteses conjuntivas residuais que guiam a passagem de um para o outro. Permutação de 2, 3, n órgãos; polígonos abstractos deformáveis que se divertem com o triângulo edipiano figurativo que não param de desfazer. Todas estas sínteses passivas indirectas, por binaridade, sobreposição ou permutação, são uma única e mesma maquinaria do desejo. Mas quem poderá dizer quais as máquinas desejanter de cada um, que análise será suficientemente minuciosa para isso? A máquina desejanter de Mozart? «Estiquem o vosso cu até à boca, ... ah, o meu cu queima-me como fogo, o que é que isto poderá querer dizer? Talvez uma crosta a querer sair? Sim, sim, crosta, conheço-te, vejo-te e sinto-te. O que será, será possível?»⁴⁰.

Estas sínteses implicam necessariamente um corpo sem órgãos. É que o corpo sem órgãos não é, de modo algum, o contrário dos órgãos-objectos parciais. Também ele é produzido na primeira síntese passiva de conexão, como o que vai neutralizar, ou, pelo contrário, pôr a funcionar as duas actividades, as duas cabeças do desejo. Porque, como já vimos, assim como pode ser produzido como fluido amorfo da anti-produção, também o pode ser como suporte que se apropria da produção de fluxos. Assim como pode *repelir* os órgãos-objectos, também

⁴⁰ Carta de Mozart, citada por Marcel Moré, *Le Dieu Mozart et le monde des oiseaux*, Gallimard, 1971, p. 124: «Tendo atingido a maioridade, encontrou uma maneira de dissimular a sua essência divina nos jogos escatológicos...» Moré mostra bem como é que a máquina escatológica funciona por baixo da «gaiola» edipiana, e contra ela.

os pode *atrair*, apropriar-se deles. Mas tanto na repulsão como na atracção, não se opõe a eles: apenas torna mais firme a sua própria oposição, e a deles, a um organismo. É ao organismo que tanto o corpo sem órgãos como os órgãos-objectos se opõem conjuntamente. O corpo sem órgãos é, com efeito, produzido como um todo, mas como um todo ao lado das partes, que não as unifica nem as totaliza, mas que se lhes junta como uma parte realmente distinta. Quando repele os órgãos, como na montagem da máquina paranóica, define o limite extremo da pura multiplicidade, multiplicidade não orgânica e não organizada que eles próprios formam. E quando os atrai e se rebate sobre eles, no processo de uma máquina miraculante fetichista, também não os totaliza nem unifica numa coisa como um organismo: os órgãos-objectos parciais agarram-se a ele, e sobre ele entram em novas sínteses de disjunção inclusiva e de conjunção nómada, de sobreposição e de permutação que continuam a repudiar o organismo e a sua organização. É de facto pelo corpo e pelos órgãos, mas não pelo organismo, que o desejo passa. E é por isso que os objectos parciais não são a expressão de um organismo despedaçado, estilhaçado, que suporia uma totalidade desfeita ou partes que se teriam libertado de um todo, assim como o corpo sem órgãos também não é a expressão de um organismo recolado ou «des-diferenciado» que dominaria as suas próprias partes. No fundo, os órgãos parciais e o corpo sem órgãos são uma só e a mesma coisa, uma só e mesma multiplicidade que a esquizo-análise tem de considerar como tal. *Os objectos parciais são as potências directas do corpo sem órgãos, e o corpo sem órgãos é a matéria bruta dos objectos parciais*⁴¹. O corpo sem órgãos é a matéria que preenche sempre o espaço com um determinado grau de intensidade, e os objectos parciais são esses graus, essas partes intensivas que produzem o real no espaço a partir da matéria como intensidade = 0. O corpo sem órgãos é a substância imanente, no sentido mais spinozista da palavra; e os objectos parciais são

⁴¹ No seu estudo «Objet magique, sorcellerie et fétichisme», (*Nouvelle revue de psychanalyse*, n.º 2, 1970) Pierre Bonafé mostra bem a insuficiência de uma noção como a de corpo despedaçado: «O corpo está, com efeito, despedaçado, mas de modo nenhum há um sentimento de perda ou de degradação. Pelo contrário, tanto para o detentor como para os outros é pela multiplicação que o corpo se fragmenta: os outros já não estão perante uma pessoa simples, mas perante um *homem-potência* $x+y+z$ cuja vida cresceu desmesuradamente, dispersando-se e unindo-se a outras forças naturais... visto que a sua existência já não se centra na sua pessoa mas está dissimulada em diversos lugares longínquos e inexpugnáveis» (pp. 166-167). Bonafé reconhece no objecto mágico a existência de três sínteses desejanter: a síntese conectiva, que compõe fragmentos da pessoa com fragmentos de animais ou de vegetais, a síntese disjuntiva inclusa que regista o composto homem-animal; a síntese conjuntiva que implica uma verdadeira migração da relíquia ou resíduo.

como os seus atributos últimos, que lhe pertencem porque são realmente distintos e não podem, assim, excluir-se ou opor-se. Os objectos parciais e o corpo sem órgãos são os dois elementos materiais das máquinas desejantes esquizofrénicas: os primeiros como peças trabalhadoras, o segundo como motor imóvel; os primeiros como micro-moléculas, o segundo como molécula gigante — e ambos numa relação de continuidade nos dois extremos da cadeia molecular do desejo.

A cadeia é como que o aparelho de transmissão ou de reprodução da máquina desejante. Porque reúne (mas sem os unir, sem os unificar) o corpo sem órgãos com os objectos parciais, confunde-se tanto com a distribuição destes sobre aquele, como com o rebatimento daquele sobre estes de que deriva a apropriação. Sendo assim, a cadeia implica um tipo de síntese completamente diferente da dos fluxos: já não a das linhas de conexão que atravessam as peças produtivas da máquina, mas a de toda uma rede de disjunções na superfície de registo do corpo sem órgãos. É certo que pudemos apresentar as coisas por uma ordem lógica, na qual a síntese disjuntiva de registo parecia seguir-se à síntese conectiva de produção, havendo uma parte da energia de produção (lívido) que se convertia em energia de registo (numen). Mas, do ponto de vista da própria máquina, que assegura a coexistência estrita tanto das cadeias e dos fluxos como do corpo sem órgãos e dos objectos parciais, não existe qualquer sucessão; a conversão de uma parte da energia não se faz num dado momento, mas é uma condição prévia e constante do sistema. A cadeia é a rede das disjunções inclusas sobre o corpo sem órgãos, enquanto estas re-cortam as conexões produtivas; fá-las passar para o próprio corpo sem órgãos, e assim canaliza ou «codifica» os fluxos. Todavia, a questão mais importante é a de saber se se pode falar de um *código* ao nível desta cadeia molecular do desejo. Vimos que um código implica duas coisas — uma ou outra, ou ambas —: por um lado, uma especificação do corpo pleno como territorialidade de suporte; por outro, a erecção de um significante despótico de que toda a cadeia depende. E embora a axiomática, neste aspecto, se oponha profundamente aos códigos, pois que trabalha sobre os fluxos descodificados, ela própria só pode proceder realizando reterritorializações e ressuscitando a unidade significante. As próprias noções de código e de axiomática parecem, pois, ser unicamente válidas para os conjuntos molares, em que a cadeia significante toma uma determinada configuração sobre um suporte também especificado em função de um significante separado. E estas condições não são preenchidas sem que se formem e apareçam

exclusões na rede disjuntiva (ao mesmo tempo que as linhas conectivas adquirem um sentido global e específico). Mas com a cadeia propriamente molecular, tudo se passa de um modo completamente diferente: porque o corpo sem órgãos é um suporte não específico e não especificado que define o limite molecular dos conjuntos molares, a única função da cadeia é desterritorializar os fluxos e fazê-los passar o muro do significante, isto é, desfazer os códigos. A função da cadeia já não é codificar os fluxos sobre um corpo pleno da terra, do despota ou do capital mas, pelo contrário, descodificá-los sobre o corpo pleno sem órgãos. Deixou de ser um código, para passar a ser uma cadeia de fuga. A cadeia significante tornou-se uma cadeia de descodificação e de desterritorialização, que tem de ser e só pode ser percebida como o reverso dos códigos e das territorialidades. Esta cadeia molecular ainda é significante porque é feita de signos do desejo; mas estes signos já não são significantes, visto que estão sob o regime das disjunções inclusivas em que *tudo é possível*. Estes signos são pontos de uma natureza qualquer, figuras maquínicas abstractas que jogam livremente sobre o corpo sem órgãos e não formam ainda nenhuma configuração estruturada (ou melhor, já não formam). Como diz Monod, devemos conceber uma máquina que o seja pelas suas propriedades funcionais, mas não pela sua estrutura «onde apenas se discerne o jogo de cegas combinações»⁴². E a ambiguidade daquilo a que os biólogos chamam código genético ajuda-nos precisamente a compreender uma situação como esta: porque se a cadeia correspondente forma de facto códigos ao enrolar-se em configurações molares exclusivas, ela desfá-los, pelo contrário, ao desenrolar-se segundo uma fibra molecular que inclui todas as figuras possíveis. Como também em Lacan, a organização simbólica da estrutura, com as suas exclusões derivadas da função do significante, tem como reverso a inorganização real do desejo. Dir-se-ia que o código genético remete para uma descodificação génica: basta, para isso, tomar as funções de descodificação e de desterritorialização na sua positividade própria, enquanto implicam um estado de cadeia particular, meta-estável, tão diferente de uma axiomática como de um código. A cadeia molecular é a forma com que o inconsciente génico, conservando-se sempre sujeito, se reproduz a si próprio. E era isto, como vimos, a inspiração inicial da psicanálise: não acrescentar um código aos que já são conhecidos. A cadeia significante do inconsciente, Numen,

⁴² Jacques Monod, *O Acaso e a necessidade*, p. 100.

não serve para descobrir nem para decifrar códigos de desejo, mas, pelo contrário, para fazer passar fluxos de desejo absolutamente descodificados, Líbido, e para determinar o desejo como aquilo que mistura todos os códigos e desfaz todas as terras. Mas o Édipo reduzirá a psicanálise a um simples código, com a territorialidade familiar e o significante da castração. E mais, a psicanálise vai tentar tornar-se uma axiomática: a famosa viragem que se dá quando ela deixa de se referir à cena familiar, para se referir somente à cena psicanalítica, suposta garante da sua própria verdade, e à operação psicanalítica, suposta garante do seu próprio êxito — o divã como terra axiomatizada, a axiomática da «cura» como castração *bem sucedida!* Mas, ao axiomatizar e recodificar assim os fluxos do desejo, a psicanálise faz um emprego molar da cadeia significante que tem por consequência o total desconhecimento de todas as sínteses do inconsciente.

O corpo sem órgãos é o modelo da morte. Como o compreenderam os autores da literatura de terror, não é a morte que serve de modelo à catatonia, é a esquizofrenia catatónica que serve de modelo à morte. Intensidade-zero. O modelo da morte aparece quando o corpo sem órgãos repele os órgãos e a eles renuncia — sem boca, sem língua, sem dentes... até à auto-mutilação, até ao suicídio. Todavia, não existe qualquer oposição real entre o corpo sem órgãos e os órgãos enquanto objectos parciais; a única oposição real que existe é em relação ao organismo molar que é o inimigo comum. É possível ver, na máquina desejante, o mesmo catatónico inspirado pelo motor imóvel que o força a renunciar aos seus órgãos, a imobilizá-los, a calá-los e, quando impedido pelas peças trabalhadoras que funcionam então de maneira autónoma e estereotipada, a reactivá-los, a insuflar-lhes movimentos locais. Trata-se de peças diferentes da máquina, diferentes e coexistentes, diferentes na sua própria coexistência. Sendo assim, é absurdo falar de um desejo de morte, que se oporia qualitativamente aos desejos de vida. A morte não é desejada; o que há é a morte que deseja (enquanto corpo sem órgãos ou motor imóvel), e também a vida que deseja (enquanto órgãos de trabalho). Não são dois desejos, mas duas peças, duas espécies de peças da máquina desejante na dispersão da própria máquina. No entanto, o problema subsiste: como é que tudo isto pode funcionar em conjunto? Porque não se trata ainda de um funcionamento, mas unicamente de uma condição (não estrutural) de um funcionamento molecular. O funcionamento só aparece quando o motor, nas condições já citadas, isto é, sem deixar de estar imóvel, e sem formar um organismo, atrai os

órgãos para o corpo sem órgãos e se apropria deles num movimento objectivo aparente. A repulsão é a condição do funcionamento da máquina, mas a atracção é o próprio funcionamento. Que o funcionamento depende da condição, é algo de evidente, pois a máquina só funciona se se for desequilibrando. E esse funcionamento consistirá em converter constantemente o modelo da morte na experiência da morte. Converter a morte que vem de dentro (no corpo sem órgãos) em morte que chega de fora (sobre o corpo sem órgãos).

Mas parece que a obscuridade aumenta, porque afinal o que é isso da experiência da morte distinta do modelo? Um desejo de morte? Um ser para a morte? Ou um investimento da morte, ainda que especulativo? Nada disso. A experiência da morte é a coisa mais vulgar do inconsciente, precisamente porque se faz na vida e para a vida em todas as passagens e transformações, em todas as intensidades como passagens e transformações. O que caracteriza cada intensidade é o facto de ela investir em si própria a intensidade-zero a partir da qual é produzida, num dado momento, como o que cresce ou diminui segundo uma infinidade de graus (como Klossowski dizia, «é necessário um afluxo mesmo que seja apenas para significar a ausência de intensidade»). Tentámos, dentro desta perspectiva, mostrar como é que as relações de atracção e de repulsão produzem estados como sensações, emoções, que implicam uma nova conversão energética e formam a terceira espécie de sínteses, as sínteses de conjunção. Dir-se-ia que o inconsciente como sujeito real espalhou por todo o contorno do seu ciclo um sujeito aparente, residual e nómada, que passa por todas as transformações correspondentes às disjunções inclusas: última peça da máquina desejante, a peça adjacente. São essas transformações e sentimentos intensos, essas emoções intensivas que alimentam os delírios e as alucinações. Mas, em si mesmas, elas são o que está mais próximo da matéria cujo grau zero investem em si próprias. São elas que vivem a experiência inconsciente da morte, na medida em que a morte é o que é sentido em todos os sentimentos, o *que não deixa de acontecer e que nunca chega a acontecer completamente* em todas as transformações — na transformação em outro sexo, na transformação em deus, na transformação rática, etc., formando as zonas de intensidade sobre o corpo sem órgãos. Qualquer intensidade vive na sua própria vida a experiência da morte, e envolve-a. E é certo que todas as intensidades se extinguem no fim, que todas as transformações se transformam em transformações mortas! É então que a morte efectivamente acontece. Blanchot distingue estes

dois aspectos irreduzíveis, este duplo carácter da morte: o sujeito vive e viaja todo o tempo como *Se*, «não se deixa nunca de morrer e nunca se chega a morrer completamente»; mas esse mesmo sujeito fixado como *Eu* só morre efectivamente, isto é, deixa finalmente de morrer, porque ele acaba por morrer, na realidade de um último instante que o fixa como *Eu* desfazendo completamente a intensidade, reconduzindo-a ao zero que ela envolve⁴³. Não há de modo nenhum um aprofundamento personológico dum ao outro: o que há é o retorno da experiência da morte ao modelo da morte, no ciclo das máquinas desejanter. O ciclo fechou-se. Para uma nova partida, porque o *Eu* é um outro? É preciso que a experiência da morte nos tenha dado precisamente a experiência suficiente para vivermos e sabermos que as máquinas desejanter não morrem. E que o sujeito como peça adjacente é sempre um «se» que vive a experiência, não um *Eu* que recebe o modelo. Porque o modelo também não é o *Eu*, mas é o corpo sem órgãos. E o *Eu* não se reúne ao modelo sem que o modelo volte a partir, de novo, para a experiência. Ir sempre do modelo à experiência, voltar da experiência ao modelo, é precisamente isso, *esquizofrenizar a morte*, que é o exercício das máquinas desejanter (e o seu segredo, que a literatura de terror tão bem soube compreender). O que as máquinas nos dizem, nos fazem sentir, mais fundo que o delírio e mais longe que a alucinação, é isto: sim, o regresso à repulsão condicionará outras atracções, outros funcionamentos, o começo do funcionamento de outras peças trabalhadoras sobre o corpo sem órgãos, o começo de outras peças adjacentes no contorno, com tanto direito de dizerem *Se* como nós próprios. «Que as coisas inéditas e inomináveis o façam morrer: outros horríveis trabalhadores virão; começarão pelos horizontes onde o outro sucumbiu.» O eterno retorno como experiência, e circuito desterritorializado de todos os ciclos do desejo.

A aventura da psicanálise é extremamente curiosa. Se não fosse um canto de vida, não valeria nada. *Praticamente*, ela devia ensinar-nos a cantar a vida. E eis que dela emana o canto de morte mais triste e mais pálido: *eiapopeia*. Freud quis desde o início limitar, com o seu obstinado dualismo das pulsões, a descoberta de uma essência subjectiva ou vital do desejo como líbido. Mas quando esse dualismo passou para a oposição do instinto de morte ao Eros, o que se fez não foi simplesmente uma limitação, mas uma liquidação da líbido. Reich, que talvez tenha sido

⁴³ Sobre «a dupla morte», cfr. Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, Gallimard, 1955 p. 104 e p. 160.

o único a defender que o produto da análise deveria ser um homem livre e alegre, portador de fluxos de vida, capaz de os levar mesmo até ao deserto, e de os descodificar, não se enganou — a análise tinha chegado a tal estado que esta ideia tinha necessariamente que parecer a ideia de um louco. Mostrava que, tal como Jung e Adler, Freud tinha repudiado a afirmação da sexualidade: com efeito, o aparecimento do instinto de morte priva a sexualidade do seu papel motor, pelo menos num ponto essencial que é o da génese da angústia, visto que esta se torna causa autónoma do recalamento sexual, em vez de ser o seu resultado; sendo assim, a sexualidade como desejo deixa de animar uma crítica social da civilização, e é pelo contrário a civilização que é santificada como a única instância capaz de se opor ao desejo de morte — e como? estabelecendo como princípio a morte contra a morte, fazendo dessa morte uma força de desejo, pondo-a ao serviço de uma pseudo-vida, por meio de toda uma cultura do sentimento de culpabilidade... Não vale a pena repetir outra vez esta história, em que a psicanálise acaba por culminar numa teoria da cultura que retoma a velha função do ideal ascético, Nirvana, cadinho de cultura, julgar a vida, depreciar a vida, medi-la pela morte e só guardar da vida o que a morte da morte nos quiser deixar, sublime resignação. Como diz Reich, quando a psicanálise se pôs a falar de Eros toda a gente deu um suspiro de alívio, sabia-se o que é que isso queria dizer e que a partir de então tudo se passaria numa vida mortificada, visto que Thanatos passava a ser o «partenaire» de Eros para o pior, mas também *para o melhor*⁴⁴. A psicanálise torna-se a formação de uma nova espécie de padres, animadores da má consciência: é a nossa doença que nos há-de curar! Freud não tentou sequer esconder a natureza do instinto de morte: ele é um princípio, uma questão de princípio, não um facto. O instinto de morte é puro silêncio, pura transcendência a que a experiência não tem nem pode ter acesso. O que é extremamente significativo: segundo Freud, é por não haver experiência nem modelo da morte que ele lhe dá o estatuto de princípio transcendente⁴⁵. De modo que os psicanalistas que recusaram o instinto de morte, o fizeram pelas mesmas razões que aqueles que o aceitaram: enquanto

⁴⁴ Reich, *La Fonction de l'orgasme* p. 103. (Paul Ricoeur tem uma excelente interpretação, completamente marcada pelo idealismo, da teoria da cultura em Freud e da sua evolução catastrófica em relação ao sentimento de culpabilidade: sobre a morte, e «a morte da morte», cfr. *De l'interprétation*, Ed. du Seuil, 1965, pp. 299-303.)

⁴⁵ Freud, *Inhibition, symptôme, et angoisse*, 1926, tradução francesa R.U.F. p. 53.

uns diziam que não havia instinto de morte *visto que* no inconsciente não há modelo nem experiência, outros diziam que havia um instinto de morte precisamente *porque* não havia nem modelo nem experiência. Mas nós afirmamos: não há instinto de morte porque há um modelo e uma experiência da morte no inconsciente. A morte é assim uma peça da máquina desejante que deve, portanto, ser julgada, analisada no funcionamento da máquina e no sistema das suas conversões energéticas, e não como princípio abstracto.

Se Freud era obrigado a erigir o instinto de morte em princípio, era por causa das exigências do dualismo que reclamava uma oposição qualitativa entre as pulsões (tu não sairás do conflito): quando o dualismo das pulsões sexuais e das pulsões do eu é apenas tópico, o dualismo qualitativo ou dinâmico estabelece-se entre Eros e Thanatos. Mas o que se continua a fazer e a fortificar é precisamente o mesmo: eliminar o elemento maquínico do desejo, as máquinas desejantes. Trata-se de eliminar a libido, enquanto esta implica a possibilidade de conversões energéticas na máquina (Libido-Numen-Voluptas). Trata-se de impor a ideia de uma dualidade energética que impossibilita as transformações maquínicas, tendo tudo que passar por uma energia neutra, indiferente, aquela que emana do Édipo, capaz de se juntar a uma ou a outra das duas formas irreductíveis — neutralizar, mortificar a vida⁴⁶. As dualidades tópico e dinâmica têm por fim afastar o ponto de vista da *multiplicidade funcional*, o único económico. (Szondi formulará bem o problema: porquê duas espécies de pulsões qualificadas e molares funcionando misteriosamente, isto é, edipianamente, em vez de n genes de pulsões, oito genes moleculares, por exemplo, funcionando maquínicamente?). Se nesta direcção procurarmos a razão última por que Freud erige um instinto de morte transcendente em princípio, encontrá-la-emos na própria prática. Porque se o princípio não tem nada a ver com os actos, tem muito que ver com a concepção da prática que se tem e que se quer impor. Freud fez a descoberta mais profunda: a da essência subjectiva do desejo, a Libido. Mas como re-alienou essa essência, como a re-

⁴⁶ Sobre a impossibilidade de conversões qualitativas imediatas, e a necessidade de passar para uma energia neutra, cfr. Freud, «Le Moi et le ça», 1923, in *Essais de psychanalyse* tradução francesa Payot, pp. 210-215. É essa impossibilidade, essa necessidade, que, parece-nos, já não se poderá compreender, se admitirmos como Jean Laplanche que «a pulsão de morte não possui energia própria» (*Vie et mort en psychanalyse*, Flammarion, 1970, p. 211). A pulsão de morte deixaria de poder entrar num autêntico dualismo, ou deveria confundir-se com a própria energia neutra, o que Freud não admite.

-investiu num sistema subjectivo de representação do eu, como a recodificou sobre a territorialidade residual do Édipo e sob o significante despótico da castração — só podia pensar que a essência da vida era uma forma voltada contra si própria, que a essência da vida tinha a forma da própria morte. E esta neutralização, este voltar-se contra a vida, é ainda a última maneira como uma libido depressiva e esgotada pode subsistir e sonhar que subsiste: «O ideal ascético é um expediente da arte de conservar a vida... Sim, mesmo quando esse mestre destruidor, destruidor de si próprio, se fere, é ainda a ferida que o obriga a viver...»⁴⁷. É o Édipo, terra pantanosa que exala um profundo cheiro a podridão e morte, e é a castração, a piedosa ferida ascética, o significante, que faz desta morte um conservatório da vida edipiana. O desejo em si mesmo é, não desejo de amar, mas força de amar, virtude que dá e que produz, que maquina (como é que aquele que vive podia ainda desejar a vida? como é que se pode chamar desejo a isso?). Mas é preciso, em nome de uma horrível Anankê, a Anankê dos fracos e dos deprimidos, a Anankê neurótica e contagiosa, que o desejo se volte contra si próprio, produza a sua sombra e o seu macaco, e encontre a estranha força artificial de vegetar no vazio, no seio da sua própria falta. A espera de melhores dias? É preciso — mas quem é que fala assim? que abjecção? — que se torne desejo de ser amado e, pior ainda, desejo choramingas de ter sido amado, desejo que renasce da sua própria frustração: não, o papá-mamã não me amou que chegasse... O desejo doente deita-se em cima do divã, pântano artificial, terrazinha, mãezinha. «Repare: você não pode andar, vacila, já não se sabe servir das pernas... e a única causa disso é o desejo de ser amado, um desejo sentimental e choramingas que tira toda a firmeza aos seus joelhos»⁴⁸. Porque tal como há dois estômagos para o ruminante, deve haver dois abortos, duas castrações para o desejo doente: primeiro em família, na cena familiar, com a agulha de fazer tricot; depois, numa clínica de luxo asseptizada, na cena psicanalítica, com artistas especialistas que sabem manejar o instinto de morte e «realizar com êxito» a castração, a frustração. Mas será este na realidade o caminho para melhores dias? E todas as destruições operadas pela esquizo-análise não valerão mais que este conservatório psicanalítico, não serão uma tarefa mais positiva? «Estenda-se no divã, em cima do confortável sofá que o analista lhe oferece,

⁴⁷ Nietzsche, *Genealogia da moral*, II, 13.

⁴⁸ D. H. Lawrence, *La Verge d'Aaron*, p. 99.

e tente mas é pensar noutra coisa... Se perceber que o analista é um ser humano como você, com as mesmas chatices, os mesmos defeitos, as mesmas ambições, os mesmos fracos e tudo, que não é depositário de uma sabedoria universal (= código) mas um vagabundo como você (desterritorializado), talvez deixe de vomitar essa água de esgoto, por muito bem que lhe soe aos ouvidos: talvez então você se consiga endireitar nas duas patas e se ponha a cantar com a voz que Deus (numen) lhe deu. Sai-lhe sempre caro confessar-se, esconder-se, lamuriar-se, lamentar-se. Cantar é grátis. E não apenas grátis — enriquecem-se os outros (em vez de os infectar). O mundo dos fantasmas é aquele que nunca acabamos de conquistar. É um mundo do passado, não do futuro. Caminhar agarrado ao passado é arrastar as grilhetas de forçado... Não há ninguém entre nós que não seja culpado pelo menos de um crime: o crime enorme de não viver plenamente a vida⁴⁹. Você não nasceu Édipo, fez mas foi o Édipo crescer em si; e pensa que se há-de livrar dele com o fantasma, com a castração, que também são coisas que você fez crescer no Édipo, ou seja, em si — horrível círculo. Merda para todo esse seu teatro mortífero, imaginário ou simbólico. O que é que a esquizo-análise pede? Apenas um pouco de verdadeira relação com o exterior, um pouco de realidade real. E exigimos o direito de uma ligeireza e de uma incompetência radicais, o direito de entrar no consultório do analista e dizer que lá cheira mal. Cheira a grande morte e a euzinho.

O próprio Freud apercebeu-se perfeitamente da ligação existente entre a sua «descoberta» do instinto de morte e a guerra de 14-18, que continua a ser o modelo da guerra capitalista. E, de um modo geral, o instinto de morte celebra as núpcias da psicanálise com o capitalismo: antes dele, era apenas um noivado hesitante. O que tentámos mostrar acerca do capitalismo era que ele herdava uma instância transcendente mortífera, o significante despótico, mas que ele a espalhou por toda a imanência do seu próprio sistema: o corpo pleno que se tornou o do capital-dinheiro suprime a distinção entre a anti-produção e a produção; mistura por todo o lado a anti-produção com as forças produtivas, na reprodução imanente dos seus próprios limites, cada vez mais alargados (axiomática). O trabalho de morte é uma das formas principais e específicas da absorção de mais-valia no capitalismo. E a psicanálise, com o instinto de morte, refaz precisamente

⁴⁹ Henry Miller, *Sexus* (o que está entre parêntesis é dos autores). Remetemos para os exercícios de psicanálise cómica no *Sexus*.

o mesmo caminho: o instinto de morte, embora seja apenas um puro silêncio na sua distinção transcendental com a vida, não deixa de espalhar a morte através de todas as combinações imanentes que forma com essa mesma vida. E o significante aparece precisamente no capitalismo como a morte imanente, difusa, absorvida, como a casa vazia que é deslocada para onde quer que seja preciso barrar as escapadelas esquizofrénicas e estrangular as fugas. O único mito moderno é o dos fantasmas — esquizos mortificados, bons para trabalhar, reconduzidos à razão. O selvagem e o bárbaro, com as suas maneiras de codificar a morte, são crianças em relação ao homem moderno e à sua axiomática (é preciso tanto de desempregados, tanto de mortos, a guerra da Argélia não mata mais do que os desastres de fim-de-semana, a morte planificada no Bengala, etc.). O homem moderno «delira muito mais, o seu delírio é um P.B.X. de treze linhas. Dá ordens ao mundo. Não gosta de senhoras. Também é valente. Condecoram-no dando-lhe palmadas nas costas. No jogo do homem, o instinto de morte, o instinto silencioso está decididamente bem colocado, talvez ao lado do egoísmo. O seu lugar é o zero na roleta. A banca ganha sempre. A morte também. A lei dos grandes números está do seu lado...»⁵⁰. É precisamente agora — ou nunca — que temos de retomar um problema que deixámos em suspenso. Como é possível que o capitalismo, que trabalha sobre fluxos descodificados como tais, esteja infinitamente mais longe da produção desejante do que os sistemas primitivos e até bárbaros que, todavia, codificam e sobre-codificam os fluxos? Como explicar que o capitalismo, por meio da sua axiomática, a sua estatística, reprima infinitamente mais a produção desejante, também ela descodificada e desterritorializada, do que os regimes precedentes, que não eram de modo algum desprovidos de meios repressivos? Vimos que os conjuntos molares estatísticos de produção social tinham uma relação de afinidade variável com as formações moleculares da produção desejante. O que é necessário explicar é porque é que o conjunto capitalista, que é o que descodifica e desterritorializa à força, é o menos afim.

A resposta está no instinto de morte, se chamarmos instinto em geral às condições de vida histórica e socialmente determinadas pelas relações de produção e de anti-produção num determinado sistema. Sabemos que a produção molar social e a produção molecular desejante devem ser simultaneamente avaliadas

⁵⁰ L.-F. Céline, in *L'Herne*, n.º 3, p. 171.

do ponto de vista da sua identidade de natureza e do ponto de vista da sua diferença de regime. Mas é possível que estes dois aspectos, a natureza e o regime, sejam como que potenciais e que só se actualizem em razão inversa... Ou seja: nos casos em que os regimes estão mais próximos um do outro a identidade de natureza é, pelo contrário, mínima; nos casos em que a identidade de natureza atinge o seu máximo os regimes diferem o mais possível. Se considerarmos os conjuntos primitivos ou bárbaros veremos que a essência subjectiva do desejo como produção é referida a grandes objectidades, ao corpo territorial ou despótico, que agem como pressupostos naturais ou divinos e que garantem, assim, a codificação ou a sobre-codificação dos fluxos do desejo, introduzindo-os em sistemas de representação também objectivos. Pode-se pois dizer que a identidade de natureza entre as duas produções, neste caso, é totalmente ocultada: quer pela diferença entre o socius objectivo e o corpo pleno subjectivo da produção desejante, quer pelas diferenças entre os códigos e as sobre-codificações qualificadas da produção social e as cadeias de descodificação ou de desterritorialização da produção desejante, e por todo o aparelho repressivo representado nos interditos selvagens pela lei bárbara e pelos direitos da anti-produção. No entanto, a diferença de regime, longe de se acusar ou escavar, está, pelo contrário, reduzida ao mínimo, porque a produção desejante como limite absoluto continua a ser um limite exterior, ou continua a estar desocupada como limite interiorizado e deslocado, de modo que as máquinas do desejo funcionam aquém do seu limite no quadro do socius e dos seus códigos. E é por isso que os códigos primitivos, e até as sobre-codificações despóticas, apresentam uma plurivocidade que os aproximam funcionalmente de uma cadeia de descodificação do desejo: as peças de máquinas desejantes funcionam nas engrenagens da máquina social, os fluxos de desejo entram e saem pelos códigos que, ao mesmo tempo, informam constantemente o modelo e a experiência da morte na unidade do aparelho social-desejante. E há tanto menos instinto de morte quanto mais codificados o modelo e a experiência estiverem, num circuito que não pára de enxertar as máquinas desejantes na máquina social e de implantar a máquina social nas máquinas desejantes. A morte vem tanto mais do exterior quanto mais estiver codificada no interior. Isto é verdade sobretudo para o sistema da crueldade, em que a morte se inscreve tanto no mecanismo primitivo da mais-valia como no movimento dos blocos finitos de dívida. Mas, mesmo no sistema do terror despótico, em que a dívida se torna

infinita e em que a morte conhece uma exaustão que tende a fazer dela um instinto *latente*, não deixa de haver um modelo na lei sobre-codificante, e uma experiência para os sujeitos sobre-codificados, ao mesmo tempo que a anti-produção continua separada como a parte do senhor.

O que se passa no capitalismo é totalmente diferente. Precisamente porque os fluxos do capital são fluxos descodificados e desterritorializados — precisamente porque a essência subjectiva da produção se descobre no capitalismo — precisamente porque o limite se torna interior ao capitalismo, que não pára de o reproduzir e também de o ocupar como limite interiorizado e deslocado, é que a identidade de natureza entre a produção social e a produção desejante tem que aparecer por si mesma. Mas, por outro lado, esta identidade de natureza, longe de provocar uma afinidade de regime entre as duas produções, aumenta catastroficamente a diferença de regime e monta um aparelho de repressão de que nem a selvajaria nem a barbárie nos podiam dar a mais pequena ideia. É que, tendo por fundo o desabamento das grandes objectidades, os fluxos descodificados e desterritorializados do capitalismo são, não retomados ou recuperados, mas imediatamente apanhados numa axiomática sem código que os refere ao universo da representação subjectiva. Ora, a função deste universo é a de cindir a essência subjectiva (identidade de natureza) em duas funções: a do trabalho abstracto alienado na propriedade privada que reproduz os limites interiores cada vez mais alargados, e a do desejo abstracto alienado na família privatizada que desloca os limites interiorizados cada vez mais estreitos. É a dupla alienação trabalho/desejo que não pára de aumentar e de cavar a diferença de regime no seio da identidade de natureza. A morte, ao mesmo tempo que é descodificada, perde a sua relação com um modelo ou uma experiência e torna-se instinto, ou seja, espalha-se pelo sistema imanente onde cada acto de produção se encontra inextrincavelmente ligado com a instância de antiprodução como capital. Onde os códigos estão desfeitos, é o instinto de morte que se apodera do aparelho repressivo, e começa a dirigir a circulação da libido. Axiomática mortuária. Pode-se então acreditar em desejos libertados mas que, como cadáveres, se alimentam de imagens. Não se deseja a morte, mas o que se deseja já está morto: imagens. Tudo trabalha na morte, tudo deseja para a morte. Na verdade, o capitalismo não tem nada para recuperar; ou melhor, os seus poderes de recuperação coexistem, a maior parte das vezes, com o que há para recuperar, e até se lhe adiantam. (Quantos grupos

revolucionários *enquanto tais* estão já prontos para uma recuperação que só se fará no futuro, e formam um aparelho para a absorção da mais-valia que ainda nem sequer está produzida: o que lhes dá precisamente uma posição revolucionária aparente). Num mundo como este, um único desejo vivo chegaria para estoirar com o sistema, ou para o fazer escapar por uma ponta onde tudo acabaria por cair e desaparecer — questão de regime.

Eis as máquinas desejantes — com as suas três peças: as peças trabalhadoras, o motor imóvel, a peça adjacente —, as suas três energias: Líbido, Numen, Voluptas —, e as suas três sínteses: as sínteses conectivas de objectos parciais e fluxos, as sínteses disjuntivas de singularidades e cadeias, as sínteses conjuntivas de intensidades e transformações. O esquizo-analista não é um intérprete, e ainda menos um encenador — é um mecânico, um micro-mecânico. Não há escavações ou arqueologia no inconsciente, não há estátuas: apenas pedras para chupar, à Beckett, e outros elementos maquínicos de conjuntos desterritorializados. Trata-se de se saber quais são as máquinas desejantes de cada um, como é que elas funcionam, com que sínteses, com que entusiasmos, com que falhas constitutivas, com que fluxos, com que cadeias, com que transformações. E esta tarefa positiva também não pode ser separada das destruições indispensáveis, da destruição dos conjuntos molares, estruturas e representações que impedem a máquina de funcionar. Não é fácil encontrar moléculas, mesmo que se trate da molécula gigante, os seus caminhos, as suas zonas de presença e as suas sínteses próprias, através das grandes massas que encham o pré-consciente, e que delegam os seus representantes no inconsciente mesmo, imobilizando as máquinas, fazendo-as calar, armando-lhes ciladas, sabotando-as, entalando-as, retendo-as. *Não são as linhas de pressão do inconsciente que contam mas, pelo contrário, as suas linhas de fuga.* Não é o inconsciente que pressiona a consciência, mas a consciência que o pressiona e estrangula, para o impedir de fugir. Quanto ao inconsciente, ele faz como o contrário platónico à aproximação do seu contrário: ou foge ou perece. O que desde o início temos tentado demonstrar é que as produções e formações do inconsciente são, não apenas repelidas por uma instância de recalçamento que se comprometesse com elas, mas verdadeiramente recobertas pelas anti-formações que desnaturam o inconsciente em si mesmo e lhe impõem causações, compreensões e expressões que já nada têm a ver com o funcionamento real: e assim temos as *estátuas*, as imagens edipianas, as encenações fantasmáticas, a simbólica da castração, a efusão do instinto de morte, as

re-territorializações perversas. De modo que nunca se pode, como numa interpretação, ler o recalcado através e no recalçamento, pois que este induz constantemente uma falsa imagem daquilo que recalca: utilizações ilegítimas e transcendentas de sínteses segundo as quais o inconsciente já não pode funcionar de acordo com as suas próprias máquinas constituintes, mas unicamente «representar» o que um aparelho repressivo lhe dá para representar. É a própria forma da interpretação que se revela incapaz de atingir o inconsciente, porque ela própria suscita as ilusões inevitáveis (inclusive a estrutura e o significante) por meio das quais a consciência forma uma imagem do inconsciente conforme aos seus votos — nós ainda somos piedosos, a psicanálise fica-se pela idade pré-crítica.

E não há dúvida que essas ilusões nunca «pegariam» se não beneficiassem de uma coincidência e de um apoio no próprio inconsciente, que é o que as faz «pegar». Já vimos que apoio é este: trata-se do recalçamento originário, tal como o corpo sem órgãos o exerce no momento da repulsão no seio da produção desejante molecular. Sem esse recalçamento originário nunca as forças molares poderiam delegar um recalçamento no inconsciente, nem nenhum recalçamento poderia esmagar a produção desejante. O recalçamento propriamente dito aproveita uma ocasião sem a qual não se poderia imiscuir na maquinaria do desejo⁵¹. Contrariamente à psicanálise, que ao fazer cair o inconsciente na sua armadilha também lá cai, a esquizo-análise segue as linhas de fuga e os índices maquínicos até às máquinas desejantes. Se o essencial da tarefa destrutiva é desfazer a armadilha edipiana do recalçamento propriamente dito e todas as suas dependências, adaptando-se sempre ao «caso», o essencial da primeira tarefa positiva é assegurar a conversão maquínica do recalçamento originário, de uma maneira também variável e adaptada. Ou seja: desfazer a blocagem ou a coincidência que permite o recalçamento propriamente dito, transformar a oposição aparente da repulsão (corpo sem órgãos — máquinas objectos parciais) em condições de funcionamento real, assegurar esse funcionamento nas formas da atracção e da produção de intensidades e, portanto, integrar tanto as falhas no funcionamento atractivo, como envolver o grau zero nas intensidades produzidas e fazer assim que as máquinas desejantes voltem a funcionar. É este o ponto focal e delicado, que vale pelo transfert em esquizo-análise (dispersar, esquizofrenizar o transfert perverso da psicanálise).

⁵¹ Cfr. supra. cap. 2.

Todavia, a diferença de regime não nos deve fazer esquecer a identidade de natureza. Há fundamentalmente dois pólos; mas se temos que os apresentar como a dualidade das formações molares e das formações moleculares, não nos podemos contentar em apresentá-los desse modo, pois não há formação molecular que não seja em si própria investimento de formação molar. Não há máquinas desejan-tes que existam fora das máquinas sociais que elas formam em grande escala, nem máquinas sociais sem as desejan-tes que as povoam em pequena escala. E não há, assim, nenhuma cadeia molecular que não intercepte e reproduza blocos inteiros de código ou de axiomática molares, nem blocos desses que não contêm ou não encerrem fragmentos da cadeia molecular. Uma sequência do desejo é prolongada por uma série social, ou então uma máquina social tem nas suas engrenagens peças de máquinas desejan-tes. As micro-multiplicidades desejan-tes não são menos colectivas do que os grandes conjuntos sociais, porque são inseparáveis e constituem uma só e mesma produção. Segundo este ponto de vista, a dualidade dos pólos é menos uma dualidade entre o molar e o molecular que uma dualidade interior aos investimentos sociais molares pois que, *de qualquer modo*, as formações moleculares são precisamente investimentos destas. É por isso que a nossa terminologia respeitante aos dois pólos teve forçosamente que variar. Uma vez opúnhamos o molar e o molecular como linhas de integração paranóica, significantes e estruturadas, e linhas de fuga esquizofrénicas, maquinicas e dispersas; ou ainda como o traçado de re-territorializações perversas e o movimento das desterritorializações esquizofrénicas. Outras vezes, pelo contrário, opúnhamo-los como dois grandes tipos de investimentos igualmente sociais, um sedentário e bi-univocizante, de tendência reaccionária ou fascista, o outro nomádico e plurívoco, de tendência revolucionária. Com efeito, nas declarações esquizóides «pertença desde sempre a uma raça inferior», «sou um animal, um negro», «somos todos judeus alemães» o campo histórico não é menos investido que na fórmula paranóica «sou dos vossos, e dos autênticos, sou um ariano puro e de raça superior para todo o sempre». . . E de uma fórmula à outra todas as oscilações são possíveis do ponto de vista do investimento libidinal inconsciente. Como é isso possível? Como é que a fuga esquizofrénica, com a sua dispersão molecular, pode formar um investimento tão forte e determinado como o outro? E porque é que há dois tipos de investimento social, que correspondem aos dois pólos? É que há por todo o lado o molar

e o molecular: a sua disjunção é uma relação de disjunção inclusa que só varia nos dois sentidos da subordinação conforme os fenómenos moleculares se subordinem aos grandes conjuntos ou, pelo contrário, os subordinem a si. Num dos pólos, os grandes conjuntos, as grandes formas de gregaridade que só impedem a fuga que os arrasta, e só lhe impõem o investimento paranóico como uma «fuga perante a fuga». Mas, no outro pólo, a própria fuga esquizofrénica não consiste em afastar-se do social, em viver à margem: ela faz fugir o social pela multiplicidade de buracos que o corroem e furam, directamente ligada a ele, dispondo por todo o lado as cargas moleculares que farão estoirar o que tem que estoirar, que farão cair o que tem que cair, fugir o que tem de fugir, assegurando em cada ponto a conversão da esquizofrenia como processo em força efectivamente revolucionário. Pois quem é o esquizo senão aquele que já não pode suportar «tudo isto», o dinheiro, a bolsa, as forças da morte, como dizia Nijinsky — valores, morais, pátrias, religiões e certezas privadas? Do esquizo ao revolucionário vai só toda a diferença que há entre o que foge e aquele que sabe fazer fugir aquilo de que foge, rompendo um tubo imundo, fazendo passar um dilúvio, libertando um fluxo, re-cortando uma esquizo. O esquizo não é revolucionário, mas o processo esquizofrénico (de que o esquizo é só a interrupção, ou a continuação no vazio) é o potencial da revolução. Aos que dizem que só foge quem não é corajoso, respondemos: *o que é que não é ao mesmo tempo fuga e investimento social?* Só que pode-se escolher entre dois pólos: a contra-fuga paranóica que anima todos os investimentos conformistas reaccionários e fascizantes, ou a fuga esquizofrénica conversível em investimento revolucionário. Blanchot diz coisas admiráveis desta fuga revolucionária, desta queda que deve ser pensada e vivida como o que há de mais positivo: «O que é esta fuga? A palavra é mal escolhida para agradar. A coragem, todavia, está em aceitar fugir e rejeitar uma vida calma e hipócrita em falsos refúgios. Os valores, as morais, as pátrias, as religiões e essas certezas privadas que a nossa vaidade e a nossa auto-complacência generosamente nos outorgam, são outras tantas moradas enganadoras que o mundo arranja para aqueles que pensam manter-se firmes no sossego das coisas estáveis. Eles desconhecem totalmente a ruína que os espera, ignorantes de si próprios, no monótono sussurro dos seus passos cada vez mais rápidos que os levam impessoalmente num grande movimento imóvel. Fuga perante a fuga. [Seja um desses homens] que, tendo tido a revelação da deriva misteriosa, já não suportam

viver nessas falsas moradas. Primeiro tenta apoderar-se do movimento. Queria afastar-se pessoalmente. Vive à margem... [Mas] talvez a queda seja isso, já não poder ser um destino pessoal, mas a sorte de cada um em todos»⁵². A primeira tese da esquizo-análise é: todo o investimento é social e tem por objecto um campo social histórico.

Lembremos os grandes traços de uma formação molar ou de uma forma de gregaridade. Elas operam uma unificação, uma totalização das forças moleculares por acumulação estatística regida pelas leis de grandes números. Essa unidade pode ser tanto a unidade biológica de uma *species* como a unidade estrutural de um *socius*: aparece um organismo, social ou vivo, composto como um todo, como um objecto global ou completo. É em relação a esta nova ordem que os objectos parciais de ordem molecular aparecem como uma falta, ao mesmo tempo que se pretende que o próprio todo falta aos objectos parciais. E é assim que o desejo é soldado à falta. Os mil cortes-fluxos que definem a dispersão positiva numa multiplicidade molecular são rebatidos sobre vacúolos de falta que operam esta soldagem num conjunto estatístico de ordem molar. Freud mostrou bem como se passava das multiplicidades psicóticas de dispersão, fundadas nos cortes ou esquizas, a grandes vacúolos determinados globalmente, do tipo neurose e castração: o neurótico tem necessidade de um objecto global em relação ao qual os objectos parciais podem ser determinados como falta, e inversamente⁵³. Mas, mais geralmente, é a transformação estatística da multiplicidade molecular em conjunto molar que organiza a falta em grande escala. Uma tal organização pertence essencialmente ao organismo biológico ou social, *species* ou *socius*. Não há sociedade que, pelos meios variáveis que lhe são próprios, não organize a falta no seu seio (esses meios não são os mesmos, por exemplo, numa sociedade de tipo despótico e numa sociedade capitalista em que a economia de mercado lhes dá um grau de perfeição até então desconhecido). É precisamente esta soldagem do desejo com a falta que lhe dá fins, objectivos, intenções colectivas ou pessoais — em vez do desejo na ordem real da sua produção que se comporta como fenómeno molecular

desprovido de objectivo e de intenção. Assim, não se deve pensar que a acumulação estatística é um resultado do acaso, um resultado ao acaso. É, pelo contrário, fruto de uma selecção que se exerce sobre os elementos do acaso. Nietzsche, ao dizer que na maior parte das vezes a selecção é *favorável aos grandes números*, tem uma intuição fundamental que inspirará o pensamento moderno. Porque o que ele quer dizer é que os grandes números ou os grandes conjuntos não são anteriores a uma pressão selectiva que deles tirasse linhas singulares, mas que, pelo contrário, nascem dessa pressão selectiva que esmaga, elimina, ou regulariza as singularidades. Não é a selecção que supõe uma gregaridade primeira, mas a gregaridade que supõe a selecção, e que nela tem a sua origem. A «cultura» como processo selectivo de marcação ou inscrição inventa os grandes números, a favor dos quais se exerce. É por isso que a estatística não é funcional mas estrutural, e tem como objecto cadeias de fenómenos que a selecção já colocou num estado de dependência parcial (cadeia de Markoff). O que se pode verificar até no código genético. Por outras palavras, as gregaridades nunca existem por acaso, mas remetem para formas qualificadas que as produzem por selecção criadora. A ordem não é: gregaridade — selecção, mas multiplicidade molecular — formas de gregaridade que exercem a selecção — conjuntos molares ou gregários que daqui derivam.

O que são essas formas qualificadas, a que Nietzsche chamava «formações de soberania», que funcionam como objectidades totalizantes, unificantes, significantes, fixando as organizações, as faltas e os objectivos? São os corpos plenos que determinam as diferentes modalidades de *socius*, verdadeiros conjuntos maciços da terra, do déspota, do capital. Corpos plenos ou matérias vestidas, que se distinguem do corpo pleno sem órgãos ou da matéria nua da produção desejante molecular. É evidente que não podemos explicar estas formas de *poder* em função de nenhum fim, de nenhum objectivo, visto que são elas que fixam os fins e os objectivos. A forma ou qualidade de um dado *socius*, corpo da terra, corpo do déspota, corpo do capital-dinheiro, depende de um determinado estado ou de um determinado grau de desenvolvimento intensivo das forças produtivas, enquanto definidoras de um homem-natureza independente de todas as formações sociais, ou melhor, comum a todas elas (aquilo a que os marxistas chamam «os dados do trabalho útil»). A própria forma ou qualidade do *socius* é pois produzi-

⁵² Maurice Blanchot, *L'Amitié*, Gallimard, 1971, pp. 232-233.

⁵³ Cf. Freud, «L'Inconscient», 1915, in *Métapsychologie*, tradução francesa Gallimard pp. 152-154: as duas utilizações da meia, uma psicótica, que a trata como multiplicidade molecular de malhas, e a outra neurótica, como objecto global e falta molar.

da, mas como o inengendrado, isto é, como o pressuposto natural ou divino da produção correspondente a um dado grau, à qual dá uma unidade estrutural e fins aparentes, sobre a qual se rebate e de cujas forças se apropria, determinando as selecções, as acumulações, as atracções, sem as quais estas não tomariam um carácter social. É precisamente neste sentido que dizemos que a produção social é a própria produção desejante *em determinadas condições*. Essas condições são, pois, as formas de gregaridade como corpo pleno ou socius, segundo as quais as formações moleculares se constituem em conjuntos molares.

Podemos, então, precisar a segunda tese da esquizo-análise: teremos que distinguir, dentro dos investimentos sociais, o investimento libidinal inconsciente de grupo ou de desejo, e o investimento pré-consciente de classe ou de interesse. Este último passa pelos grandes objectivos sociais, e diz respeito ao organismo e aos órgãos colectivos, inclusive aos vacúolos de falta. Uma classe é definida por um regime de sínteses, por um estado de conexões globais, de disjunções exclusivas, de conjunções residuais que caracterizam o conjunto considerado. A pertença de um sujeito a uma classe remete para o papel que ele tem na produção ou na anti-produção, para o lugar que tem na inscrição, para a parte que lhe cabe. O próprio interesse pré-consciente de classe remete pois, também, para as extracções de fluxos, para os destacamentos de código, para os excedentes ou lucros subjectivos. E, deste ponto de vista, é bem verdade que um conjunto comporta *praticamente* uma única classe, isto é, a que tem interesse num tal regime. A outra classe só se pode constituir por meio de um contra-investimento, que cria o seu próprio interesse em função de novos objectivos sociais, de novos órgãos e meios, de um novo estado possível das sínteses sociais: donde a necessidade, para essa outra classe, de ser representada por um aparelho de partido que fixe esses objectivos e esses meios, e que opere no domínio do pré-consciente um corte revolucionário (por exemplo, o corte leninista). Neste domínio dos investimentos pré-conscientes de classe ou de interesse é pois bastante fácil distinguir o que é reaccionário ou reformista do que é revolucionário. Mas aqueles que têm interesse, neste sentido, são sempre em menor número do que aqueles cujo interesse, por assim dizer, «é tido» ou representado: do ponto de vista da praxis, a classe é infinitamente menos numerosa ou mais restrita do que a classe considerada teoricamente. Daí as contradições subsistentes no seio da classe dominante, ou seja, da

classe em sentido estrito. E isso torna-se evidente em relação ao regime capitalista em que, por exemplo, a acumulação primitiva não se pode fazer senão em benefício de uma fracção restrita do conjunto da classe dominante⁵⁴. Mas também não deixa de ser evidente em relação à revolução russa com a sua formação de um aparelho de partido.

Esta situação, todavia, não basta para resolver o seguinte problema: porque é que muitos dos que têm, ou deveriam ter, um interesse objectivo revolucionário fazem um investimento pré-consciente de tipo reaccionário? e, em casos mais raros, como é que alguns cujo interesse é objectivamente reaccionário conseguem operar um investimento pré-consciente revolucionário? Dever-se-á, neste caso, invocar uma sede de justiça, uma posição ideológica justa, como se se invocasse uma vista penetrante e justa, e, no outro caso, uma cegueira, fruto de um engano ou de uma mistificação ideológica? Os revolucionários esquecem-se quase sempre, ou não gostam de reconhecer, que a revolução se quer e se faz, não por dever, mas por desejo. Aqui, como noutros casos, o conceito de ideologia é um conceito execrável que oculta os verdadeiros problemas que são sempre de natureza organizacional. Se Reich, no próprio momento em que formulava a mais profunda das questões, «porque é que as massas desejaram o fascismo?», se contentou em invocar como explicação o ideológico, o subjectivo, o irracional, o negativo e o inibido, era porque ainda estava preso a conceitos derivados que o impediram de realizar a psiquiatria materialista com que sonhava, que o impediram de ver que o desejo faz parte da infra-estrutura, e o encerraram na dualidade do objectivo e do subjectivo (e, assim, a psicanálise tinha que se limitar à análise do subjectivo definido pela ideologia). Mas tudo é objectivo ou subjectivo — tanto faz. A distinção não é essa; a distinção que há a fazer é interior à própria infra-estrutura económica e aos seus investimentos. A economia libidinal não é menos objectiva do que a economia política, e a política não é menos subjectiva do que a libidinal, embora as duas correspondam a dois modos de investimentos diferentes da mesma realidade como realidade social. Há um investimento libidinal inconsciente de desejo

⁵⁴ Maurice Dobb, *Etudes sur le développement du capitalisme*, p. 191: «Há um determinado número de razões que explicam que o pleno desenvolvimento do capitalismo industrial exigia, não só uma transferência dos títulos de riqueza em proveito da burguesia, mas ainda uma concentração de propriedade da riqueza nas mãos de um grupo muito mais restrito.»

que não coincide necessariamente com os investimentos pré-conscientes de interesse, e que explica como é que estes podem ser perturbados, pervertidos, na «mais lúgubre organização», por baixo de qualquer ideologia.

O investimento libidinal tem como objecto não o regime das sínteses sociais, mas o grau de desenvolvimento das forças ou energias de que estas sínteses dependem. Tem como objecto não as extracções, destacamentos e excedentes operados por estas sínteses, mas a natureza dos fluxos e dos códigos que os condicionam. Tem como objecto não os fins e os meios sociais, mas o corpo pleno como socius, a formação de soberania ou a forma de poder por si mesma, desprovida de sentido e de fim, visto que os sentidos e os fins derivam dela, e não o inverso. Embora seja verdade que os interesses nos predispõem a fazer um determinado investimento libidinal, eles não se confundem com ele. Mais, é o investimento libidinal inconsciente que nos determina a procurar o nosso interesse num dos lados, a fixar os nossos fins numa certa via, persuadidos de que é aí que teremos todas as nossas oportunidades — visto ser o amor que para lá nos impele. As sínteses manifestas são apenas os gradímetros pré-conscientes de um grau de desenvolvimento, os interesses e os fins aparentes são apenas os expoentes pré-conscientes de um corpo pleno social. Como Klossowski diz no seu profundo comentário a Nietzsche, uma forma de poder confunde-se, por ser tão absurda, com a violência que exerce, mas só pode exercer essa violência se se fixar objectivos e sentidos de que até os elementos mais submetidos participem: «O único propósito das formações soberanas é ocultar a ausência de fim e de sentido da sua soberania com o fim orgânico da sua criação», convertendo assim o absurdo em espiritualidade⁵⁵. É por isso que é de facto inútil tentar distinguir o racional do irracional numa sociedade. É certo que o papel, o lugar, a parte que se tem numa sociedade, e que se herdamos em função das leis de reprodução social, impelem a libido a investir um dado socius enquanto corpo pleno, um dado poder absurdo de que participamos ou temos possibilidades de participar a coberto dos fins e dos interesses. Apesar disso, há um amor desinteressado pela máquina social, pela forma de poder e pelo grau de desenvolvimento por si mesmos, mesmo naquele que tem um interesse neles — e que assim os ama apenas por interesse — mesmo naquele que não tem qualquer

⁵⁵ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, pp. 174-175. o comentário de Klossowski sobre as formações de soberania segundo Nietzsche (*Herrschaftsgebilde*), o seu poder absurdo ou sem objectivo, e os fins e sentidos que inventam em função de um grau de desenvolvimento da energia, é mais do que essencial.

interesse neles, e que substitui esse contra-interesse pela força de um estranho amor. Fluxos que correm sobre o corpo pleno poroso de um socius — eis o objecto do desejo, mais elevado que todos os fins. Nunca correrão, nunca cortarão, nunca codificarão que chegue — nem desta maneira! Como a máquina é bela! O oficial de *A Colónia Penitenciária* demonstra bem o que pode ser o investimento libidinal intenso de uma máquina não apenas técnica, mas social, através da qual o desejo deseja a sua própria repressão. Vimos que a máquina capitalista constituía um sistema de imanência ladeado por um grande fluxo mutante, não possessivo e não possuído, correndo sobre o corpo pleno do capital e formando um poder absurdo. Na medida em que o grande fluxo se converte em rendimentos, rendimentos de salários ou de empresas, que definem fins e esferas de interesse, extracções, destacamentos, partes, cada um de nós recebe, na sua classe ou na sua pessoa, desse poder, ou é excluído dele. Mas o investimento do próprio fluxo e da sua axiomática, que por certo não exige sequer um conhecimento de economia política, depende da libido inconsciente pressuposta pelos fins. Vemos os mais desfavorecidos, os mais excluídos, investirem com paixão o sistema que os oprime, e onde *encontram* sempre um interesse, visto que é aí que o procuram e avaliam. O interesse vem sempre a seguir. A anti-produção espalha-se pelo sistema: amar-se-á a anti-produção por si mesma e o modo como o desejo se reprime a si próprio no grande conjunto capitalista. Reprimir o desejo, não só o dos outros, mas também o nosso, ser o chui dos outros e de nós mesmos — é isto que dá tesão, e isto não é ideologia: é economia. O capitalismo recolhe e possui o poder dos fins e dos interesses (*o poder*) mas tem um amor desinteressado pelo poder absurdo e não possuído da máquina. Com certeza que não é para ele nem para os filhos que o capitalista trabalha, mas para a imortalidade do sistema. Uma violência sem sentido, alegria, pura alegria de se sentir uma peça da máquina, atravessado pelos fluxos, cortado pelas esquizas. Põe-se assim na posição em que se é atravessado, cortado, enrabado pelo socius, à procura do lugar onde, de acordo com os objectivos e com os interesses que nos são impostos, se sente passar algo que não tem nem interesse nem objectivo. Uma espécie de arte pela arte na libido, um certo gosto pelo trabalho bem feito, cada um no seu devido lugar, o banqueiro, o chui, o soldado, o tecnocrata, o burocrata, e porque não o operário, o sindicalista... O desejo fica pasmado.

Ora, não só é possível que o investimento libidinal do campo social interfira

no investimento de interesse e faça que os mais desfavorecidos, os mais explorados, procurem os seus objectivos numa máquina opressiva, como também é possível que o que é reaccionário ou revolucionário no investimento pré-consciente de interesse não coincida com o que o é no investimento libidinal inconsciente. Um investimento pré-consciente revolucionário orienta-se para novos fins, novas sínteses sociais, para um novo poder. Mas é possível que pelo menos uma parte da libido inconsciente continue a investir o antigo corpo, a antiga forma de poder, os seus códigos e fluxos. Porque o que faz que isto aconteça facilmente, e com que a contradição seja escamoteada, é o facto de um estado de forças não poder suplantar o antigo sem conservar ou ressuscitar o velho corpo pleno como territorialidade residual ou subordinada (e assim como a máquina capitalista ressuscita o Urstaat despótico, a máquina socialista conserva um capitalismo monopolista de Estado e de mercado). Mas há algo ainda mais grave: mesmo quando a libido se liga ao novo corpo, ao novo poder que corresponde aos objectivos e às sínteses verdadeiramente revolucionárias do ponto de vista do pré-consciente, nada nos garante que o investimento libidinal inconsciente seja também revolucionário. Porque os cortes que passam ao nível dos desejos inconscientes não são os mesmos que passam ao nível dos interesses pré-conscientes. O corte revolucionário pré-consciente é suficientemente definido pela promoção de um socius como corpo pleno portador de novos objectivos, como forma de poder ou formação de soberania que a si subordina a produção desejante em novas condições. Mas, embora a libido inconsciente esteja encarregada de investir esse socius, o seu investimento não é necessariamente revolucionário, no mesmo sentido que o investimento pré-consciente. Com efeito, o corte revolucionário inconsciente implica o corpo sem órgãos como limite do socius que a produção desejante, por sua vez, a si subordina, por meio de um poder invertido, de uma subordinação invertida. A revolução pré-consciente remete para um novo regime de produção social que cria, distribui e satisfaz novos objectivos e interesses; mas a revolução inconsciente não remete apenas para o socius que, como forma de poder, condiciona essa mudança, mas também, nesse socius, para o regime da produção desejante como poder invertido sobre o corpo sem órgãos. O estado de fluxos e esquizas não é o mesmo: num caso, o corte situa-se entre dois socius, o segundo dos quais se avalia pela sua capacidade de introduzir os fluxos de desejo num novo código ou numa nova axiomática de interesse; no outro, o corte situa-se no próprio socius, na medida

em que este tem a capacidade de fazer passar os fluxos segundo as suas linhas de fuga positivas, e de os re-cortar por meio dos cortes de cortes produtores. O princípio mais geral da esquizo-análise é: o desejo é sempre constitutivo de um campo social. Pertence sempre à infra-estrutura, não à ideologia: o desejo está na produção enquanto produção social, tal como a produção, enquanto produção desejante, está no desejo. Mas estas fórmulas podem ser entendidas de duas maneiras: ou o desejo se submete a um conjunto molar estruturado, que ele constitui numa dada forma de poder e de gregaridade, ou submete o grande conjunto às multiplicidades funcionais que ele próprio forma à escala molecular (tanto neste caso como no outro, já não se trata de pessoas ou de indivíduos). Ora, se o corte revolucionário pré-consciente aparece no primeiro nível e se define pelas características de um novo conjunto, o inconsciente ou o libidinal pertence ao segundo nível e define-se pelo papel motor da produção desejante e pela posição das suas multiplicidades. Assim se pode, pois, conceber que um grupo possa ser revolucionário do ponto de vista do interesse de classe e dos seus investimentos pré-conscientes, mas não o ser, e conservar-se mesmo fascista e policial, do ponto de vista dos seus investimentos libidinais. Interesses pré-conscientes realmente revolucionários não implicam necessariamente investimentos inconscientes da mesma natureza; nunca um aparelho de interesse se pode comparar a uma máquina de desejo.

Um grupo revolucionário quanto ao pré-consciente continuará a ser um *grupo sujeito* ainda que conquiste o poder, enquanto esse poder remete para uma forma de poder que continue a submeter e a esmagar a produção desejante. Este grupo, mesmo quando é revolucionário pré-conscientemente, apresenta já todas as características inconscientes de um grupo sujeito: a subordinação a um socius como suporte fixo que se apropria das forças produtivas e delas extrai e absorve a mais-valia; a efusão da anti-produção e dos elementos mortíferos no sistema que se sente e se quer cada vez mais imortal; os fenómenos de «super-egocização», de narcisismo e de hierarquia de grupo, os mecanismos de repressão de desejo. Um *grupo-sujeito* é, pelo contrário, aquele em que os investimentos libidinais são também revolucionários; faz o desejo penetrar no campo social e subordina o socius ou a forma de poder à produção desejante; sendo produtor de desejo e desejo que produz, ele inventa formações sempre mortais que esconjuram a efusão de um instinto de morte; opõe às determinações simbólicas de sujeição coeficientes reais de transversalidade, sem hierarquia nem super-ego de grupo. Mas o que complica

tudo é que um mesmo homem pode participar dos dois tipos de grupos segundo relações diferentes (Saint-Just, Lenine). É também possível que um mesmo grupo apresente simultaneamente as duas características, em situações diferentes mas coexistentes. Um grupo revolucionário pode já ser um grupo sujeitado, e, no entanto, ser determinado a desempenhar ainda, em certas condições, o papel de grupo-sujeito. Há uma comunicação constante entre os dois tipos de grupos. Há sempre grupos-sujeitos a derivar, por ruptura, dos grupos sujeitados: eles fazem passar o desejo e re-cortam-no cada vez mais longe, transpõem o limite, restituindo as máquinas sociais às forças elementares do desejo que as formam⁵⁶. Mas, inversamente, estão sempre a fechar-se, a remodelar-se pela imagem dos grupos sujeitados: restabelecendo limites interiores, tornando a formar um grande corte que os fluxos não passarão, não transporão, subordinando as máquinas desejantes ao conjunto repressivo que elas constituem em grande escala. Existe uma velocidade de sujeição que se opõe aos coeficientes de transversalidade; e qual a revolução que não se sentiu tentada a voltar-se contra os seus grupos-sujeitos, qualificados de anarquistas ou de irresponsáveis, e a liquidá-los? Como esconjurar, a funesta inclinação que faz que um grupo troque os seus investimentos libidinais revolucionários por investimentos revolucionários pré-conscientes ou de interesse, e a seguir por investimentos pré-conscientes reformistas? E onde situar esses grupos? Terá havido alguma vez investimentos inconscientes revolucionários? Como situar o grupo surrealista, com a sua fantástica sujeição, o seu narcisismo e o seu super-ego? (Pode acontecer que um único homem funcione como fluxo-esquize, como grupo-sujeito, por ruptura com o grupo sujeitado de que se exclui ou é excluído: Artaud, o esquize.) E como situar o grupo psicanalítico na complexidade dos investimentos sociais? Sempre que tentamos determinar quando é que as coisas se começaram a deteriorar vemo-nos obrigados a recuar indefinidamente. Freud como super-ego de grupo, avô edipianizante, instaurando o Édipo como limite interior, cercado de pequenos Narcisos de todas as espécies, e Reich, o marginal, traçando uma tangente de desterritorialização, fazendo passar os fluxos do desejo, rebentando o limite, transpondo o muro. Mas não se trata apenas de

⁵⁶ Sobre o grupo e a ruptura ou esquize, cfr. *Change*, n.º 7, o artigo de Jean-Pierre Faye, «Eclats», p. 217: «O que conta, o que aos nossos olhos é eficaz, não é um ou outro grupo, mas a dispersão ou a Diáspora que os seus estilhaços produzem» (c, pp. 212-213, o carácter necessariamente plurívoco dos grupos-sujeito e da sua escrita).

literatura, nem mesmo de psicanálise. Trata-se de política, embora não se trate, como veremos, de *programa*.

A esquizo-análise deve, pois, chegar até aos investimentos de desejo inconsciente do campo social, enquanto distintos dos investimentos pré-conscientes de interesse e capazes não só de os contrariar, mas também de coexistir com eles, opondo-se-lhes. Conflito de gerações — ouvem-se os velhos censurarem de modo malevolente os jovens por ligarem mais aos seus desejos (carros, crédito, empréstimos, relações raparigas/rapazes) do que aos interesses (o trabalho, a poupança, um bom casamento). Mas naquilo que aparece aos outros como desejo bruto, há ainda complexos de desejo e interesse e uma mistura de formas precisamente reaccionárias e vagamente revolucionárias tanto dum como do outro. É uma situação bastante intrincada. E parece que a esquizo-análise apenas dispõe de índices — os índices maquínicos — para destrinçar, ao nível dos grupos ou dos indivíduos, os investimentos libidinais do campo social. Ora, aqui é a sexualidade que serve de índice. Não que a capacidade revolucionária possa ser avaliada pelos objectos, fins ou fontes das pulsões sexuais existentes num indivíduo ou num grupo; e é certo que as perversões, e até a emancipação sexual, não servem para nada enquanto a sexualidade continuar a ser um «segredinho nojento». É inútil tornar o segredo público e exigir os seus direitos à publicidade, ou ainda desinfecá-lo, tratando-o científica e psicanaliticamente, porque nos arriscamos mas é a matar o desejo e a inventar para ele formas de libertação mais sombrias que a prisão mais repressiva — enquanto não se arrancar a sexualidade à categoria de segredo, ainda que público, ainda que desinfectado, ou seja, à origem edipiana-narcísica que lhe é imposta como uma mentira que a obriga a tornar-se cínica, vergonhosa ou mortificada. É uma mentira pretender libertar a sexualidade, reclamar os seus direitos sobre o objecto, o fim e a fonte e, ao mesmo tempo, manter os fluxos correspondentes nos limites de um código edipiano (conflito, repressão, solução, sublimação do Édipo...) continuando a impor-lhe uma forma ou motivação familiarista e masturbatória que torna antecipadamente vã qualquer perspectiva de libertação. Por exemplo, nenhuma «frente homossexual» é possível enquanto a homossexualidade for pensada numa relação de disjunção exclusiva com a heterossexualidade, que as refere a ambas a um tronco edipiano e castrador comum, unicamente encarregado de garantir a sua diferenciação em duas séries não comunicantes, em vez de mostrar a sua inclusão recíproca e a sua

comunicação transversal por fluxos descodificados do desejo (disjunções inclusas, conexões locais, conjunções nómadas). Em suma, a repressão sexual há-de sobreviver, mais forte do que nunca, a todas as publicações, manifestações, protestos a favor da liberdade dos objectos, das fontes e dos fins, enquanto, conscientemente ou não, se mantiver a sexualidade nas coordenadas narcísicas, edipianas e castradoras que chegam para garantir o triunfo dos mais rigorosos censores, os homenzinhos cinzentos de que falava Lawrence.

Lawrence mostra de um modo muito profundo que a sexualidade, incluindo a castidade, é uma questão de fluxos, «uma infinidade de fluxos diferentes e até opostos». Tudo depende do modo como esses fluxos, quaisquer que sejam os seus objectos, fontes e fins, são codificados e cortados segundo figuras constantes ou, pelo contrário, tomados nas cadeias de descodificação que os re-cortam segundo pontos móveis e não figurativos (os fluxos-esquizes). Lawrence critica a pobreza das imagens idênticas e imutáveis, papéis figurativos que são outros tantos garrotos dos fluxos de sexualidade: «namorada, amante, mulher, mãe» — e também com a mesma propriedade se podia dizer «homossexuais, heterossexuais», etc. — todos estes papéis são distribuídos pelo triângulo edipiano pai-mãe-eu, um eu representativo que se supõe definir-se em função das representações pai-mãe, por fixação, repressão, assumpção, sublimação — mas afinal qual é a lei que rege tudo isto? A lei do grande Phallus que ninguém possui, significante despótico que dá vida à luta mais miserável, a ausência comum a todas as exclusões recíprocas em que os fluxos secam, esgotados pela má consciência e pelo ressentimento. «Por exemplo, colocar a mulher num pedestal, ou, pelo contrário, não lhe dar qualquer importância: torná-la uma dona de casa *modelo*, uma mãe ou uma esposa *modelo*, são simplesmente meios para nos esquivarmos a qualquer contacto com ela. *Uma mulher não é um símbolo, não é uma personalidade distinta e definida...* Uma mulher é uma estranha e suave vibração do ar, que avança, inconsciente e ignorada, à procura de uma vibração que lhe responda. Ou então é uma vibração penosa, discordante e desagradável ao ouvido, que avança ferindo todos os que se encontram ao seu alcance. E *o homem também*»⁵⁷. Não trocemos do panteísmo dos fluxos presente em textos como este: não é fácil desedipianizar a natureza, as

⁵⁷ D.H. Lawrence, «Nous avons besoin les uns des autres», 1930, tradução francesa in *Eros et les chiens*, Ed. Bourgois, p. 285. E *Pornographie et obscénité*, 1929.

paisagens, como Lawrence o soube fazer. A diferença fundamental entre a psicanálise e a esquizo-análise é a seguinte: é que a esquizo-análise consegue chegar a um inconsciente não figurativo e não simbólico, puro figural abstracto no sentido em que se fala em pintura abstracta, fluxos-esquizes ou real-desejo, tomado abaixo das condições mínimas de identidade.

O que é que a psicanálise faz, o que é que Freud faz, senão manter a sexualidade sob o jugo mortífero do segredinho, arranjando uma maneira medicinal de o tornar público, de o tornar um segredo de Polichinelo, o Édipo analítico? Dizem-nos: tenha paciência, isso é absolutamente normal, toda a gente é assim, mas continua-se a ter da sexualidade a mesma concepção humilhante e aviltante, a mesma concepção figurativa que os *censores*. Não há dúvida que a psicanálise não fez a sua revolução pictórica. Há uma tese particularmente cara a Freud: a libido só investe o campo social se se dessexualizar e sublimar. Mas se esta tese é tão cara a Freud é porque, antes de mais, ele quer conservar a sexualidade no quadro acanhado de Narciso e de Édipo, do eu e da família. E, por consequência, qualquer investimento libidinal sexual de dimensão social parece-lhe testemunhar de um estado patogénico, «fixação» ao narcisismo, ou «regressão» ao Édipo e aos estádios pré-edipianos, que servirão ainda para explicar a homossexualidade como pulsão reforçada e a paranóia como meio de defesa⁵⁸. Vimos, pelo contrário, que o que a libido investe, através dos amores e da sexualidade, é o próprio campo social nas suas determinações económicas, políticas, históricas, raciais, culturais, etc.: a libido não pára de delirar a História, os continentes, os reinados, as raças, as culturas. Não que se devam substituir por representações históricas as representações familiares do inconsciente freudiano, ou os arquétipos de um inconsciente colectivo. Apenas constatamos que as nossas escolhas amorosas se dão no cruzamento de «vibrações», isto é, exprimem conexões, disjunções, conjunções de fluxos que atravessam uma sociedade, nela entram e dela saem, ligando-a a outras sociedades, antigas ou contemporâneas, longínquas ou desaparecidas, mortas ou futuras, Áfricas e Orientes, sempre pelo fio subterrâneo da libido. Não figuras ou estátuas geo-históricas, ainda que seja mais fácil aprender com elas, com livros, com histórias, com reproduções, do que com a nossa mãe. Mas fluxos e códigos de socius que não simbolizam nada, que apenas *designam* zonas de intensidade

⁵⁸ Freud, *Cinq psychanalyses*, p. 307.

libidinal sobre o corpo sem órgãos, e que estão a ser emitidos, captados, interceptados pelo ser que nesse momento somos determinados a amar, como um ponto-signo, um ponto singular na rede do corpo intensivo que responde à História, que vibra com ela. Como Freud estava longe de tudo isto quando escreveu a *Gradiva!*... Em suma, os nossos investimentos libidinais do campo social, reaccionários ou revolucionários, estão tão escondidos, tão inconscientes, tão recobertos pelos investimentos pré-conscientes que só aparecem nas nossas escolhas sexuais amorosas. Um amor não é reaccionário nem revolucionário, mas é o índice do carácter reaccionário ou revolucionário dos investimentos sociais da libido. As relações sexuais desejanças do homem com a mulher (ou do homem com o homem, ou da mulher com a mulher) são o índice de relações sociais entre os homens. Os amores e a sexualidade são os expoentes ou os gradímetros, agora inconscientes, dos investimentos libidinais do campo social. Todo o ser amado ou desejado equivale a um agente colectivo de enunciação. E é evidente que não é a libido, como pensava Freud, que tem que se dessexualizar e sublimar para investir a sociedade e os seus fluxos, mas são, pelo contrário, o amor, o desejo e os seus fluxos que manifestam o carácter imediatamente social da libido não sublimada e dos seus investimentos sexuais.

Dever-se-ia aconselhar aos que procuram um assunto para uma tese sobre psicanálise, não vastas considerações sobre epistemologia analítica, mas assuntos modestos e rigorosos como: a teoria das criadas ou da criadagem no pensamento de Freud. É aí que estão os verdadeiros índices. Porque o assunto das criadas, sempre presente nos casos estudados por Freud, provoca uma hesitação exemplar no pensamento freudiano, precipitadamente resolvida em proveito do que se havia de tornar um dogma da psicanálise. Philippe Girard num texto inédito que nos parece de grande importância, foca precisamente este problema a diversos níveis. Primeiro, Freud descobre «o seu próprio» Édipo num contexto social complexo, que engloba o meio-irmão mais velho do ramo abastado da família e a criada ladra enquanto mulher pobre. Em segundo lugar, o romance familiar e a actividade fantasmática em geral serão apresentados por Freud como uma verdadeira deriva a partir do campo social, em que os pais das pessoas são substituídos por pessoas de um nível mais elevado ou menos elevado (filho de princesa criado por boémios, ou filho de pobre recolhido por burgueses); já Édipo o fazia, quando dizia ter nascido pobre e de pais humildes. Em terceiro lugar, o homem dos ratos não só instala a

sua neurose num campo social determinado de ponta a ponta como militar, não só a faz girar em torno de um suplício que deriva do Oriente, como também, nesse mesmo campo, a faz ir de um pólo ao outro, sendo um constituído pela *mulher rica* e o outro pela *mulher pobre*, por meio de uma estranha comunicação inconsciente com o inconsciente do pai. Lacan foi o primeiro a dar relevo a estes temas que chegam para pôr em questão todo o Édipo; e mostra a existência de um «complexo social» em que um sujeito tanto tende a assumir o seu próprio papel, à custa de um desdobramento do objecto sexual em mulher rica e mulher pobre, como a garantir a unidade do objecto mas, desta vez, à custa de um desdobramento da «sua própria função social», no outro extremo da cadeia. Em quarto lugar, o homem dos lobos manifesta decididamente um certo gosto pela mulher pobre, a camponesa que de gatas lava a roupa ou a criada que esfrega o chão⁵⁹. O problema fundamental que se põe em relação a estes dois textos é o seguinte: dever-se-á pensar que todos estes investimentos *sexuais-sociais* da libido, e estas escolhas de objectos, são simples dependências de um Édipo familiar? dever-se-á salvar o Édipo, custe o que custar, interpretando-os como defesas contra o incesto (como no romance familiar, ou na vontade que o próprio Édipo tinha de ser filho de pais pobres que o tornariam inocente)? dever-se-á compreendê-los como compromissos e substitutos do incesto (e assim, no *Homem dos lobos*, a camponesa seria o substituto da irmã, porque ambas têm o mesmo nome, ou a pessoa de gatas, a trabalhar, seria o substituto da mãe surpreendida no coito; e no *Homem dos ratos*, a repetição disfarçada da situação dos pais, acrescentando assim ao Édipo um quarto termo «simbólico» encarregado de responder pelos desdobramentos que a libido utiliza para investir o campo social)? Freud escolhe decididamente esta via, tanto mais que, como ele próprio confessa, quer ajustar contas com Jung e Adler. E, depois de ter constatado que, no caso do homem dos lobos, existe uma «tendência para rebaixar» a mulher como objecto de amor, acaba por concluir que se trata apenas de uma «racionalização», e que a «determinação real e profunda» nos levará como sempre à irmã, à mãe, consideradas como os únicos «móveis puramente eróticos»!

⁵⁹ Sobre o primeiro ponto, Ernest Jones, *La Vie et L'oeuvre de Sigmund Freud*, tradução francesa P.U.F. tomo 1, capítulo I. Para o segundo ponto, Freud, *Le Roman familial des névrosés*, 1909. Para o terceiro, *L'Homme aux rats*, passim, e o texto de Lacan, *Le Mythe individuel du névrosé*, C.D.U., pp. 7-18 (e p. 25, sobre a necessidade de uma «crítica de todo o esquema do Édipo»). Para o quarto ponto «L'Homme aux loups», *Cinq psychanalyses*, pp. 336-396 e p. 398.

E, voltando a cantar a eterna cantiga do Édipo, a eterna cantiga de embalar, escreve: «A criança desloca-se acima das diferenças sociais que, para ela, não têm grande importância, e classifica pessoas de condição inferior na série dos pais quando essas pessoas a amam como os pais»⁶⁰.

E voltamos mais uma vez a cair na falsa alternativa a que Freud foi levado pelo Édipo, e depois confirmada na sua polémica com Adler e Jung: ou, diz ele, se abandona a posição sexual da libido, trocando-a por uma vontade de poder individual e social, ou por um inconsciente colectivo pré-histórico — ou se tem que reconhecer o Édipo, fazer dele a morada sexual da libido, e do papá-mamã «o móbil puramente erótico». O Édipo, pedra de toque do puro psicanalista, afia a faca sagrada da *castração bem sucedida*. Mas qual era a outra direcção de que Freud se apercebeu por um breve instante a propósito do romance familiar, antes de a armadilha edípica se tornar a fechar? É a que Philippe Girard aponta, pelo menos hipoteticamente: não há família onde não existam vacúolos, onde não passem cortes extra-familiares, por onde a libido se infiltra para investir sexualmente o não-familiar, ou seja, *a outra classe* determinada nas espécies empíricas do «mais rico ou do mais pobre», e por vezes os dois ao mesmo tempo. O grande Outro, indispensável à posição de desejo, não será o Outro social, a diferença social apreendida e investida como não-família no seio da própria família? A outra classe não é tomada pela libido como uma imagem glorificada ou miserabilizada da mãe, mas como o que é estranho, não-pai, não-mãe, não-família, *índice do que de não-humano existe no sexo*, e sem o que a libido não montaria as suas máquinas desejantes. A luta de classes passa pelo mais íntimo da experiência do desejo. Não é o romance familiar que é um derivado do Édipo, é o Édipo que é uma deriva do romance familiar e, por isso, do campo social. Não estamos a tentar negar a importância do coito dos pais, nem da posição da mãe; mas quando por causa dessa posição ela se assemelha a uma mulher a lavar o chão, ou a um animal, quem é que autoriza Freud a dizer que o animal ou a criada equivalem à mãe, independentemente das diferenças sociais ou genéricas, em vez de chegar à conclusão de que a mãe também funciona como não-mãe, e suscita na libido do filho tanto um investimento social diferenciado como uma relação com o sexo não-humano? Porque o facto de a mãe trabalhar ou não, de ela ser de origem mais abastada ou

⁶⁰ Freud, *Cinq psychanalyses*, p. 400 (e pp. 336-337).

mais humilde que o pai, etc., são cortes e fluxos que atravessam a família, mas que a ultrapassam e não são familiares. Perguntamos, desde o princípio, se a libido conhece o pai-mãe, ou se, pelo contrário, faz funcionar os pais como outra coisa qualquer, agentes de produção em contacto com outros agentes na produção social-desejante. Do ponto de vista do investimento libidinal, os pais não só se abrem um no outro, mas também são re-cortados e desdobrados pelo outro que os des-familiariza segundo as leis da produção social e da produção desejante: a própria mãe funciona como mulher rica ou mulher pobre, criada ou princesa, rapariga ou velha, animal ou santíssima virgem, e as duas ao mesmo tempo. Tudo passa para a máquina que rebenta com as determinações propriamente familiares. O que a libido órfã investe, é um campo de desejo social, um campo de produção e de anti-produção com os seus cortes e fluxos, em que os pais têm funções e papéis não parentais confrontados com outros papéis e outras funções. Será então que os pais enquanto pais não têm qualquer papel inconsciente? É evidente que têm, mas de dois modos bem determinados, que lhes retiram ainda mais a sua suposta autonomia. De acordo com a distinção entre o estímulo e o organizador que os embriologistas fazem a propósito do ovo, os pais são *estímulos como outros quaisquer* que desencadeiam a repartição dos gradientes ou zonas de intensidade sobre o corpo sem órgãos: é em relação a eles que, em cada caso, se situarão a riqueza e a pobreza, o mais rico e o mais pobre relativos, como formas empíricas da diferença social — de modo que eles próprios surgem de novo, no interior dessa diferença, repartidos por esta ou por aquela zona, mas numa espécie que não é a dos pais. E o organizador é o campo social do desejo que é o único que *designa* as zonas de intensidade, com os seres que as povoam, e determina o seu investimento libidinal. Em segundo lugar, os pais enquanto pais são termos de aplicação que exprimem o rebatimento do campo social investido pela libido sobre um conjunto finito de chegada, onde esta só encontra impasses e blocagens por causa dos mecanismos de repressão-recalcamento que se exercem no campo: é assim o Édipo. A terceira tese da esquizo-análise dá a primazia, em todos os sentidos, aos investimentos libidinais do campo social em detrimento do investimento familiar, tanto de direito como de facto, estímulo como outro qualquer no começo, resultado extrínseco à chegada. A relação com o não-familiar é sempre primeira, com a forma da sexualidade de campo na produção social, e do sexo não-humano na produção desejante (gigantismo e nanismo).

Tem-se muitas vezes a impressão de que as famílias ouviram bem demais as lições da psicanálise, ainda que de longe ou de uma maneira infusa, nos ventos que correm: *brincam ao Édipo*, sublime álbi. Mas, por detrás, há uma determinada situação económica, a mãe reduzida a ser dona de casa, ou condenada a trabalhar fora num emprego difícil e sem interesse, os filhos com um futuro incerto, o pai que está farto de dar de comer a toda essa gente — em suma, uma relação fundamental com o exterior a que o psicanalista não liga porque está demasiado ocupado a ver se o seu cliente brinca bem. Mas é a situação económica e a relação com o exterior que a libido investe e contra-investe como libido sexual. É segundo os fluxos e os seus cortes que entesamos. Consideremos por um momento as motivações que levam uma pessoa a ir ao psicanalista: trata-se de uma situação de dependência económica que o desejo já não consegue suportar, ou que levanta imensas dificuldades ao investimento de desejo. O psicanalista, que na cura diz tantas coisas acerca da necessidade do dinheiro, mantém-se soberbamente indiferente à questão: quem é que paga? Por exemplo, a análise revela os conflitos inconscientes que uma mulher tem com o marido, mas é o marido que paga a análise da mulher. Não é esta a única vez que estamos perante a dualidade do dinheiro, como estrutura de financiamento externo e como meio de pagamento interno, com a «dissimulação» objectiva que comporta, essencial ao sistema capitalista. Mas é interessante encontrar esta dissimulação essencial, miniaturizada, no consultório do analista. O analista fala do Édipo, da castração e do phallus, da necessidade de assumir o sexo, como diz Freud, o sexo humano, e que a mulher tem que renunciar ao seu desejo do pénis, e que o homem também tem que renunciar ao seu protesto viril... Afirmamos que não há uma só mulher, nem, particularmente, uma só criança que possa, enquanto tal, «assumir» a sua situação numa sociedade capitalista, precisamente porque essa situação não tem nada a ver com o phallus e a castração, mas está estritamente relacionada com uma dependência económica insuportável. E as mulheres e as crianças que conseguem «assumir», fazem-no por meio de rodeios e determinações totalmente distintas do seu ser-mulher ou do seu ser-criança. Isso não tem nada a ver com o phallus, mas com o desejo, com a sexualidade como desejo. Porque o phallus nunca foi nem o objecto nem a causa do desejo, porque ele é o próprio aparelho de castrar, a máquina de enfiar a falta no desejo, de secar todos os fluxos, e de tornar todos os cortes *do exterior e do real* num único e mesmo corte *com o exterior*, com o real.

Porque, na opinião do analista, entra sempre «exterior» demais no seu gabinete. Até a cena familiar fechada lhe parece ser um «exterior» excessivo. Porque ele é o promotor da cena analítica pura, o Édipo e a castração de gabinete, que tem que ser a sua própria realidade, a sua própria prova e que, ao contrário do movimento, só se prova se não andar e não acabar. A psicanálise tornou-se uma droga embrutecedora, em que a mais estranha dependência pessoal faz que os clientes esqueçam, durante o tempo das sessões no divã, as dependências económicas que os levaram lá (um pouco como a descodificação dos fluxos, que tem por consequência um reforço da servidão). Saberão eles o que fazem, esses psicanalistas que edipianizam mulheres, crianças, negros, animais? Sonhamos entrar nos seus consultórios, abrir as janelas, e dizer: aqui cheira a mofo, é preciso um pouco de relação com o exterior... Porque o desejo não sobrevive separado do exterior, separado dos seus investimentos e contra-investimentos económicos e sociais. E se há um «móbil puramente erótico», para falar como Freud, não é de certeza o Édipo que o recolhe, nem o phallus que o move, nem a castração que o transmite. O móbil erótico, puramente erótico, percorre os quatro cantos do campo social, onde quer que haja máquinas desejantes aglutinadas ou dispersas em máquinas sociais, e onde haja escolhas de objecto amoroso produzidas no cruzamento, segundo linhas de fuga ou de integração. Chegará Aarão a partir com a sua flauta, que não é um phallus mas uma máquina desejante e um processo de desterritorialização?

Suponhamos que admitem tudo isto: mas só o admitem como um *após*. Só posteriormente é que a libido investiria o campo social, e «seria» social metafísica. O que permite salvar a posição freudiana de base, segundo a qual a libido tem que se dessexualizar para fazer investimentos destes, porque ela começa pelo Édipo, o eu, o pai e a mãe (os estados pré-edipianos referem-se estrutural ou escatologicamente à organização edipiana). Vimos que esta concepção do *após* implicava um contra-senso radical sobre a natureza dos factores actuais. Porque ou se insere a libido na produção desejante molecular, e então ela desconhece tanto as pessoas como o eu, mesmo o eu quase indiferenciado do narcisismo, visto que os seus investimentos já estão diferenciados, mas segundo o regime pré-pessoal dos objectos parciais, das singularidades, as intensidades, das engrenagens e peças das máquinas do desejo onde será inútil tentar reconhecer um pai ou uma mãe, ou um eu (mas já vimos quanto era contraditório invocar os objectos parciais e de-

pois fazer deles os representantes de personagens parentais ou os suportes de relações familiares). Ou então a libido investe pessoas e um eu, mas já está inserida numa produção social em máquinas sociais que não os diferenciam apenas como seres familiares mas também como derivados do conjunto molar a que pertencem nesse outro regime. É de facto verdade que o social e o metafísico acontecem ao mesmo tempo, em conformidade com os dois sentidos simultâneos do *processo*, processo histórico de produção social e processo metafísico de produção desejante. Mas não acontecem como após. Olhemos outra vez para o quadro de Lindner em que o rapazinho gordo já engatou uma máquina desejante a uma máquina social, curtcircuitando os pais que só podem intervir como agentes de produção e de anti-produção, tanto num caso como no outro. Não há nada que não seja social e metafísico. Se há algo posterior, não são com certeza os investimentos sociais e metafísicos da libido ou as sínteses do inconsciente, mas o Édipo, o narcisismo e toda a série dos conceitos psicanalíticos. Os factores de produção são sempre «actuais» e desde a mais tenra idade: actual não quer dizer recente por oposição a infantil, mas em acto, por oposição ao que é virtual e que só aparece em determinadas condições. O Édipo é virtual e reaccional. Consideremos, com efeito, as condições em que o Édipo aparece: há um conjunto de partida, transfinito, constituído por todos os objectos, agentes, e relações de produção social-desejante que está rebatido sobre um conjunto familiar finito como conjunto de chegada (que tem no mínimo três termos, que se podem e devem aumentar, mas não até ao infinito). Uma tal *aplicação* supõe, com efeito, um quarto termo móvel, extrapolado, isto é, o phallus abstracto simbólico, encarregado de efectuar a dobragem ou a correspondência; mas ela faz-se efectivamente sobre as três pessoas constitutivas do conjunto familiar mínimo, ou sobre os seus substitutos — o pai, a mãe e o filho. Mas não se pode ficar por aqui, porque estes três termos tendem a reduzir-se a dois, quer na cena da castração em que o pai mata o filho, quer na cena do incesto em que o filho mata o pai, quer na da mãe terrível em que a mãe mata o filho ou o pai. Passa-se depois de dois para um, no narcisismo, que não é um precedente do Édipo, mas um seu produto. É por isso que falamos de uma máquina edipiana-narcísica, à saída da qual o eu encontra a sua própria morte, como o termo zero de uma pura abolição, que desde o princípio perseguia o desejo edipianizado e que agora, no fim, se identifica como Thanatos. 4, 3, 2, 1, 0, o Édipo é agora uma corrida para a morte.

Desde o século XIX que o estudo das doenças mentais e da loucura está preso ao postulado familiarista e aos seus correlatos, o postulado personológico e o postulado egóico. Vimos, na esteira de Foucault, que a psiquiatria do século XIX tinha concebido a família ao mesmo tempo como causa e juiz da doença, e o asilo fechado como uma família artificial encarregada de interiorizar a culpabilidade e de provocar o aparecimento da responsabilidade, envolvendo tanto a loucura como a cura numa relação pai-filho sempre presente. A psicanálise, longe de se separar da psiquiatria, transportou as suas exigências para fora do asilo, e começou por impor uma certa utilização «livre», interior, intensiva, fantasmática da família, que parecia convir especialmente ao que era isolado como neurose. Mas a resistência das psicoses, por um lado, e a necessidade de ter em conta uma certa etiologia social, por outro, levou os psiquiatras e psicanalistas a tornar a desdobrar, agora em condições abertas, a ordem de uma família extensa, suposta detentora do segredo tanto da doença como da cura. Depois de se ter interiorizado a família no Édipo, exterioriza-se o Édipo na ordem simbólica, na ordem institucional, na ordem comunitária, sectorial, etc. E isto é uma constante de todas as tentativas modernas. E se esta tendência aparece tão ingenuamente na psiquiatria comunitária de adaptação — «regresso terapêutico à família», à identidade das pessoas, e à integridade do eu, e tudo isso abençoado pela castração bem sucedida numa santíssima forma triangular — não deixa de estar presente em outras correntes, embora sub-repticiamente. Não foi por acaso que a ordem simbólica de Lacan foi desviada, utilizada para apoiar um Édipo de estrutura aplicável à psicose, e para prolongar as coordenadas familiaristas fora do seu domínio real ou imaginário. Não é por acaso que a análise institucional tem tido tantas dificuldades em evitar a reconstituição de famílias artificiais, nas quais a ordem simbólica, incarnada na instituição, cria Édipos de grupo com todos os caracteres letais dos grupos sujeitos. E mais, até a anti-psiquiatria procurou encontrar nas famílias redesejadas o segredo de uma causalidade simultaneamente social e esquizogénea. É talvez aqui que se percebe melhor a mistificação, porque alguns aspectos da anti-psiquiatria a indicavam como a mais capaz de quebrar a referência familiar tradicional. Com efeito, o que é que nos mostram os estudos familiaristas americanos, que a anti-psiquiatria segue e retoma? Baptizam-se como esquizogéneas famílias perfeitamente vulgares, mecanismos familiares perfeitamente vulgares, uma lógica familiar vulgar, ou seja, levemente neurotizante. Nas monografias familiares ditas

esquizofrénicas todos reconhecem facilmente o pai e a mãe. Consideremos, por exemplo, «o duplo impasse» de Bateson: qual é o pai que não emite simultaneamente estas duas injunções contraditórias: «sejamos amigos, meu filho, sou o teu melhor amigo» e «tem cuidado, meu filho, não me trates como se eu fosse da tua idade»? Não se faz um esquizofrénico só com isto. Já vimos que o duplo impasse não define um mecanismo esquizogéneo específico, mas que caracteriza o Édipo em toda a sua extensão. O verdadeiro impasse, a verdadeira contradição, é aquele em que o próprio investigador cai quando, ao pretender determinar os mecanismos sociais esquizogéneos, os descobre na ordem da família à qual escapam tanto a produção social como o processo esquizofrénico. Talvez esta contradição seja particularmente evidente em Laing, por ele ser o anti-psiquiatra mais revolucionário. Mas no preciso momento em que se separa da prática psiquiátrica, em que projecta determinar a verdadeira génese social da psicose e reclama como condição da cura a necessidade de uma continuação da «viagem» enquanto processo e de uma dissolução do «ego normal», volta a cair nos mais graves postulados familiarista, personológico e egóico e afirma que os remédios não são mais do que uma «confirmação sincera entre pais», um «reconhecimento de pessoas», uma descoberta do verdadeiro eu ou «self» à Martin Buber⁶¹. Além da hostilidade das autoridades tradicionais, talvez isto seja a razão do actual fracasso das tentativas da anti-psiquiatria, da sua recuperação pelas formas adaptativas da psicoterapia familiar e da psiquiatria de sector, e do isolamento de Laing no Oriente. E não será também numa contradição análoga, embora noutro plano, que se tenta precipitar o ensino de Lacan quando se lhe dá um eixo familiar e personológico — quando Lacan situa a causa do desejo num «objecto» não-humano, heterogéneo à pessoa, abaixo das condições mínimas de identidade, que escapa tanto às coordenadas inter-subjectivas como ao mundo das significações?

Vivam os Ndembu, porque segundo a detalhada descrição do etnólogo Turner, só o doutor ndembu soube tratar o Édipo como uma aparência, um cenário, e ir até aos investimentos libidinais inconscientes do campo social. O familiarismo edipiano, mesmo e sobretudo nas suas formas mais modernas, torna impossível a descoberta do que, no entanto, se pretende procurar hoje, ou seja, a produção social esquizogénea. Em primeiro lugar, por mais que se afirme que a família

⁶¹ Ronald Laing, *Soi et les autres*, 1961 e 1969, tradução francesa Gallimard, pp. 123-124, e p. 134.

exprime contradições sociais mais profundas, confere-se-lhe um valor de microcosmo, dá-se-lhe o papel de uma etapa necessária para a transformação da alienação social em alienação mental; mais, procede-se como se a libido não investisse directamente as contradições sociais enquanto tais e precisasse, para despertar, que elas fossem traduzidas segundo o código da família. E assim é, já que aqui se substitui a produção social por uma causação ou expressão familiares, e se recorre de novo às categorias da psiquiatria idealista. De qualquer modo, iliba-se a sociedade: já só a podemos acusar com vagas considerações sobre o carácter doente da família, ou ainda, mais geralmente, sobre o modo de vida moderno. Passou-se assim ao lado do essencial: que a sociedade é esquizofrenizante ao nível da sua infra-estrutura, do seu modo de produção, dos seus circuitos económicos capitalistas mais precisos, e que a libido investe esse campo social, não sob a forma como ele seria expresso e traduzido por uma família-microcosmo, mas sob a forma com que faz passar para a família os seus cortes e fluxos não familiares, investidos como tais; e portanto que os investimentos familiares são sempre um resultado dos investimentos libidinais sociais-desejantes, pois são os únicos primários; por fim, que a alienação mental remete directamente para estes investimentos e não é menos social do que a alienação social que, por sua vez, remete para os investimentos pré-conscientes de interesse.

Assim, não só não se consegue nenhuma avaliação correcta da produção social no seu carácter patogénico, como também não se consegue apreender, em segundo lugar, o processo esquizofrénico e a sua relação com o esquizofrénico enquanto doente. Porque o que se tenta é neurotizar tudo. E não há dúvida que há uma conformidade com a missão da família, que é produzir neuróticos através da sua edipianização, do seu sistema de impasses, do seu recalçamento delegado sem o qual a repressão social nunca encontraria sujeitos dóceis e resignados, nem conseguiria colmatar as linhas de fuga dos fluxos. Não devemos ter qualquer consideração pelo facto de a psicanálise querer curar a neurose, porque para ela a cura consiste numa conversa infinita, numa resignação infinita, num acesso ao desejo pela castração!... e no estabelecimento de condições tais que tornam preferível que o sujeito espalhe, transmita o mal à sua progenitura, a acabar por estoírar, celibatário, impotente e masturbador. E mais, dizem de novo: talvez um dia se descubra que *a única coisa que é incurável é a neurose* (e daí a psicanálise interminável). Alegremo-nos quando se consegue transformar um esquizo em paranóico

ou em neurótico. Mas talvez isso seja um mal entendido, porque o esquizo é o que escapa a todas as referências edípianas, familiares e personológicas — nunca mais digo eu, nunca mais digo papá-mamã — e cumpre a sua palavra. Resta saber se isto será uma doença ou se, pelo contrário, não será o processo esquizofrénico, que não é nem uma doença nem uma «derrocada», mas a abertura de uma «passagem», por muito angustiante e aventureira que seja: transpor o muro ou o limite que nos separa da produção desejante, fazer passar os fluxos do desejo. A grandeza de Laing foi a de, a partir de certas intuições ainda ambíguas de Jaspers, ter sabido salientar o extraordinário alcance desta viagem. De modo que não há esquizo-análise que não acrescente às suas tarefas positivas a constante tarefa destrutiva de dissolver o eu dito normal. Lawrence, Miller, Laing souberam mostrá-lo: nem o homem nem a mulher são personalidades bem definidas — mas antes vibrações, fluxos, esquizos e «nós». O eu remete para as coordenadas personológicas de que resulta, e as pessoas, por seu lado, remetem para coordenadas familiares — e havemos de ver para o que é que remete o conjunto familiar, para, por sua vez, conseguir produzir pessoas. A tarefa da esquizo-análise é desfazer incansavelmente os eus e os seus pressupostos, libertar as singularidades pré-pessoais que eles encerram e recalcam, fazer correr os fluxos que eles poderiam emitir, receber ou interceptar, estabelecer cada vez mais longe, dum modo cada vez mais fino e muito abaixo das condições de identidade, as esquizos e os cortes, montar as máquinas desejantes que re-cortam cada um de nós e o unam a todos os outros. Porque cada um de nós é um grupúsculo, e assim deve viver, ou antes, é como a caixa de chá zen, quebrada e múltipla, que tem as fendas remendadas com cimento de ouro, ou como as lajes de uma igreja cujas fissuras a pintura ou a cal fazem sobressair (o contrário da castração, unificada, molarizada, escondida, cicatrizada, improdutora). A esquizo-análise tem este nome porque em todo o seu processo de cura ela esquizofreniza, em vez de neurotizar como a psicanálise.

Qual será então a doença do esquizofrénico, já que não é a esquizofrenia como processo? O que é que transforma a abertura da passagem em derrocada? É precisamente a paragem forçada do processo, ou a sua continuação no vazio, ou a maneira como é obrigado a tomar-se por um fim. Já vimos como é que a produção social produz o esquizo doente: construído sobre os fluxos descodificados que constituem a sua tendência profunda ou o seu limite absoluto, o capitalismo não pára de contrariar essa tendência, de esconjurar esse limite e de o substituir por limites

relativos internos que pode reproduzir numa escala cada vez maior, ou por uma axiomática dos fluxos que submete a tendência ao despotismo e à mais forte repressão. É neste sentido que dizemos que a contradição se instala não apenas ao nível dos fluxos que atravessam o campo social, mas também ao nível dos seus investimentos libidinais que também são partes constituintes do campo — entre a reconstrução paranóica do Urstaat despótico e as linhas de fuga esquizofrénicas positivas. Há portanto três possibilidades ou o processo está paralizado e o limite de produção desejante deslocado, travestido, e passa por dentro do sub-conjunto edípiano — o esquizo está efectivamente neurotizado e é essa neurotização que é a sua doença, porque, de qualquer modo, a neurotização precede a neurose que é o seu fruto. Ou então o esquizo resiste à neurotização, à edípianização. Nem a utilização dos recursos modernos, a cena analítica pura, o phallus simbólico, a forclusão estrutural, o nome do pai, conseguem dominá-lo (e ainda aqui, nos recursos modernos, que estranha utilização das descobertas de Lacan, que foi afinal o primeiro a esquizofrenizar o campo analítico...). Neste segundo caso, o processo está frente a uma neurotização a que resiste, mas que chega para o bloquear por todos os lados, sendo assim levado a tomar-se como um fim: produz-se um psicótico, que só escapa ao recalçamento delegado propriamente dito para se refugiar no recalçamento originário, fechar sobre si próprio o corpo sem órgãos e fazer silenciar as máquinas desejantes. Antes a catatonia que a neurose, antes a catatonia que o Édipo e a castração — mas ela é ainda um efeito da neurotização, um contra-efeito da única e mesma doença. Ou então, o terceiro caso: o processo põe-se a girar no vazio. Processo de desterritorialização que é, deixa de poder procurar e criar a sua nova terra. Frente à reterritorialização edípiana, terra arcaica, residual, ridiculamente acanhada, formará terras ainda mais artificiais, a não ser que haja um acidente, com a ordem estabelecida: o perverso. E, afinal de contas, o Édipo já era uma terra artificial, ó família! E a resistência ao Édipo, o retorno ao corpo sem órgãos, eram também e ainda uma terra artificial, ó asilo! De modo que tudo é perversão. Mas tudo é também psicose e paranóia, visto que tudo é desencadeado pelo contra-investimento do campo social que produz o psicótico. E tudo é neurose, na medida em que resulta da neurotização que se opõe ao processo. Por fim, tudo é processo, esquizofrenia como processo, visto que é por ela que tudo é medido: o seu próprio percurso, as suas paralizações neuróticas, os seus prolongamentos perversos no vazio e até as suas finalizações psicóticas.

Na medida em que nasce de uma aplicação de todo o campo social na figura familiar finita, o Édipo implica, não um investimento qualquer desse campo pela libido, mas um investimento muito particular que torna essa aplicação possível e necessária. Foi por isso que o Édipo nos pareceu ser uma ideia de paranóico antes de ser um sentimento de neurótico. Com efeito, o investimento paranóico consiste em subordinar a produção desejante molecular ao conjunto molar que ela forma sobre uma das faces do corpo pleno sem órgãos, submetendo-a assim a uma forma de socius que exerce a função de corpo pleno em determinadas condições. O paranóico maquina massas, e não pára de formar grandes conjuntos, de inventar aparelhos pesados para o enquadramento e a repressão das máquinas desejantes. E é evidente que não lhe é difícil passar por racional, invocando objectivos e interesses colectivos, reformas urgentes e até, às vezes, revoluções necessárias. Mas a loucura transparece sob os investimentos reformistas ou os investimentos reaccionários fascistas, que só à luz do pré-consciente têm um certo ar de racionalidade, e que animam o estranho discurso de uma organização da sociedade. Até a sua linguagem é demente. Oçam um ministro, um general, um chefe de empresa, um técnico... Oçam o grande rumor paranóico por baixo do discurso da razão que fala pelos outros, em nome dos mudos. É que, sob os fins e os interesses pré-conscientes invocados, levanta-se um investimento muito mais inconsciente que tem por objecto o próprio corpo pleno, independentemente de qualquer fim, um grau de desenvolvimento por si mesmo, independentemente de qualquer razão: esse grau e mais nenhum, nem mais um passo, só esse socius e mais nenhum, nada de protestos. Um amor desinteressado pela máquina molar, um verdadeiro êxtase, com o que isso comporta de ódio por aqueles que não se submetem a ela: é toda a libido que está em jogo. Do ponto de vista do investimento libidinal, percebe-se claramente que há pouca diferença entre um reformista, um fascista e até, às vezes, certos revolucionários que só se distinguem dos precedentes de um modo pré-consciente, mas cujos investimentos inconscientes são do mesmo tipo, mesmo quando não se dirigem a um mesmo corpo. Não podemos concordar com Maud Mannoni quando situa o primeiro acto histórico de anti-psiquiatria no julgamento de 1902 que libertou o presidente Schreber considerando-o responsável, apesar de se reconhecer que continuava a delirar⁶².

⁶² Maud Mannoni, *Le Psychiatre, son fou et la psychanalyse*, capítulo VII.

Porque duvidamos que o resultado do julgamento fosse o mesmo se o presidente fosse esquizofrénico em vez de paranóico, e se se tomasse por um negro ou um judeu em vez de se tomar por um ariano puro, se não tivesse mostrado tanta eficiência na administração dos seus bens, e se o seu delírio não fosse, para o socius, testemunha de um investimento libidinal já fascizante. Tal como as máquinas de sujeição, as máquinas sociais suscitam amores incomparáveis, que não se explicam pelo interesse, visto que são os interesses que derivam delas. No fundo da sociedade, o delírio, porque o delírio é o investimento do socius enquanto tal, para lá dos fins. E não é só ao corpo do despota que o paranóico aspira de amor, mas também ao corpo do capital-dinheiro, ou a um novo corpo revolucionário, a partir do momento em que ele aparece como uma forma de poder ou de gregaridade. Ser possuído por ele tanto como possuí-lo, maquinar os grupos sujeitados de que nós próprios somos peças e engrenagens, introduzirmo-nos na máquina para, finalmente, podermos conhecer o prazer dos maquinismos que trituram o desejo.

O Édipo tem ar de ser uma coisa relativamente inocente, de ser uma determinação privada que se trata no gabinete do analista. Mas perguntamos precisamente que tipo de investimento social inconsciente é que o Édipo supõe — pois que não é a psicanálise que inventa o Édipo; limita-se a viver dele, a desenvolvê-lo, a confirmá-lo, a dar-lhe uma forma médico-mercantil. Na medida em que o investimento paranóico submete a produção desejante, ele tem que deslocar o limite, fazê-lo passar para dentro do socius, como um limite entre dois conjuntos molares, o conjunto social de partida e o sub-conjunto familiar de chegada, supostamente correspondente ao primeiro, de modo que o desejo seja apanhado na armadilha de um recalçamento familiar que reforça a repressão social. O paranóico aplica o 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, o Édipo implica no próprio inconsciente todo um investimento reaccionário e paranóico do campo social que age como factor edipianizante, e que tanto pode alimentar como contrariar os investimentos pré-conscientes. Do ponto de vista da esquizo-análise, a análise do Édipo consiste em passar dos sentimentos desordenados do filho às ideias delirantes ou às linhas de investimento dos pais, dos seus representantes interiorizados e dos seus substitutos: não para chegar ao conjunto de uma família, que é sempre e apenas um lugar de aplicação e de reprodução, mas às unidades

sociais e políticas de investimento libidinal. De modo que toda a psicanálise familiarista, e em primeiro lugar o psicanalista, devem ser esquizo-analisados. O único modo de passar o tempo em cima do divã é passá-lo a esquizofrenizar o psicanalista. Dizíamos que, em virtude da sua diferença de natureza em relação aos investimentos pré-conscientes de interesse, os investimentos pré-conscientes de desejo tinham como índice, mesmo na sua dimensão social, a sexualidade. Não que baste investir a mulher pobre, a criada ou a puta para ter amores revolucionários: não há amores revolucionários ou reaccionários — os amores não se definem nem pelos seus objectos, nem pelas fontes e fins dos desejos ou das pulsões. Mas há *formas* de amor que são os índices do carácter reaccionário ou revolucionário do investimento pela libido de um campo social, histórico ou geográfico, do qual os seres amados e desejados recebem as suas determinações. O Édipo é uma dessas formas, índice de investimento reaccionário. E as figuras bem definidas, os papéis bem identificados, as pessoas bem distintas, em suma, as imagens-modelos de que falava Lawrence, mãe, namorada, amante, esposa, santa e puta, princesa e criada, mulher rica e mulher pobre, são dependências do Édipo, até nas suas inversões e substituições. É a própria forma destas imagens, o seu corte e o conjunto das suas relações possíveis que são o produto de um código ou de uma axiomática social a que a libido se dirige por meio delas. As pessoas são os simulacros derivados de um conjunto social cujo código é inconscientemente investido por si mesmo. E é por isso que o amor e o desejo apresentam índices ou reaccionários ou revolucionários; estes últimos aparecem, pelo contrário, como índices não figurativos, em que as pessoas são substituídas por fluxos descodificados de desejo, por linhas de vibração, e em que os cortes de imagem são substituídos por esquizos que constituem pontos singulares, pontos-signos com várias dimensões e que fazem passar os fluxos em vez de os anular. Amores não figurativos, índices de um investimento revolucionário do campo social, nem edipianos nem pré-edipianos (o que é quase a mesma coisa), mas inocentemente a-edipianos, e que dão ao revolucionário o direito de dizer: «O Édipo? Sei lá o que é isso!» Desfazer a forma das pessoas e do eu, não para os substituir por um indiferenciado pré-edipiano, mas pelas linhas de singularidades a-edipianas, pelas máquinas desejanças. Porque há de facto uma revolução sexual que não diz respeito nem aos objectos, nem às fontes, nem aos fins, mas unicamente à forma ou aos índices maquínicos.

A quarta e última tese da esquizo-análise é, pois, a distinção dos dois pólos do investimento libidinal social, o pólo paranóico, reaccionário e fascista, e o pólo esquizóide revolucionário. E, uma vez mais, insistimos em que não há qualquer inconveniente em caracterizar os investimentos sociais do inconsciente com termos herdados da psiquiatria, precisamente porque estes termos deixam de ter uma conotação familiar que faria deles simples projecções, e porque se reconhece que o delírio tem um conteúdo social primário imediatamente adequado. Os dois pólos definem-se: um, pela sujeição da produção e das máquinas desejanças aos grandes conjuntos gregários que elas constituem em grande escala segundo determinada forma de poder ou de soberania selectiva, o *outro*, pela subordinação inversa e pela inversão de poder; um, por estes conjuntos molares e estruturados, que esmagam as singularidades, seleccionando-as e regularizando o que elas retêm nos códigos ou axiomáticas, o *outro*, pelas multiplicidades moleculares de singularidades que tratam, pelo contrário, os grandes conjuntos como material próprio à sua elaboração; *um*, por linhas de integração e territorialização que param os fluxos, os estrangulam, estendem e re-cortam segundo os limites interiores do sistema, de tal modo que eles produzem as imagens que vêm preencher o campo de imanência próprio a esse conjunto, o *outro*, por linhas de fuga que os fluxos descodificados e desterritorializados seguem, inventando os seus próprios cortes ou esquizos não figurativos que produzem novos fluxos, transpondo sempre o muro codificado ou o limite territorial que os separam da produção desejança; e, resumindo todas as determinações precedentes, um pelos grupos sujeitados, o *outro* pelos grupos-sujeitos. Na verdade, estas distinções levantam ainda uma série de problemas. Em que medida é que o investimento esquizóide é, assim como o outro, um investimento real do campo social histórico, e não uma simples utopia? em que medida é que as linhas de fuga são colectivas, positivas e criadoras? que relações é que os dois pólos inconscientes têm um com o outro, e com os investimentos pré-conscientes de interesse?

Vimos que o investimento paranóico inconsciente se dirigia ao próprio socius, enquanto corpo pleno sem órgãos, para lá dos objectivos e interesses pré-conscientes que determina e distribui. Mas um tal investimento não suporta a luz: precisa sempre de se esconder por baixo dos objectivos ou dos interesses apresentados como gerais, embora eles só representem os da classe dominante ou da sua fracção. Como é que uma formação de soberania, um conjunto gregário fixo e deter-

minado poderiam suportar o serem investidos pelo seu poder bruto, a sua violência e o seu absurdo? Não conseguiriam sobreviver. Mesmo o fascismo mais declarado fala ainda a linguagem dos fins, do direito, da ordem e da razão. Mesmo o capitalismo mais demente fala em nome da racionalidade económica. E tem que ser mesmo assim, porque é na irracionalidade do corpo pleno que a ordem das razões está inextrincavelmente fixada, num código, numa axiomática que a determinam. Mais, bastaria que o investimento reaccionário inconsciente aparecesse à luz como não tendo um objectivo, para se transformar completamente, para passar de um pólo da libido ao outro, ou seja, ao pólo esquizo-revolucionário, pois que isso não poderia acontecer sem se inverter o poder, sem se inverter a subordinação, *sem devolver a própria produção ao desejo*; porque só o desejo vive de não ter fim. A produção desejante molecular poderia, por sua vez, submeter o conjunto molar a uma forma de poder ou de soberania invertida, libertando-se finalmente. E é por isso que Klossowski, que foi quem mais longe levou a teoria dos dois pólos de investimento, mas sempre na categoria de uma utopia activa, escreve: «Qualquer formação soberana teria assim que prever o momento escolhido para a sua desintegração... Nenhuma formação de soberania, para se cristalizar, pode suportar esta tomada de consciência: porque logo que se torna consciente disso nos indivíduos que a compõem, estes decompõem-na... Pelo rodeio da ciência e da arte, o ser humano muitas vezes se insurgiu contra esta fixidez; e, não obstante essa capacidade, a impulsão gregária na e pela ciência fazia fracassar essa ruptura. No dia em que o ser humano souber comportar-se à maneira de *fenómenos desprovidos de intenção* — porque, ao nível humano, qualquer intenção obedece sempre à sua conservação, à sua duração — nesse dia uma nova criatura pronunciará a integridade da existência... A ciência demonstra, pela sua própria evolução, que os *meios* que não pára de elaborar apenas reproduzem, no exterior, um jogo de forças por si mesmas *sem fim nem objectivo*, cujas combinações produzem este ou aquele resultado... Todavia, a ciência ainda não se pode desenvolver fora de um agrupamento social constituído. Para evitar que a ciência ponha em questão os grupos sociais, estes encarregam-se dela..., (integram-na) em diversas planificações industriais, a sua autonomia é, de facto, inconcebível. Uma conspiração que conjugue a arte e a ciência supõe uma ruptura de todas as nossas instituições e uma modificação total dos meios de produção... Se alguma conspiração, segundo o voto de Nietzsche, conjugasse a ciência e a arte para fins menos suspeitos, a sociedade industrial teria

que ajustar-se de antemão por meio duma espécie de *encenação* que delas dá, sob pena de sofrer efectivamente o que esta conspiração lhe reserva: a fragmentação das estruturas institucionais que a recobrem numa pluralidade de esferas experimentais que revelariam, por fim, o rosto autêntico da modernidade — fase última da evolução das sociedades que Nietzsche previa. Dentro desta perspectiva, a arte e a ciência apareceria então como as formações soberanas que Nietzsche dizia serem o objecto da sua contra-sociologia — a arte e a ciência estabelecendo-se como poderes dominadores, sobre a ruína das instituições»⁶³.

Mas porquê esta invocação da arte e da ciência num mundo em que os sábios e os técnicos, e até os artistas e a própria ciência e a própria arte estão ao serviço das soberanias estabelecidas (quanto mais não seja, pelas estruturas de financiamento)? E que a arte, assim que consegue atingir a sua própria grandeza, o seu próprio génio, cria cadeias de descodificação e de desterritorialização que instauram, fazem funcionar, máquinas desejantes. Por exemplo, a escola veneziana de pintura: enquanto Veneza desenvolve o mais poderoso capitalismo mercantil até aos confins de um Urstaat que lhe deixa uma larga autonomia, a sua pintura corre, aparentemente, num código bizantino em que até as linhas e as cores se subordinam a um significante que determina a sua hierarquia como uma ordem vertical. Mas, por meados do século xv, quando o capitalismo veneziano enfrenta os primeiros sinais de declínio, algo acontece nessa pintura: dir-se-ia um novo mundo que se abre, uma *outra* arte, em que as linhas se desterritorializam, as cores se descodificam, e só apontam para as relações que estabelecem entre si. Do quadro nasce uma organização horizontal ou transversal com linhas de fuga ou de passagem. O corpo de Cristo é maquinado por todos os lados e de todas as maneiras, esticado em todas as direcções, desempenhando o papel de corpo pleno sem órgãos, a que todas as máquinas de desejo se agarram, lugar de exercícios sado-masoquistas onde explode a alegria do artista. Aparecem até Cristos maricas. Os órgãos são as potências directas do corpo sem órgãos e emitem sobre ele fluxos que as mil feridas, como as flechas de S. Sebastião, cortam e re-cortam de modo a produzir outros fluxos. As pessoas e os órgãos deixam de ser codificados segundo investimentos colectivos hierarquizados; cada um, cada uma, vale por si e faz o

⁶³ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, pp. 175, 202-203, 213-214. (A oposição entre os conjuntos de gregaridade e as multiplicidades de singularidades é desenvolvida ao longo de todo o livro e depois em *La Monnaie vivante*.)

que lhe diz respeito: o menino Jesus olha para um lado enquanto a Virgem ouve doutro, Jesus vale por todas as crianças desejanter, a Virgem por todas as mulheres desejanter, e há uma alegre actividade de profanação em toda esta privatização generalizada. Um Tintoreto pinta a criação do mundo como uma prova de salto em comprimento, onde o próprio Deus, no último plano, dá a partida da direita para a esquerda. E de repente, aparece um quadro de Lotto que também poderia ser do século XIX. É certo que esta descodificação dos fluxos de pintura, estas linhas de fuga esquizóides que formam no horizonte as máquinas desejanter são reintroduzidas em pedaços do antigo código, ou em novos códigos, ou numa axiomática propriamente pictoral que estrangula as fugas, fecha o conjunto sobre as relações transversais entre linhas e cores, e o rebate sobre territorialidades arcaicas ou novas (por exemplo, a perspectiva). Porque, na verdade, o movimento de desterritorialização só pode aparecer como o reverso de territorialidades, ainda que residuais, artificiais ou factícias. Mas há, pelo menos, algo que surge rebenutando os códigos, desfazendo os significantes, passando por baixo das estruturas, fazendo passar os fluxos e operando os cortes no limite do desejo: abertura de uma passagem. Não basta dizer que o século XIX já aparece em pleno século XV porque, por seu turno, seria preciso dizer o mesmo do século XIX e teria sido preciso dizê-lo também do código bizantino sob o qual já passavam estranhos fluxos libertados. Como vimos em relação a Turner e aos seus quadros da última fase, que há quem considere «inacabados»: quando o génio acontece, é porque há algo que já não é de nenhuma escola nem de nenhum tempo a trabalhar na abertura de uma passagem — a arte como *processo* sem fim, mas que, precisamente, se realiza enquanto tal.

Os códigos e os seus significantes, as axiomáticas e as suas estruturas, e tanto as figuras imaginárias que os preenchem como as relações simbólicas por que são avaliados, constituem conjuntos molares propriamente estéticos caracterizados por fins, escolas e épocas que os referem aos conjuntos sociais mais vastos de que são uma aplicação e que por toda a parte submetem a arte a uma grande máquina de soberania castradora. Porque também para a arte há um pólo de investimento reaccionário, uma lúgubre organização paranóica-edípiana-narcísica. E há uma nojenta utilização da pintura em torno do segredinho nojento, mesmo na pintura abstracta em que a axiomática dispensa as figuras: uma pintura cuja essência secreta é escatológica, uma pintura edípiante, mesmo quando abandona a

Santíssima Trindade como imagem edípiana, uma pintura neurótica e neurotizante que faz do processo um fim, o paraliza, o interrompe, ou o continua no vazio. Essa pintura que hoje floresce, usurpando o nome de moderna, flor venenosa e acerca da qual um herói de Lawrence dizia: «É como uma espécie de frio assassinato... — E quem é que é assassinado?... — Todas as entranhas de misericórdia que sentimos em nós são assassinadas... — Talvez seja a tolice que é assassinada, a tolice sentimental, zombou o artista. — Pensa que sim? O que me parece é que estes tubos e estas vibrações de chapa ondulada são mais tolos que tudo, e ainda por cima bastante sentimentais. Parece-me que demonstram muita auto-compaixão e fragilidade nervosa». Os cortes produtores projectados no grande corte improdutivo da castração, os fluxos petrificados em fluxos de chapa metálica ondulada, as saídas cortadas por todos os lados. E talvez isto constitua precisamente o valor mercantil da arte e da literatura: uma *forma de expressão* paranóica que já nem sequer precisa de «significar» os seus investimentos libidinais reaccionários pois que, pelo contrário, os utiliza como significante: *uma forma de conteúdo* edípiana que já nem sequer precisa de figurar o Édipo, pois que a «estrutura» basta. Mas no outro pólo, esquizo-revolucionário, o valor da arte já só se mede pelos fluxos descodificados e desterritorializados que faz passar por baixo de um significante reduzido ao silêncio, abaixo das condições de identidade dos parâmetros, através de uma estrutura reduzida à impotência; escrita com suportes indiferentes, pneumáticos, electrónicos ou gasosos, e que quanto mais difícil e intelectual parece aos intelectuais, mais acessível é aos débeis, aos analfabetos, aos esquizos que abraçam tudo o que corre e tudo o que re-corta, entranhas de misericórdia sem sentido e sem fim (a experiência Artaud, a experiência Burroughs). É aqui que a arte atinge a sua modernidade autêntica, que consiste unicamente em libertar o que já estava presente na arte de todos os tempos, mas encontrava-se oculto pelos fins e objectos ainda que estéticos, pelas recodificações e axiomáticas: o puro processo que se realiza e que não deixa de se realizar enquanto se vai processando, a arte como «experimentação»⁶⁴.

⁶⁴ Cfr. toda a obra de John Cage e o seu livro *Silence*, Wesleyan University Press, 1961: «A palavra *experimental* pode convir, desde que a compreendamos como designando não um acto destinado a ser julgado em termos de sucesso ou fracasso, mas um acto de que não se conhecem as consequências» (p. 13). E sobre as noções activas ou práticas de *descodificação*, de *destruturação* e a obra como *processo*, remetemos para os excelentes comentários de Daniel Charles sobre Cage, «Musique et anarchie», *Bulletin de la société française de*

E diremos o mesmo em relação à ciência: os fluxos descodificados de conhecimento começam por estar ligados em axiomáticas propriamente científicas, mas estas exprimem uma hesitação bi-polar. Um dos pólos é a grande axiomática social que retem da ciência o que deve ser retido em função das necessidades do mercado e das zonas de inovação técnica, o grande conjunto social que faz dos subconjuntos científicos outras tantas aplicações que lhe são próprias e que lhe correspondem; em suma, o conjunto dos processos que não se limitam a devolver à «razão» os cientistas, mas que também previne todos os seus futuros desvios, lhes impõe fins, e faz da ciência e dos cientistas uma instância perfeitamente submetida à formação de soberania (por exemplo, o indeterminismo só foi tolerado até um certo ponto, para depois ser ordenado com vista à sua reconciliação com o determinismo). Mas o outro pólo é o pólo esquizóide, na vizinhança do qual os fluxos do conhecimento esquizofrenizam, fogem não só através da axiomática social, mas passam através das suas próprias axiomáticas, engendrando signos cada vez mais desterritorializados, figuras-esquizes que já não são figurativas nem estruturadas, e que reproduzem ou produzem um jogo de fenómenos sem fim nem objectivo: a ciência como experimentação, no sentido que já definimos. Tanto neste domínio, como nos outros, não haverá um conflito propriamente libidinal entre um elemento paranóico-edipianizante da ciência e um elemento esquizo-revolucionário? Precisamente o conflito que faz Lacan dizer que existe um drama específico do sábio («J.R. Mayer, Cantor, não vou aqui fazer o palmarés destes dramas que por vezes vão até à loucura... e que, neste caso, não se poderia incluir no Édipo sem o pôr em causa»: pois que, com efeito, o Édipo não intervém aqui como figura familiar nem sequer como estrutura mental, mas segundo as espécies de uma axiomática como factor edipianizante, de que resulta um Édipo especificamente científico)⁶⁵. E, ao canto de Lautréamont que se levanta em torno do pólo paranóico-edipiano-narcísico, *Ó matemáticas severas... Aritmética! álgebra! geometria! trindade grandiosa! triângulo luminoso!*, um outro canto se opõe: *ó matemáticas esquizofrénicas, incontrolláveis e loucas máquinas desejantes!*...

Na formação de soberania capitalista (corpo pleno do capital-dinheiro como socius) a grande axiomática substitui os códigos territoriais e as sobrecodificações

despóticas que caracterizam as formações precedentes; assim se formou um conjunto gregário, molar, cujo poder de sujeição não tem igual. Vimos sobre que bases é que este conjunto funciona: todo um campo de imanência que se reproduz a uma escala cada vez maior, que vai multiplicando os seus axiomas à medida das suas necessidades, que se enche de imagens e de imagens de imagens, através das quais o desejo é determinado a desejar a sua própria repressão (*imperialismo*) — uma descodificação e uma deterritorialização sem precedentes, que instauram uma conjugação como sistema de relações diferenciais entre os fluxos descodificados e desterritorializados, de tal modo que a inscrição e a repressão sociais já nem precisam de atingir os corpos e as pessoas visto que, pelo contrário, as precedem (*axiomática*, regulação e aplicação) — uma mais-valia determinada como mais-valia de *fluxos*, cuja extorsão não se faz por simples diferença aritmética entre duas quantidades homogêneas e de códigos idênticos, mas precisamente por relações diferenciais entre grandezas heterogêneas de potências diferentes: *fluxo* de capital e *fluxo* de trabalho como mais-valia humana na essência industrial do capitalismo, *fluxo* de financiamento e *fluxo* de pagamento ou de rendimentos na inscrição monetária do capitalismo, *fluxo* de mercados e *fluxos* de inovação como mais-valia maquínica por funcionamento comercial e bancário do capitalismo (*mais-valia* como primeiro aspecto da imanência) — uma classe dominante ainda mais impiedosa porque não põe a máquina ao seu serviço, mas é a serva da máquina capitalista: única classe que se limita a tirar rendimentos que, por muito grandes que sejam, apenas têm uma diferença aritmética em relação aos rendimentos-salários dos trabalhadores, enquanto que funciona mais profundamente como criadora, reguladora e guardiã do grande fluxo não apropriado, não possuído, sem medida comum com os salários e os lucros, que marca em cada instante os limites internos do capitalismo, o seu perpétuo deslocamento e a sua reprodução numa escala alargada (*jogo dos limites interiores* como segundo aspecto do campo de imanência capitalista, definido pela relação circular «grande fluxo de financiamento — refluxo dos rendimentos salariais — afluxo do lucro bruto») — e efusão da anti-produção na produção, como realização ou absorção de mais-valia, de tal modo que o aparelho burocrático, militar e policial se funda na própria economia, produz directamente investimentos libidinais de repressão do desejo (*anti-produção* como terceiro aspecto da imanência, exprimindo a dupla natureza do capitalismo, produzir por produzir, mas nas condições do capital).

philosophie, Julho de 1971 (e para a violenta cólera que se apodera de alguns dos participantes na discussão, reagindo à ideia de que já não existe um código...).

⁶⁵ Jacques Lacan, *Écrits*, p. 870.

Não há um único destes aspectos, nem a mínima operação, o mínimo mecanismo industrial ou financeiro que não manifestem a demência da máquina capitalista e o carácter patológico da sua racionalidade (não falsa racionalidade, mas verdadeira racionalidade *desse* patológico, *dessa* demência, «porque podem estar certos que a máquina funciona»). Não corre o risco de enlouquecer de uma ponta a outra, porque já é louca desde o princípio, e é essa a origem da sua racionalidade. O humor negro de Marx, a origem do *Capital*, está na sua fascinação por esta máquina: como é que isto se poderá ter montado, sobre que fundo de descodificação e de desterritorialização como é que funcionará, cada vez mais descodificada, cada vez mais desterritorializada, como é que a axiomática, como é que a conjugação dos fluxos ainda consegue tornar este funcionamento mais implacável, como é que isto produzirá a terrível classe única dos homenzinhos cinzentos que sustentam a máquina, como é que é mais provável que acabe por nos matar do que acabe por morrer sozinha suscitando até ao fim investimentos de desejo que nem sequer passam por ser uma ideologia enganadora e subjectiva e que nos fazem gritar até ao fim *Viva o capital na sua realidade, na sua dissimulação objectiva!* Só na ideologia é que alguma vez houve um capitalismo humano, liberal, paternal, etc. O capital define-se por uma crueldade sem igual mesmo no sistema primitivo da crueldade, por um terror sem igual mesmo no regime despótico do terror. Os aumentos de salário, a melhoria do nível de vida são realidades mas realidades que derivam de um determinado axioma suplementar que o capitalismo é sempre capaz de acrescentar à sua axiomática em função de um alargamento dos seus limites (façamos o *New-Deal*, defendamos sindicatos mais fortes, promovamos a participação, a classe única, aproximemo-nos da Rússia, que tanto se tem aproximado de nós, etc.). Mas na ampla realidade que condiciona estes ilhéus, a exploração é cada vez mais cruel, a falta é ordenada da maneira mais hábil, as soluções finais do tipo «problema judeu» minuciosamente preparadas, o Terceiro Mundo organizado como parte integrante do capitalismo. A reprodução dos limites interiores ao capitalismo numa escala cada vez mais larga tem diversas consequências: permitir no centro os aumentos e melhorias de nível, deslocar do centro para a periferia as formas mais duras de exploração, mas também multiplicar no próprio centro os enclaves de sobre-exploração, suportar com facilidade as formações ditadas socialistas (não é o socialismo à kibbutz que incomoda o Estado sionista, nem o socialismo russo que incomoda o capitalismo mundial). Não é uma metáfora

dizer: as fábricas são prisões — elas não se parecem com prisões, elas são mesmo prisões.

Está tudo demente no sistema: é que a máquina capitalista alimenta-se de fluxos descodificados e desterritorializados; descodifica-os e desterritorializa-os ainda mais, mas fazendo-os passar para um aparelho axiomático que os conjuga e que, nos pontos de conjunções, produz pseudo-códigos e re-territorializações artificiais. É neste sentido que dizemos que a axiomática capitalista não pode deixar de suscitar sempre novas territorialidades, nem de ressuscitar novos Urstaat despóticos. O grande fluxo mutante do capital é pura desterritorialização, mas opera logo uma re-territorialização quando se converte em refluxo de meios de pagamento. O Terceiro Mundo está desterritorializado em relação ao centro do capitalismo, mas pertence ao capitalismo, de que é uma pura territorialidade periférica. Os investimentos pré-conscientes de classe e de interesse abundam. E quem tem interesse no capitalismo são, em primeiro lugar, os capitalistas. Esta constatação tão banal tem as suas razões: é que eles só têm interesse no capitalismo *por causa* dos lucros que conseguem e que, por muito grandes que sejam, não definem o capitalismo. E, para o que define o capitalismo, para o que condiciona o lucro, têm um investimento de desejo de natureza totalmente diferente, libidinal-inconsciente, que não se explica simplesmente pelos lucros condicionados, mas que, pelo contrário, explica que um pequeno capitalista, sem grandes lucros nem esperanças, mantenha integralmente o conjunto dos seus investimentos: a libido para o grande fluxo não conversível enquanto tal, não apropriado, «não-posse e não-riqueza» — como diz Bernard Schmitt que, entre os economistas modernos, tem para nós a incomparável vantagem de dar uma interpretação delirante de um sistema económico precisamente delirante (pelo menos, ele vai até ao fim). Ou seja, uma libido verdadeiramente inconsciente, um amor desinteressado: como esta máquina é formidável! Sendo assim, e seguindo a constatação tautológica de há pouco, compreende-se que homens cujos investimentos pré-conscientes de interesse não estão ou não deviam estar no capitalismo, continuem a ter um investimento libidinal inconsciente conforme ao capitalismo, ou que não o incomode. Ou porque acantonam, localizam o seu interesse pré-consciente no aumento de salário e na melhoria do nível de vida; há poderosas organizações que os representam e que se tornam maldosas mal se põe em questão a natureza dos fins («Vê-se mesmo que vocês não são operários, que não fazem nenhuma ideia do

que são lutas reais, ataquemos os lucros para uma melhor gestão do sistema, votem por um Paris limpo, seja bem-vindo, senhor Brejnev»). E, com efeito, como é que o interesse não havia de estar no buraco que nós próprios cavámos, no seio do sistema capitalista? Ou num segundo caso: há de facto investimentos de interesse novos, novos fins, que supõem um corpo que não é o do capital-dinheiro, os explorados tomam consciência do seu interesse pré-consciente e este é verdadeiramente revolucionário, um grande corte *do ponto de vista do pré-consciente*. Mas não basta que a libido invista um novo corpo social correspondente a esses novos fins para fazer, ao nível do inconsciente, um corte revolucionário que teria o mesmo modo que o do pré-consciente. Mas é que, precisamente, os dois níveis não têm o mesmo modo. O novo socius investido como corpo pleno pela libido pode muito bem funcionar como uma territorialidade autónoma, mas presa e encravada na máquina capitalista e localizável no campo do seu mercado. Porque o grande fluxo do capital mutante repele os seus limites, acrescenta novos axiomas, mantém o desejo no quadro móvel dos seus limites alargados. Pode haver um corte revolucionário pré-consciente sem haver um corte revolucionário libidinal e inconsciente real. (Ou melhor, a ordem das coisas é a seguinte: há primeiro um corte revolucionário libidinal real que, a seguir, resvala para um simples corte revolucionário de fins e de interesses e que, por fim, volta a formar uma reterritorialidade apenas específica, um corpo específico sobre o corpo pleno do capital. Há, a todo o momento, grupos sujeitados que derivam de grupos-sujeitos revolucionários. Mais um axioma. Não é mais complicado que a pintura abstracta. Tudo começou com Marx, continuou com Lenine, e acaba no «seja bem-vindo, senhor Brejnev». Serão ainda revolucionários a falarem com um revolucionário, ou uma aldeia que exige a vinda de um novo prefeito? E se quisermos saber quando é que as coisas começaram a correr mal, até quem é que temos de recuar? a Lenine, a Marx? A tal ponto os investimentos diversos e opostos podem coexistir em complexos que não os do Édipo, mas que dizem respeito ao campo social histórico, aos seus conflitos e às suas contradições pré-conscientes e inconscientes, e de quem só podemos dizer que se rebatem sobre o Édipo, Marx-pai, Lenine-pai, Brejnev-pai. Há cada vez menos pessoas que acreditam nisso, mas isto não tem qualquer importância, já que o capitalismo é como a religião cristã: vive precisamente da falta de crença, não precisa dela para nada — pintura matizada de tudo aquilo em que já se acreditou.

Mas eis que o inverso também é verdadeiro, o capitalismo foge constantemente por todas as pontas. As suas produções, a sua arte, a sua ciência, formam fluxos descodificados e desterritorializados que não só não se submetem à axiomática correspondente, como também fazem passar algumas das suas correntes através das malhas da axiomática, por debaixo das recodificações e reterritorializações. E, por sua vez, grupos-sujeitos derivam, por ruptura, de grupos sujeitados. O capitalismo não pára de estrangular os fluxos, de os cortar e recuar o corte, mas estes não param de se difundir e de se cortar a si próprios segundo esquizizes que se voltam contra o capitalismo, e que o entalam. Sempre pronto a aumentar os seus limites interiores, o capitalismo continua a ser ameaçado por um limite exterior que é tanto mais provável que o ataque e o fenda por dentro quanto mais os seus limites interiores aumentarem. É por isso que as linhas de fuga são singularmente criadoras e positivas: constituem um investimento do campo social não menos completo, não menos total que o investimento contrário. O investimento paranóico e o investimento esquizóide são como que dois pólos opostos do investimento libidinal inconsciente — um subordina a produção desejante à formação de soberania e ao conjunto gregário que dele deriva; o outro efectua a subordinação inversa, inverte o poder e submete o conjunto gregário às multiplicidades moleculares das produções de desejo. E se, de facto, o delírio é coextensivo ao campo social, os dois pólos coexistem em qualquer delírio, e há fragmentos de investimento esquizóide revolucionário que coincidem com blocos de investimento paranóico reaccionário. A vacilação entre os dois pólos é precisamente constitutiva do delírio. Todavia, parece que a oscilação não é igual e que o pólo esquizóide é potencialmente mais forte em relação ao pólo paranóico actual (como contactar com a arte e com a consciência a não ser como potencialidades, visto que até a sua actualidade é facilmente controlada pelas formações de soberania?). É que os dois pólos de investimento libidinal inconsciente não têm a mesma relação com os investimentos pré-conscientes de interesse. Por um lado, com efeito, o investimento de interesse esconde fundamentalmente o investimento paranóico de desejo, e reforça-o tanto quanto o esconde: recobre o seu carácter irracional com uma ordem existente de interesses, de causas e de meios, de fins e de razões; ou então, ele próprio suscita e cria os interesses necessários para racionalizar o investimento paranóico; ou, ainda mais, um investimento pré-consciente efectivamente revolucionário sustenta integralmente um investi-

mento paranóico ao nível da libido, na medida em que o novo socius continua a submeter toda a produção de desejo, em nome dos interesses superiores da revolução e dos encadeamentos inevitáveis da causalidade. No outro caso, é preciso que o interesse pré-consciente descubra, pelo contrário, a necessidade de um investimento de outra espécie, e que ele opere uma espécie de ruptura de causalidade como uma contestação de fins e interesses. É que o problema não é o mesmo: não basta construir um novo socius como corpo pleno, o que é preciso é passar para a outra face desse corpo pleno social em que se exercem e se inscrevem as formações moleculares de desejo que a si devem subordinar o novo conjunto molar. Só aí é que se consegue fazer o corte e o investimento revolucionário inconsciente da libido. Mas isso só se pode fazer à custa e em proveito de uma ruptura de causalidade. O desejo é um exílio, o desejo é um deserto que atravessa o corpo sem órgãos, e nos faz passar de uma das suas faces para a outra. Não é nunca um exílio individual, nem um deserto pessoal, mas um exílio e um deserto colectivos. É demasiado evidente que o destino da revolução está unicamente ligado ao interesse das massas exploradas e dominadas. Mas o problema está na natureza dessa ligação: ligação causal determinada, ou ligação de uma outra espécie. Trata-se de saber como é que se realiza um potencial revolucionário, na sua relação com as massas exploradas ou os «elos mais frágeis» de um dado sistema. Agirão estes ou estas no seu devido lugar, na ordem das causas e dos fins que promovem um novo socius ou, pelo contrário, são o lugar e o agente de uma inesperada e repentina irrupção de desejo que se liberta das causas e dos fins e que volta ao socius sobre a sua outra face? Nos grupos sujeitados o desejo define-se ainda por uma ordem de causas e de fins, e ele próprio tece um sistema de relações macroscópicas que determinam os grandes conjuntos numa formação de soberania. Pelo seu lado, a única causa dos grupos sujeitos é uma ruptura de causalidade, uma linha de fuga revolucionária; e embora se possa e deva determinar nas séries causais os factores objectivos que tornaram essa ruptura possível, como os elos mais frágeis, só o que é da ordem do desejo e da sua irrupção pode explicar a realidade que ela adquire num dado momento, num dado lugar⁶⁶. Vê-se perfeitamente como é que tudo pode coexistir e misturar-se: no «corte leninista», quando

⁶⁶ Sobre a análise dos grupos-sujeito, as suas relações com o desejo e a causalidade cfr. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*.

o grupo bolchevique, ou pelo menos uma parte desse grupo, se apercebe da possibilidade imediata de uma revolução proletária que não obedeceria à prevista ordem causal das relações de força, mas que apressaria singularmente as coisas, introduzindo-se por uma brecha (a fuga, o «derrotismo revolucionário»); na verdade, tudo coexiste: investimentos pré-conscientes ainda hesitantes nalguns que não acreditam nesta possibilidade, investimentos pré-conscientes revolucionários nos que «vêem» a possibilidade de um novo socius mas que o mantêm numa ordem de causalidade molar que já faz parte de uma nova forma de soberania, e, por fim, investimentos revolucionários inconscientes que operam uma verdadeira ruptura de causalidade na ordem do desejo. E nos mesmos homens podem coexistir num dado momento os tipos de investimentos mais variados, os dois tipos de grupos podem interpenetrar-se. É que os dois grupos são como o determinismo e a liberdade em Kant: têm, de facto, o mesmo «objecto» e nunca a produção social deixa de ser produção desejante, e inversamente, mas não têm a mesma lei nem o mesmo regime. A actualização de uma potencialidade revolucionária explica-se menos pelo estado de causalidade pré-consciente, embora nele esteja contida, do que pela efectividade de um corte libidinal num momento preciso, esquize que apenas o desejo causa, isto é, ruptura de causalidade que obriga a reescrever a história no próprio real e produz esse momento estranhamente plurívoco em que tudo é possível. Claro que a esquize foi preparada para um trabalho subterrâneo de causas, dos fins e dos interesses; claro que essa ordem das causas está pronta a voltar a fechar-se e a colmatar a brecha em nome do novo socius e dos seus interesses. Claro que depois se pode dizer sempre que a história nunca deixou de ser regida pelas mesmas leis de conjunto e de grandes números. Apesar de tudo isso, a esquize só apareceu por causa de um desejo sem fim nem causa que a traçou e a ela se ligou. Embora impossível sem a ordem das causas, a esquize só se torna real por algo que é de uma outra ordem: o Desejo, o desejo-deserto, o investimento de desejo revolucionário. E é esta dúvida que mina o capitalismo: donde virá a revolução? que forma tomará *nas* massas exploradas? É como a morte: onde, quando? Um fluxo descodificado, desterritorializado, que vai longe demais, que corta fino demais e que escapa à axiomática do capitalismo. E o quê, no horizonte? um Castro, um árabe, um Black-Panther, um chinês? um Maio de 68, um Mao do interior plantado como um anacoreta na chaminé de uma fábrica? Acrescentar sempre um axioma para colmatar a brecha precedente, os coronéis fascistas come-

çam a ler o presidente Mao, nunca mais havemos de nos deixar apanhar, Castro tornou-se impossível, mesmo em relação a si próprio, isolam-se os vacúolos, formam-se guettos, pede-se ajuda aos sindicatos, inventam-se as forças mais sinistras de «dissuasão», reforça-se a repressão de interesse — mas donde virá a nova irrupção de desejo⁶⁷?

Os que nos tenham seguido até aqui devem ter bastantes censuras a fazer-nos: acreditarmos demais nas puras potencialidades da arte e até da ciência; negarmos ou minimizarmos o papel das classes ou da luta de classes; militarmos por um irracionalismo do desejo; identificarmos o revolucionário com o esquizo; cairmos em todas estas armadilhas já conhecidas, conhecidas bem demais. Dizer isto seria sinal de uma má leitura — e nós não sabemos o que é pior: se fazer uma má leitura, se não fazer leitura nenhuma. E há, com certeza, censuras muito mais graves em que não pensamos. Mas, em relação às precedentes, dizemos, em primeiro lugar, que a arte e a ciência têm uma potencialidade revolucionária e nada mais, e que essa potencialidade aparece tanto mais quanto menos quiserem saber o que elas querem dizer do ponto de vista dos significados ou de um significante que estão forçosamente reservados aos especialistas; mas eles fazem passar no *socius fluxus* cada vez mais descodificados e desterritorializados, em que toda a gente repara, que obrigam a axiomática social a complicar-se cada vez mais, a saturar-se ainda mais, a tal ponto que o artista e o sábio podem ser determinados a juntarem-se a uma situação objectiva revolucionária como reacção às planificações autoritárias de um Estado incompetente por essência, mas sobretudo castrador (porque o Estado impõe um Édipo propriamente artístico, um Édipo propriamente científico). Em segundo lugar, de modo nenhum minimizámos a importância dos investimentos pré-conscientes de classe e de interesse que se fundam na própria infra-estrutura; mas são importantes sobretudo por serem, na infra-estrutura, índices de investimentos libidinais de outra natureza, com os quais se conciliam, ou aos quais se opõem. O que é o mesmo que perguntar: «Como é que a revolução pode ser traída?», sabendo que as traições não aparecem inesperadamente, mas que já estão presentes desde o início (existência de investimentos paranóicos inconscientes nos grupos revolucionários). E se invocamos o desejo

⁶⁷ André Glucksmann analisou a natureza desta axiomática especial e contra-revolucionária em «Le Discours de la guerre», *L'Herne*, 1967.

como instância revolucionária, é porque acreditamos que a sociedade capitalista é capaz de suportar muitas manifestações de interesse, mas é incapaz de suportar uma única manifestação de desejo, que chegaria para destruir as estruturas de base, mesmo ao nível do jardim-escola. Acreditamos no desejo como no irracional de todas as racionalidades, não porque seja falta, sede ou aspiração, mas porque é produção de desejo e desejo que produz, real-desejo ou real em si mesmo. Por fim, não pensamos, de modo algum, que o revolucionário seja esquizofrênico, ou o inverso. Pelo contrário, marcámos sempre bem a diferença entre o esquizofrênico como entidade e a esquizofrenia como processo; ora, este só se pode definir em relação às paralizações, ou às continuações no vazio, ou às ilusões finalistas que a repressão impõe ao próprio processo. E por isso falámos apenas num pólo esquizóide no investimento libidinal do campo social, para evitarmos tanto quanto possível a confusão do processo esquizofrênico com a produção de um esquizofrênico. O processo esquizofrênico (pólo esquizóide) é revolucionário, precisamente no mesmo sentido em que o comportamento paranóico é reaccionário e fascista; e, quando libertas de qualquer tipo de familiarismo, não são estas categorias psiquiátricas que nos devem explicar as determinações económico-políticas, mas precisamente o contrário.

E, sobretudo, não procurámos esquivar-nos a nada quando dissemos que a esquizo-análise, *enquanto tal*, não tem estritamente nenhum programa político a propor. Se ela tivesse algum, seria um programa ao mesmo tempo grotesco e inquietante. Não se toma por um partido, nem sequer por um grupo, e não pretende falar em nome das massas. Não é no quadro da esquizo-análise que se deve elaborar um programa político. Finalmente, é algo que não pretende falar em nome do que quer que seja, nem sequer e sobretudo em nome da psicanálise: apenas impressões, a impressão que as coisas na psicanálise não correm bem, nem nunca correram. Somos ainda demasiado competentes, e gostaríamos de falar em nome de uma incompetência absoluta. Alguém nos perguntou se já tínhamos visto um esquizofrênico — não senhor, nunca vimos nenhum. Se alguém achar que tudo corre bem na psicanálise, não é para ele que falamos e para ele retiramos tudo o que dissemos. Então qual é, por um lado, a relação da esquizo-análise com a política, e por outro com a psicanálise? Tudo gira em torno das máquinas desejanças e da produção do desejo. A esquizo-análise enquanto tal não tem nada que saber acerca da natureza do *socius* que a revolução deve produzir; não preten-

de, de modo algum, valer pela própria revolução. Dado um certo socius, apenas tem que saber que lugar é que a produção desejante nele ocupa, que papel motor é que o desejo tem, como é que nele se faz a conciliação do regime da produção desejante com o da produção social, já que, seja como for, é a mesma produção mas com dois regimes diferentes — se nesse socius como corpo pleno há qualquer possibilidade de passar de uma face para a outra, ou seja, da face em que se organizam os conjuntos molares de produção social para essa outra face não menos colectiva em que se formam as multiplicidades moleculares de produção desejante — se um tal socius pode, e até que ponto, suportar a inversão de poder que faz que a produção desejante submeta a produção social mas não a destrua, visto que é a mesma produção com regime diferente — se há, e como, formação de grupos-sujeitos, etc. E se nos disserem que exigimos o famoso direito à preguiça, ou à improdutividade, ou à produção de sonhos e de fantasmas, uma vez mais nos congratulamos, porque nunca deixámos de dizer o contrário, ou seja, que a produção desejante produz real, e que o desejo tem muito pouco a ver com os fantasmas e com os sonhos... Ao contrário de Reich, a esquizo-análise não faz nenhuma distinção de natureza entre a economia política e a economia libidinal. Apenas quer determinar num dado socius os índices maquínicos, sociais e técnicos que se ligam às máquinas desejantes, que entram nas suas peças, engrenagens e motores, e que também as introduzem nas suas próprias peças, engrenagens e motores. Todos sabem que o esquizo é uma máquina; são todos os esquizos que o dizem, e não apenas o pequeno Joey. O que é preciso saber é se os esquizofrénicos são as máquinas vivas de um trabalho morto, que assim se opõem às máquinas mortas de um trabalho vivo, tal como é organizado no capitalismo. Ou se, pelo contrário, as máquinas desejantes, técnicas e sociais, se interpenetram num processo de produção esquizofrénica que, se assim for, deixa de produzir esquizofrénicos. Quando Maud Mannoni, na sua *Carta aos ministros* escreve: «Um destes adolescentes dado como inapto para os estudos tem seguido com muito bom aproveitamento o 3.º ano, desde que se dedica à mecânica. A mecânica apaixonou-o. O garagista foi quem melhor o soube tratar. Se lhe tirarmos a mecânica, voltará a ser esquizofrénico», não pretende propagandear a ergoterapia, nem as virtudes da adaptação social. Marca o ponto em que a máquina social, a máquina técnica e a máquina desejante se ligam estreitamente e estabelecem a comunicação dos seus regimes. Perguntamos se esta sociedade será capaz de fazer isso, e

qual o seu valor se não for capaz disso. E é precisamente o sentido que as máquinas sociais, técnicas, científicas, artísticas, têm quando são revolucionárias: formar máquinas desejantes de que já são o índice nos seus regimes próprios, ao mesmo tempo que as máquinas desejantes as formam, no regime que é o delas e como posição de desejo.

Qual será, por fim, a oposição da esquizo-análise em relação a psicanálise, no conjunto das suas tarefas negativas e positivas? Opusémos sempre duas espécies de inconsciente ou duas interpretações do inconsciente: uma, esquizo-analítica, a outra, psicanalítica; uma, esquizofrénica, a outra, neurótica-edipiana; uma, abstracta e não-figurativa, a outra, imaginária; assim como também uma realmente concreta, e a outra, simbólica; uma, maquínica, e a outra estrutural; uma molecular, micropsíquica e micrológica, a outra molar e estatística; uma material, a outra ideológica; uma produtiva, e a outra expressiva. Vimos a que ponto a tarefa negativa da esquizo-análise tinha que ser violenta, brutal: desfamiliarizar, desedipianizar, descastar, desphallizar, destruir o teatro, sonhos e fantasmas, descodificar, desterritorializar — uma raspagem terrível, uma actividade maldosa. Mas tudo ao mesmo tempo. Porque é ao mesmo tempo que o processo se liberta, processo de produção desejante seguindo as suas linhas de fuga moleculares que já definem a tarefa mecânica do esquizo-analista. E as linhas de fuga são ainda plenos investimentos molares ou sociais do campo social na sua totalidade: de modo que a tarefa da esquizo-análise é, finalmente, descobrir em cada caso a natureza dos investimentos libidinais do campo social, os seus possíveis conflitos interiores, as suas relações com investimentos pré-conscientes do mesmo campo, os seus possíveis conflitos com estes, em suma, todo o jogo das máquinas desejantes e da repressão de desejo. Realizar o processo, em vez de o travar, de o fazer girar no vazio, de lhe dar um fim. Nunca se vai longe demais quando se descodificam e desterritorializam fluxos. Porque a nova terra («Na verdade a terra será um dia um lugar de vida») não está nas reterritorializações neuróticas ou perversas que param o processo ou que lhe fixam fins, não está nem para trás nem para a frente, porque coincide com o desenrolar do processo da produção desejante, esse processo que, enquanto processo e enquanto se processar, se está sempre a realizar. Falta-nos, portanto, ver como é que efectiva e simultaneamente se processam as diversas tarefas da esquizo-análise.

APÊNDICE
BALANÇO-PROGRAMA PARA MÁQUINAS DESEJANTES*

1. — *Diferenças relativas entre as máquinas desejantes e os gadgets — e os fantasmas ou sistemas projectivos imaginários — e os utensílios ou sistemas projectivos reais — e as máquinas perversas que, no entanto, nos põem no caminho das máquinas desejantes.*

As máquinas desejantes não são gadgets, nem pequenas invenções do curso Lépine, nem fantasmas. Ou melhor, elas são-no, mas em sentido inverso, porque os gadgets, as descobertas e os fantasmas são resíduos de máquinas desejantes submetidas a leis específicas do mercado exterior do capitalismo, ou do mercado interior da psicanálise (compete ao «contrato» psicanalítico reduzir os estados vividos do paciente, traduzi-los em fantasmas). As máquinas desejantes não se deixam reduzir nem a uma adaptação de máquinas reais, ou de fragmentos de máquinas reais de funcionamento simbólico, nem ao sonho de máquinas fantásticas de funcionamento imaginário. Tanto num caso como noutro, assiste-se à conversão dum elemento de produção num mecanismo de consumo individual (os fantasmas como consumo psíquico ou aleitamento psicanalítico). É claro que, com os gadgets e com os fantasmas, a psicanálise está à vontade, podendo aí desenvolver todas as suas obsessões edípicas castradoras. Mas isso nada nos diz de importante sobre a máquina e a sua relação com o desejo.

A imaginação artística e literária concebe numerosas máquinas absurdas: quer por indeterminação do motor ou da fonte de energia, quer por impossibilidade

* Este texto foi originalmente traduzido para publicação independente por José Afonso Furtado. Tendo-se decidido incluí-lo em apêndice no *Anti-Édipo* — tal como aconteceu na 2.ª edição francesa —, o texto foi posteriormente revisto pelos tradutores M.M.C. e J.M.V.

física da organização das peças trabalhadoras, ou ainda por impossibilidade lógica do mecanismo de transmissão. Por exemplo, o *Dancer-Danger* de Man Ray, sub-intitulado «a impossibilidade», apresenta dois graus de absurdo: nem os grupos de rodas dentadas nem a roda de transmissão podem funcionar. Na medida em que se supõe que esta máquina representa o rodopio dum dançarino espanhol, podemos dizer: ela traduz mecanicamente, por absurdo, a impossibilidade de uma máquina efectuar por si um tal movimento (o dançarino não é uma máquina). Mas também podemos dizer: deve ali haver um dançarino como peça de máquina; essa peça de máquina só pode ser um dançarino; eis a máquina de que o dançarino é uma peça. Já não se trata de confrontar o homem e a máquina para avaliar as correspondências, os prolongamentos, as substituições possíveis ou impossíveis entre ambos, mas de os fazer comunicar entre si, para mostrar como o homem *constitui uma só peça com a máquina*, ou constitui uma só peça com outra coisa para constituir uma máquina. A outra coisa pode ser um utensílio, ou mesmo um animal, ou outros homens. Não estamos a empregar uma metáfora quando falamos de máquina: o homem *constitui uma máquina* desde que esse carácter seja comunicado por recorrência ao conjunto de que faz parte em condições bem determinadas. O conjunto homem-cavalo-arco forma uma máquina guerreira nómada nas condições da estepe. Os homens formam uma máquina de trabalho nas condições burocráticas dos grandes impérios. O soldado de infantaria grego constitui uma máquina com as suas armas nas condições da falange. O dançarino constitui uma máquina com a pista nas perigosas condições do amor e da morte... Partimos não dum emprego metafórico da palavra máquina, mas de uma hipótese (confusa) sobre a origem: a maneira como quaisquer elementos são determinados a constituir máquinas por *recorrência e comunicação*; a existência dum «phylum maquinico». A ergonomia aproxima-se deste ponto de vista quando apresenta o problema geral, já não em termos de adaptação ou de substituição — adaptação do homem à máquina e da máquina ao homem —, mas em termos de comunicação recorrente em sistemas homens-máquinas. Mas no próprio momento em que julga realizar assim uma abordagem puramente tecnológica, ela levanta problemas de poder, de opressão, de revolução e de desejo, com um vigor involuntário infinitamente maior do que nas abordagens adaptativas.

Existe um esquema clássico inspirado pelo utensílio: o utensílio prolongamento e projecção do ser vivo, operação pela qual o homem se liberta progressi-

vamente, evolução do utensílio para a máquina, transposição em que a máquina se torna cada vez mais independente do homem... Mas este esquema tem muitos inconvenientes. Não nos fornece nenhum meio de captar a realidade das máquinas desejantes, e a sua presença em todo este percurso. É um esquema biológico e evolutivo, que determina a máquina como algo que aparece num dado momento numa linhagem mecânica que começa com o utensílio. É humanista e abstracto, isolando as forças produtivas das condições sociais do seu exercício, invocando uma dimensão homem-natureza comum a todas as formas sociais a que assim se atribuem relações de evolução. É imaginário, fantasmático, solipsista, mesmo quando se aplica a utensílios reais, a máquinas reais, porque se baseia totalmente na hipótese da projecção (por exemplo Roheim, que adopta este esquema, mostra bem a analogia entre a projecção física dos utensílios e a projecção psíquica dos fantasmas)¹. Nós, pelo contrário, pensamos que é preciso estabelecer *desde o princípio* a diferença de natureza do utensílio e da máquina: um como agente de contacto, outro como factor de comunicação; um como projectivo e outro como recorrente; um relacionando-se com o possível e com o impossível, o outro com a probabilidade dum pouco-provável; um operando por síntese funcional dum todo, o outro por distinção real num conjunto. Constituir uma peça com qualquer coisa é muito diferente de se prolongar ou projectar, ou de se fazer substituir (caso não haja comunicação). Pierre Auger mostra que se pode falar de máquina desde que haja comunicação de duas porções do mundo exterior realmente distintas num sistema possível embora pouco provável². Uma mesma coisa pode ser utensílio ou máquina, consoante o «phylum maquinico» se apodere dela ou não, passe ou não por ela: as armas hoplíticas existem como utensílios há longa data, mas tornam-se peças duma máquina *com os* homens que as manejam, nas condições da falange e da cidade grega. Quando se relaciona o utensílio com o homem, em conformidade com o esquema tradicional, elimina-se qualquer possibilidade de compreender de que modo o homem *e* o utensílio *se tornam ou são já* peças distintas da máquina em relação a uma instância efectivamente maquinizante. E julgamos também que há sempre máquinas que precedem os utensílios, que há sempre phylums que determinam num dado momento que utensílios, que homens entram como peças de máquina no sistema social considerado.

¹ Roheim, *Psychanalyse et anthropologie*, tradução francesa Gallimard, pp. 190-192.

² Pierre Auger, *L'homme microscopique*, Flammarion, p. 138.

As máquinas desejanter não são nem projecções imaginárias com a forma de fantasmas, nem projecções reais com a forma de utensílios. Todo o sistema de projecções deriva das máquinas e não o inverso. Definiremos então a máquina desejanter por uma espécie de introjecção, por uma certa utilização perversa da máquina? Veja-se o exemplo secreto da Rede: se marcarmos um número de telefone não atribuído, ligado a um aparelho automático de resposta («este número não está atribuído...») ouvimos a sobreposição dum conjunto de vozes multiplicadas, chamando-se ou respondendo-se entre si, entrecruzando-se, perdendo-se, passando acima, abaixo, no interior do aparelho automático de resposta, mensagens muito curtas, enunciadas segundo códigos rápidos e monótonos. Há o Tigre, e até se diz que há um Édipo na rede; rapazes telefonam a raparigas, rapazes telefonam a rapazes. Reconhece-se aqui facilmente a forma das sociedades perversas artificiais, ou sociedade de Desconhecidos: um processo de re-territorialização liga-se a um *movimento de desterritorialização assegurado pela máquina* (os grupos de rádio-emissores privados apresentam a mesma estrutura perversa). Claro que as instituições públicas não vêem qualquer inconveniente nesses benefícios secundários dum utilização privada da máquina, nesses fenómenos de franja ou de interferência. Mas, ao mesmo tempo, há algo mais do que uma simples subjectividade perversa, mesmo que de grupo. Por mais que o telefone normal seja uma máquina de comunicação, funciona como um utensílio, porque serve para projectar ou prolongar vozes que como tal não fazem parte da máquina. Mas aqui a comunicação atinge um grau superior, na medida em que as vozes constituem uma peça com a máquina, se tornam peças da máquina, distribuídas e ventiladas aleatoriamente pelo aparelho automático de resposta. O menos provável constrói-se sobre o fundo de entropia do conjunto das vozes que se anulam. É deste ponto de vista que não há só utilização ou adaptação perversa dum máquina social técnica, mas também sobreposição dum verdadeira máquina desejanter objectiva, construção dum máquina desejanter no seio da máquina social técnica. Pode acontecer que as máquinas desejanter nasçam assim nas margens artificiais dum sociedade, embora se desenvolvam dum modo completamente diferente e se não assemelhem às formas do seu nascimento.

Comentando este fenómeno da Rede, Jean Nadal escreve: «É, penso, a máquina desejanter mais conseguida e completa que conheço. Ela contém tudo: nela o desejo funciona livremente, sobre o factor erótico da voz como objecto parcial,

no acaso e na multiplicidade, e liga-se a um fluxo que se irradia pelo conjunto dum campo social de comunicação, através da expansão ilimitada dum delírio ou dum deriva.» Mas o comentador não tem totalmente razão: há máquinas desejanter melhores e mais completas. Mas as máquinas perversas em geral têm a vantagem de nos apresentarem uma oscilação constante entre uma adaptação subjectiva, um desvio dum máquina social técnica, e a instauração objectiva dum máquina desejanter — mais um esforço, se querem ser republicanos... Num dos mais belos textos escritos sobre o masoquismo, Michel de M'Uzan mostra como as máquinas perversas do masoquista, que são máquinas propriamente ditas, se não deixam compreender em termos de fantasma ou de imaginação, assim como não se explicam a partir do Édipo ou da castração, por projecção: não há fantasma, diz ele, mas, o que é muito diferente, *programação* «essencialmente estruturada no exterior da problemática edipiana» (finalmente um pouco de ar puro em psicanálise, um pouco de compreensão para os perversos)³.

2. — Máquina desejanter e aparelho edipiano: a recorrência contra a repressão-regressão.

As máquinas desejanter constituem a vida não-edipiana do inconsciente. Édipo, gadget ou fantasma. Picabia, por oposição, chamava à máquina «filha nascida sem mãe.» Buster Keaton apresentava a sua máquina-casa, onde todas as salas estão numa só, como uma casa sem mãe: tudo ali se faz por máquinas desejanter, a refeição dos celibatários (*L'Épouvantail*, 1920). Dever-se-á pensar que a máquina só tem um pai, e que nasce, como Atenas, toda armada dum cérebro viril? É preciso muito boa vontade para julgar, como René Girard, que o paternalismo basta para nos fazer sair do Édipo, e que a «rivalidade mimética» é verdadeiramente o *outro* do complexo. A psicanálise sempre fez isso: fragmentar o Édipo, ou multiplicá-lo, ou então dividi-lo, opô-lo a si mesmo, ou sublimá-lo, desmesurá-lo, elevá-lo ao significante. Descobrir o pré-edipiano, o post-edipiano, o Édipo simbólico, que nos fazem tanto sair da família como ao esquilo da sua roda. Dizem-nos: Mas vejamos, o Édipo não tem nada a ver com papá-mamã, é o

³ Michel de M'Uzan, in *La Sexualité perverse*, Payot, pp. 34-37.

significante, é o nome, é a cultura, é a finitude, é a falta de ser que é vida, é a castração, é a violência em pessoa... Mas o que é que isto nos interessa? Não se faz mais do que continuar a velha tarefa, cortando todas as conexões do desejo para melhor o rebater sobre papás-mamãs sublimes imaginários, simbólicos, linguísticos, ontológicos, epistemológicos. Na verdade não dissemos nem um quarto, nem um centésimo, do que seria preciso dizer contra a psicanálise, contra o seu ressentimento face ao desejo, contra a sua tirania e burocracia.

O que define precisamente as máquinas desejanter é o seu poder de conexão até ao infinito, em todos os sentidos e em todas as direcções. É por isso mesmo que elas são máquinas, atravessando e dominando várias estruturas simultaneamente. Porque a máquina tem duas características ou potências: a potência do contínuo, o phylum maquínico, em que uma determinada peça se conecta com uma outra, o cilindro e o pistão na máquina a vapor, ou mesmo, segundo uma linhagem germinal mais longínqua, a roda dentada na locomotiva; mas também a ruptura de direcção, a mutação em que cada máquina é corte absoluto em relação à que ela substitui, como o motor a gás em relação à máquina a vapor. Duas potências que são apenas uma, porque a máquina é em si mesma corte-fluxo, sendo o corte sempre adjacente à continuidade dum fluxo que ela separa dos outros, dando-lhes um código, fazendo-o arrastar estes ou aqueles elementos⁴. Não é porque haja um pai cerebral que a máquina não tem mãe, mas porque há um *corpo pleno* colectivo, a instância maquinizante sobre a qual a máquina instala as suas conexões e exerce os seus cortes.

Os pintores maquínicos insistiram em que não pintavam máquinas como substitutos de naturezas mortas ou de nus; nem a máquina é objecto representado, nem o seu desenho é representação. Trata-se de introduzir um elemento de máquina de modo a constituir uma peça com outra coisa sobre o corpo pleno da tela, mesmo que seja com o próprio quadro, para que seja precisamente o conjunto do quadro que funcione como máquina desejanter. A máquina induzida é sempre diferente da que parece representada: veremos que a máquina procede precisamente por um «desengate» deste tipo, e assegura assim a desterritorialização propriamente maquínica. Valor indutivo da máquina, ou melhor, transdutivo,

⁴ Sobre a continuidade e a descontinuidade maquínica, Leroi-Gourhan, *Millieu et techniques*, Albin Michel, pp. 366 segs.

que define a recorrência, e que se opõe à representação-projecção: *a recorrência maquínica contra a projecção edipiana*, é o lugar duma luta, duma disjunção como se vê em *Aeroplaf(l)a* ou em *Automoma*, ou ainda em *Machine à connaître en forme Mère* de Victor Brauner⁵. Em Picabia, o traçado constitui uma peça com a inscrição heteróclita, de modo que deve funcionar com *este* código, com *este* programa, induzindo uma máquina que não se lhe assemelha. Com Duchamp, é introduzido directamente o elemento real de máquina, que vale por si só ou pela sua sombra, ou por um mecanismo aleatório induzindo então as representações subsistentes a mudarem de função e de estatuto: *Tu m'*. A máquina distingue-se de qualquer representação (embora se possa sempre representá-la, copiá-la, duma maneira que aliás é desprovida de qualquer interesse), e distingue-se porque é Abstracção pura, não figurativa e não projectiva. Léger mostrou que a máquina não representava nada, sobretudo ela própria, porque era em si mesma produção de estados intensivos organizados: nem forma nem extensão, nem representação nem projecção, mas intensidades puras e recorrentes. Por vezes acontece, como em Picabia, que a descoberta do abstracto conduz aos elementos maquínicos, outras o contrário, como em muitos futuristas. Pensemos na velha distinção dos filósofos entre estados representativos e estados afectivos que não representam nada: a máquina é o Estado afectivo, e é falso afirmar que as máquinas modernas têm uma percepção, uma memória — as máquinas só têm estados afectivos.

Quando opomos as máquinas desejanter ao Édipo não queremos dizer que o inconsciente seja mecânico (e a propósito das máquinas, dever-se-ia antes falar de meta-mecânico), nem que o Édipo não seja nada. Há demasiadas forças e pessoas que querem o Édipo, há demasiados interesses em jogo: em primeiro lugar, sem o Édipo não haveria narcisismo. O Édipo ainda originará muitos queixumes e choros. Animará investigações cada vez mais irrealis. Continuará a alimentar sonhos e fantasmas. O Édipo é um vector: 4, 3, 2, 1, 0... Quatro, é o famoso quarto termo simbólico, 3, é a triangulação, 2 são as imagens duais, 1, é o narcisismo, 0, a pulsão de morte. O *Édipo é a entropia da máquina desejanter*, a sua tendência para a abolição externa. É a imagem ou representação insinuada na máquina, o cliché que pára as conexões, seca os fluxos, introduz a morte no desejo e substitui os cortes por uma espécie de emplastro — é a Interruptora (os psicanalistas como

⁵ Roheim, ainda, mostra bem a ligação Édipo-projecção-representação.

sabotadores do desejo). A distinção entre conteúdo manifesto e conteúdo latente, à distinção entre recalcanete e recalcanete devemos substituir os dois pólos do inconsciente: a máquina esquizo-desejante e o aparelho paranóico edipiano, os conectores do desejo e os repressores. Sim, encontrar-se-ão sempre os Édipos que se quiser, desde que seja para fazer calar as máquinas (o que não pode deixar de acontecer, pois o Édipo é simultaneamente o recalcanete e o recalcanete, ou seja, a imagem-cliché que faz parar o desejo e que se encarrega dele, que o representa parado. Uma imagem só se pode *ver...* É o compromisso, mas o compromisso deforma ambas as partes isto é, a natureza do repressor reacçãoário e a natureza do desejo revolucionário. No compromisso passaram-se ambas as partes para um mesmo lado, em oposição ao desejo que fica do outro lado, sem compromisso).

Moré, em dois livros sobre Jules Verne, descobriu sucessivamente dois temas, que apresentava simplesmente como sendo distintos: o problema edipiano, que Jules Verne vivia quer como pai quer como filho, e o problema da máquina como destruição do Édipo e substituto da mulher⁶. Mas o problema da máquina desejante, no seu carácter essencialmente erótico, não é de modo nenhum saber se alguma vez uma máquina poderá dar «a ilusão perfeita da mulher». É, pelo contrário: em que máquina colocar a mulher, em que máquina se coloca a mulher para se tornar o objecto não-edipiano do desejo, isto é, o sexo não-humano? Em todas as máquinas desejantes a sexualidade não consiste num par imaginário mulher/máquina como substituto do Édipo, mas no par máquina/desejo como produção real dum filha nascida sem mãe, dum mulher não-edipiana (que não seria edipiana nem para si mesma nem para os outros). Atribui-se ao romance em geral uma origem edipiana — e nada indica que as pessoas se cansem dum exercício narcísico tão divertido, psicocrítico, de Bastardos, de Crianças abandonadas. É preciso dizer que os maiores autores favorecem este equívoco, precisamente porque o Édipo é a moeda falsa da literatura ou, o que vai dar ao mesmo, o seu verdadeiro valor mercantil. Mas, no preciso momento em que parecem enterrados no Édipo, no eterno gemido-mamã, na eterna discussão-papá, eles estão de facto lançados numa empresa órfã completamente diferente, montando uma máquina desejante infernal, pondo o desejo em relação com um mundo libidinal de conexões e de cortes, de fluxos e de esquizas que constituem o elemento não-

⁶ Marcel Moré, *Le Tres curieux Jules Verne e Nouvelles explorations de Jules Verne*, Gallimard.

-humano do sexo, e em que cada coisa constitui uma peça com o «motor desejo», com um «rodado lúbrico», atravessando, misturando e subvertendo estruturas e ordens, o mineral, o vegetal, o animal, o infantil, o social, destruindo sempre as figuras irrisórias do Édipo, levando sempre mais longe um processo de desterritorialização. Porque nem a própria infância é edipiana; ela não o é de modo nenhum, nem tem possibilidade de o ser. O que é edipiano, é a objecta recordação da infância, o écran. E para terminar, a melhor maneira de um autor manifestar a inabilidade e a vacuidade do Édipo, é injectar na sua obra verdadeiros blocos recorrentes de infância que re-põem em movimento as máquinas desejantes, em oposição às velhas fotografias, às recordações-écran que saturam a máquina e fazem da criança um fantasma regressivo para utilização de velhos precoces.

Vêmo-lo bem em Kafka, exemplo privilegiado, terra edipiana por excelência: mesmo aí, e sobretudo aí, o pólo edipiano que Kafka agita e maneja debaixo do nariz do leitor, é a máscara dum empreendimento mais subterrâneo, a instauração não-humana dum máquina literária completamente nova, ou melhor, dum máquina de fazer letras e de desedipianizar o amor demasiado humano, e que liga o desejo ao pressentimento dum máquina burocrática e tecnocrática perversa, dum máquina já fascista, em que os nomes da família perdem a sua consistência para desembocarem no império austríaco matizado pela máquina-castelo, na situação dos judeus sem identidade, na Rússia, na América, na China, em continentes situados muito além das pessoas e dos nomes do familiarismo. Pode dizer-se o mesmo de Proust; os dois grandes edipianos, Proust e Kafka, são edipianos para rir, e os que tomam a sério o Édipo podem sempre enxertar neles os seus romances ou os seus comentários tão tristes como a morte. Mas perdem o cómico do sobre-humano, o riso esquizo que sacode Proust ou Kafka por detrás da careta edipiana — o devir-aranha ou o devir-coleóptero.

Num texto recente, Roger Dadoun desenvolve o princípio dos dois pólos do sonho: sonho-programa, sonho-máquina ou maquinaria, sonho-fábrica, em que o essencial é a produção desejante, o funcionamento maquínico, o estabelecimento de conexões, os pontos de fuga ou de desterritorialização da libido que se precipita no elemento molecular não-humano, a passagem de fluxo, a injeção de intensidades — e depois o pólo edipiano, o sonho-teatro, o sonho-écran, que não é mais do que objecto de interpretação molar, e em que a narrativa do sonho é mais importante do que o próprio sonho, as imagens visuais e verbais mais im-

portantes do que as sequências informais ou materiais⁷. Dadoun mostra como Freud, em *La Science des rêves*, renuncia a uma direcção que era ainda possível na altura da *Esquisse*, comprometendo a partir de então a psicanálise nos impasses que irá instituir como condições do seu exercício. Encontramos já em Gherasin Luca e em Trost, autores estranhamente ignorados, uma concepção anti-edipiana do sonho que nos parece muito bela. Trost acusa Freud de ter negligenciado o conteúdo manifesto do sonho em benefício duma uniformidade do Édipo, de não ter conseguido ver o sonho como máquina de comunicação com o mundo exterior, de ter soldado o sonho mais à recordação do que ao delírio, de ter montado uma teoria do compromisso que tira tanto ao sonho como ao sintoma o seu carácter revolucionário imanente. Denuncia a acção dos repressores ou regressores como representantes dos «elementos sociais reaccionários» que se introduzem no sonho em proveito das associações provenientes do pré-consciente e das recordações-écran oriundas da vida diurna. Ora, nem essas recordações nem essas associações pertencem ao sonho, e é precisamente por isso que o sonho é forçado a tratá-las simbolicamente. Não tenhamos dúvidas, o Édipo existe, as associações são sempre edipianas, mas precisamente porque o mecanismo de que dependem é o mesmo que o do Édipo. Assim, para descobrir o pensamento do sonho, que constitui um todo com o pensamento diurno, na medida em que ambos sofrem a acção de repressores distintos, é necessário, precisamente, quebrar as associações: Trost propõe para esse fim uma espécie de *cut-up* à Burroughs, que consiste em relacionar um fragmento de sonho com uma passagem *qualquer* dum manual de patologia sexual. Corte que reanima e intensifica o sonho, em vez de o interpretar, que fornece novas conexões ao phylum maquínico do sonho: não se arrisca nada, visto que, em virtude da nossa perversão polimorfa, a passagem *aleatoriamente escolhida* constituirá sempre uma máquina com o fragmento de sonho. Sem dúvida que as associações se tornam a formar, se tornam a fechar entre as duas peças, mas terá sido preciso aproveitar o momento, por mais breve que tenha sido, da dissociação, para fazer emergir o desejo, no seu carácter não biográfico e não memorial, além ou aquém das suas pré-determinações edipianas. E é na verdade esta direcção que Trost ou Luca indicam, em textos esplêndidos, a de

⁷ Roger Dadoun, «Les ombilics du rêve», in *L'Espace du rêve, Nouvelle revue de psychanalyse* n.º 5 (e sobre o sonho-programa, cfr. Sarane Alexandrian, «Le rêve dans le surréalisme», *id.*).

libertar um inconsciente de revolução, dirigido a um ser, homem e mulher não-edipianos, o ser «livremente mecânico», « projecção dum grupo humano que está por descobrir», cujo mistério é o dum funcionamento e não duma interpretação, «intensidade completamente laica do desejo» (nunca foi tão bem denunciado o carácter autoritário e piedoso da psicanálise)⁸. O fim supremo do M.L.F. não será, neste sentido, a construção maquínica e revolucionária da mulher não-edipiana, em vez da exaltação desordenada da «maternage» e da castração?

Regressemos à necessidade de quebrar as associações: a dissociação não só como carácter da esquizofrenia, mas também como princípio da esquizo-análise. O maior obstáculo da psicanálise, a impossibilidade de estabelecer associações, é, pelo contrário, a condição da esquizo-análise — ou seja, o sinal de que chegámos finalmente a elementos que entram num conjunto funcional do inconsciente como máquina desejante. Não é de espantar que o chamado método de livre associação nos remeta constantemente para o Édipo; ele é feito para isso. Porque, longe de testemunhar duma espontaneidade, ele supõe uma aplicação, um rebatimento que faz corresponder um conjunto qualquer de partida a um conjunto artificial ou memorial de chegada, determinado antecipada e simbolicamente como edipiano. Na verdade, ainda não fizemos nada enquanto não tivermos atingido elementos que não são associáveis, ou enquanto não tivermos captado os elementos sob uma forma em que já não são associáveis. Serge Leclair deu um passo decisivo ao apresentar um problema que, segundo ele diz, «tudo nos leva a não enfrentar... trata-se, em suma, de conceber um sistema cujos elementos estão ligados entre si, precisamente pela ausência de qualquer ligação, e entendo por isso qualquer ligação natural, lógica ou significativa», «um conjunto de puras singularidades»⁹. Mas, preocupado em permanecer nos estreitos limites da psicanálise, refaz em sentido inverso o passo que acabava de dar: apresenta o conjunto desligado como uma ficção, as suas manifestações como epifanias, que se devem inscrever num novo conjunto re-estruturado, quanto mais não fosse pela unidade do phallus como *significante* da ausência. No entanto, estava de facto aí a emergência da máquina desejante, aquilo em que ela se distingue quer das ligações psíquicas do aparelho

⁸ Trost, *Vision dans le cristal* (Ed. de l'Oubli), *Visible et invisible* (Arcanes), *Librement mécanique* (Minotaure). Gherasin Luca, *Le vampire passif* (Ed. de l'Oubli).

⁹ Serge Leclair, «La réalité du désir», in *Sexualité humaine*, Aubier.

edípiano, quer das ligações mecânicas ou estruturais das máquinas sociais e técnicas: um conjunto de peças realmente distintas que funcionam em conjunto *enquanto realmente distintas* (ligadas pela ausência de ligação). Semelhantes aproximações das máquinas desejanter não são dadas pelos objectos surrealistas, pelas epifanias teatrais ou pelos gadgets edípianos, que só trabalham reintroduzindo associações — de facto, o surrealismo foi uma vasta empresa de edípiantização dos movimentos precedentes. Mas encontrá-las-emos sem dúvida em certas máquinas dadaístas, nos desenhos de Julius Goldberg, ou, actualmente, nas máquinas de Tinguely; como obter um conjunto funcional quebrando todas as associações? (O que é que significa «ligado pela ausência de ligação»?)

A arte da distinção real em Tinguely é obtida por uma espécie de desengate como processo de recorrência. Uma máquina põe em jogo várias estruturas simultâneas que ela atravessa; a primeira estrutura comporta pelo menos um elemento que não é funcional em relação a ela, mas que o é apenas na segunda. É este jogo, que Tinguely apresenta como essencialmente alegre, que assegura o processo de desterritorialização da máquina, e a posição do mecânico como a mais desterritorializada. A avó que pedala num automóvel sob o olhar maravilhado da criança — criança não-edípiana, cujo olhar faz também parte da máquina — não faz avançar o veículo, mas acciona ao pedalar a segunda estrutura que serra madeira. Outros processos de recorrência podem intervir ou acrescentar-se, como o envolvimento das partes numa multiplicidade (assim, por exemplo, a máquina-cidade, cidade em que todas as casas estão numa sala). Ou então a recorrência que pode ser realizada numa série que põe a máquina em relação essencial com os desperdícios e os resíduos, quer destrua sistematicamente o seu próprio objecto, como os Rotozaza de Tinguely, quer capte ela mesma as intensidades ou energias perdidas, como no projecto de Transformador de Duchamp, quer se componha de desperdícios, como a Junk Art de Stankiewicz ou o Merz e a máquina-casa de Schwitters, quer ainda se sabote ou se destrua a si mesma, e que «a sua construção e o começo da sua destruição sejam indiscerníveis»: em todos estes casos (a que seria preciso acrescentar a droga como máquina desejanter, a máquina junkie) aparece uma pulsão de morte propriamente maquínica que se opõe à morte regressiva edípiana, à eutanásia psicanalítica. E, na verdade, todas estas máquinas são profundamente desedípiantes.

Ou ainda, são as relações aleatórias que asseguram esta ligação sem ligação

dos elementos realmente distintos enquanto tais, ou das suas estruturas autónomas, segundo um vector que vai da desordem mecânica ao menos provável, e a que se chamará «vector louco». É de citar aqui a importância das teorias de Vendryes, que permitem definir as máquinas desejanter pela presença dessas relações aleatórias na própria máquina, e como que produzindo movimentos brownóides do tipo passeio ou engate¹⁰. E é de facto pela efectivação de relações aleatórias que os desenhos de Goldberg asseguram, por sua vez, a funcionalidade dos elementos realmente distintos, com a mesma alegria que em Tinguely, com o riso-esquizo: trata-se de substituir um circuito memorial simples, ou um circuito social, por um conjunto que funciona como máquina desejanter de vector louco (no primeiro exemplo, «*Pour ne pas oublier de porter une lettre à sa femme*», a máquina desejanter atravessa e programa as três estruturas automatizadas do desporto, da jardinagem e da gaiola do pássaro; no segundo exemplo, *Simple Reducing Machine*, o esforço do barqueiro do Volga, a descompressão do ventre do milionário que se prepara para jantar, a queda do boxeur no ring e o salto do coelho, estão programados pelo disco, enquanto este define o pouco provável ou a simultaneidade do ponto de partida e do ponto de chegada).

Todas estas máquinas são máquinas reais. Hocquenghem tem razão em dizer: «Onde o desejo age, já não há lugar para o imaginário» nem para o simbólico. Todas essas máquinas já existem, não cessamos de as produzir, de as fabricar, de as fazer funcionar, porque são desejo, desejo tal como ele é — embora sejam precisos artistas para assegurar a sua apresentação autónoma. As máquinas desejanter não estão na nossa cabeça, na nossa imaginação, elas estão *nas próprias máquinas sociais e técnicas*. A nossa relação com as máquinas não é uma relação de invenção nem de imitação, não somos nem os pais cerebrais nem os filhos disciplinados da máquina. É uma relação de povoamento: povoamos as máquinas sociais técnicas de máquinas desejanter, e não podemos agir de outro modo. Devemos afirmar simultaneamente: as máquinas sociais técnicas não são mais do que conglomerados de máquinas desejanter em condições molares historicamente determinadas; as máquinas desejanter são máquinas sociais e técnicas entregues às suas condições moleculares determinantes. Merz de Schwitters é a última sílaba de Komerz.

¹⁰ Sobre o aleatório, o «vector louco» e suas aplicações políticas, cfr. os livros de Vendryes, *Vie et probabilité* (Albin Michel), *La probabilité en histoire* (id.) e *Déterminisme et autonomie* (Armand Colin). Sobre uma «máquina de draga», de tipo brownóide, Guy Hocquenghem, *Le Désir homosexuel* (ed. Universitaires).

É inútil interrogarmo-nos sobre a utilidade ou a não-utilidade, sobre a possibilidade ou impossibilidade das máquinas desejanter. A impossibilidade (e ainda que raramente), a inutilidade (e ainda que raramente), só aparecem na apresentação artística autónoma. É evidente que elas são possíveis porque existem, que de qualquer maneira elas estão aí, e que nós funcionamos com elas. Elas são eminentemente úteis, pois constituem nos dois sentidos a relação entre a máquina e o homem, a *comunicação* dos dois. No preciso momento em que dizem «ela é impossível», vocês não vêem que a tornam possível, e que vocês mesmo são uma dessas peças, precisamente a peça que vos parecia faltar para que ela funcionasse, o dancier-danger. Discutem sobre a possibilidade ou a utilidade, mas já estão na máquina, fazem parte dela, puseram-lhe o dedo, o olho, o ânus, ou o figado (versão actual de «Já embarcaram...»).

Poder-se-ia supor que a diferença entre as máquinas sociais técnicas e as máquinas desejanter é, em primeiro lugar, uma questão de tamanho ou de adaptação, sendo as máquinas desejanter máquinas pequenas, ou máquinas grandes adaptadas a pequenos grupos. Não se trata de modo algum de um problema de gadget. A actual tendência tecnológica, que substitui o primado termodinâmico por um certo primado da informação, acompanha-se de direito dum redução do tamanho das máquinas. Num texto onde ainda havia uma grande alegria, Ivan Illich mostra que as grandes máquinas implicam relações de produção de tipo capitalista ou despótico, arrastando consigo a dependência, a exploração, a impotência de homens reduzidos ao estado de consumidores ou de servos. *A propriedade colectiva dos meios de produção* em nada muda este estado de coisas e alimenta apenas uma organização despótica estalinista. Illich opõe-lhe ainda *o direito de cada um utilizar os meios de produção*, numa «sociedade convivial», isto é, desejanter e não-edipiana. O que quer dizer: a mais extensiva utilização das máquinas pelo maior número possível de pessoas, a multiplicação de pequenas máquinas e a adaptação das grandes máquinas a pequenas unidades, a venda exclusiva de elementos maquínicos que devem ser montados pelos próprios produtores e por quem as utiliza, a destruição da especialização do saber e do monopólio profissional. É evidente que coisas tão diferentes como o monopólio ou a especialização da maior parte dos conhecimentos médicos, a complicação do motor de automóvel, o gigantismo das máquinas, não respondem a nenhuma necessidade tecnológica, mas somente a imperativos económicos e políticos que se propõem concentrar o

poder ou o controle nas mãos dum classe dominante. Assinalar a inutilidade maquínica radical dos automóveis nas cidades, o seu carácter arcaico apesar dos gadgets da sua apresentação, e a modernidade possível da bicicleta, tanto nas nossas cidades como na guerra do Vietname, não é sonhar com um retorno à natureza. E nem é mesmo em nome de máquinas relativamente simples e pequenas que se deve fazer a «revolução convivial» desejanter, mas em nome da própria inovação maquínica, que as sociedades capitalistas ou comunistas reprimem com toda a força, em função do poder económico e político¹¹.

Um dos maiores artistas das máquinas desejanter, Buster Keaton, soube pôr o problema dum adaptação da máquina de massa a fins individuais, de par ou de pequeno grupo, em *Croisière du Navigator*, em que os dois heróis «devem fazer frente a um equipamento doméstico utilizado geralmente por centenas de pessoas (a *cabuse* é uma floresta de alavancas, de roldanas e de fios)»¹². É certo que os temas da redução ou da adaptação das máquinas não são em si mesmos suficientes, e valem por outra coisa, como o mostra a reivindicação de todos se servirem delas e de as controlarem. Porque a verdadeira diferença entre as máquinas sociais técnicas e as máquinas desejanter não está, evidentemente, no tamanho, nem sequer nos fins, mas no regime que determina o tamanho e os fins. *São as mesmas máquinas, mas não é o mesmo regime*. Não que seja preciso opor ao actual regime, que submete a tecnologia a uma economia e a uma política de opressão, um regime em que a tecnologia estaria liberta e seria libertadora. A tecnologia supõe máquinas sociais e máquinas desejanter, umas dentro das outras, e não tem por si mesma nenhum poder para decidir qual será a instância maquínica, se o desejo se a opressão do desejo. Sempre que a tecnologia pretende agir por si própria, ela toma uma cor fascista, como na tecno-estrutura, porque implica investimentos não só económicos e políticos, mas igualmente libidinais, totalmente virados para a opressão do desejo. A distinção dos dois regimes, como o do anti-desejo e o do desejo, não se reduz à distinção da colectividade e do indivíduo, mas a dois tipos de organização de massa, em que o indivíduo e o colectivo não entram na mesma relação. Há entre eles a mesma diferença que entre o macrofísico e o microfísico

¹¹ Ivan Illich, «Re-tooling Society», *Nouvel Observateur*, 11 de Setembro de 1972 (sobre o grande e o pequeno na máquina, cfr. Gilbert Simondon, *Du Mode d'existence des objets techniques*, Aubier, pp. 132-133).

¹² David Robinson, «Buster Keaton», *Revue du cinéma* (este livro contém um estudo das máquinas de Keaton).

— tendo em vista que a instância microfísica não é o electrão-máquina mas o desejo maquinizante molecular, assim como a instância macrofísica não é o objecto técnico molar, mas a estrutura social molarizante anti-desejante, anti-produtora, que condiciona actualmente o uso, o controle e a posse dos objectos técnicos. No actual regime das nossas sociedades, a máquina desejante só é suportada enquanto perversa, à margem do uso sério das máquinas, e como inconfessável benefício secundário dos que a utilizam habitualmente, dos produtores ou anti-produtores (gozo sexual que um juiz tem ao julgar, que um burocrata tem ao acariciar os seus dossiers...). Mas o regime da máquina desejante não é uma perversão generalizada, mas antes, pelo contrário, uma esquizofrenia geral e produtora, finalmente feliz. Porque, da máquina desejante, é necessário dizer o que diz Tinguely: *a truly joyous machine, by joyous I mean free.*

3. — Máquina e corpo pleno: os investimentos da máquina.

Não há nada de mais obscuro, desde que as analisemos com cuidado, do que as teses de Marx sobre as forças produtivas e as relações de produção. No geral, compreende-se: dos utensílios às máquinas, os meios humanos de produção implicam relações sociais de produção, que no entanto lhe são exteriores, e de que não são mais do que o seu índice. Mas que significa «índice»? Porque é que se projectou uma linha evolutiva abstracta, que se supõe representar a relação isolada do homem e da Natureza, em que se compreende a máquina a partir do utensílio, e o utensílio em função do organismo e das suas necessidades? É assim forçoso que as relações sociais pareçam exteriores ao utensílio ou à máquina, e lhe imponham de fora um outro esquema biológico, quebrando a linha evolutiva segundo organizações sociais heterogéneas¹³ (é precisamente este jogo entre forças produtivas e relações de produção que explica a estranha ideia de que a burguesia foi, num determinado momento, revolucionária). Parece-nos, pelo contrário, que a máquina deve ser imediatamente pensada em relação a um corpo social, e não em relação a um organismo biológico humano. Se assim for, não podemos consi-

¹³ Sobre esse outro esquema biológico fundado nos tipos de organização, cfr. Postfácio, 2.ª edição do *Capital* (Pléiade I, pp. 557-558).

derar a máquina como um novo segmento que sucede ao utensílio, numa linha que encontraria o seu ponto de partida no homem abstracto. Porque o homem e o utensílio *são já* peças de máquinas sobre o corpo pleno duma dada sociedade. A máquina é, em primeiro lugar, uma máquina social constituída por um corpo pleno como instância maquinizante, e pelos homens e utensílios que são maquinados na medida em que estão distribuídos sobre esse corpo. Há por exemplo um corpo pleno da estepe que maquina um homem-cavalo-arco, um corpo pleno da cidade grega que maquina homens e armas, um corpo pleno da fábrica que maquina os homens e as máquinas... Das duas definições de fábrica dadas por Ure e citadas por Marx, a primeira relaciona as máquinas com os homens que as vigiam, a segunda as máquinas e os homens, «órgãos mecânicos e intelectuais», com a fábrica como corpo pleno que os maquina. Ora é a segunda definição que é literal e concreta.

Não é nem por metáfora nem por extensão que os lugares, os equipamentos colectivos, os meios de comunicação, os corpos sociais, são considerados como máquinas ou peças de máquinas. Pelo contrário, é por restrição e por derivação que a máquina designa apenas uma realidade técnica, mas justamente nas condições dum corpo pleno muito particular, o corpo do Capital-dinheiro, enquanto dá ao utensílio a forma de capital fixo, isto é, distribui os utensílios sobre um representante mecânico autónomo, e dá ao homem a forma de capital variável, ou seja, distribui os homens sobre um representante abstracto do trabalho em geral. Encaixam-se os corpos plenos pertencentes a uma mesma série: a do capital, a da fábrica, a do mecanismo... (Ou então, a da cidade grega, a da falange, a do escudo de dois punhos.) Devemos perguntar, não como a máquina técnica sucede aos simples utensílios, mas de que modo a máquina social, e que máquina social, em vez de se contentar em maquinar homens e utensílios, torna simultaneamente possível e necessária a emergência de máquinas técnicas. (Antes do capitalismo há bastantes máquinas técnicas, mas o phylum maquinico não passa por elas, precisamente porque se contenta essencialmente em maquinar homens e utensílios. Assim como, em qualquer formação social, há instrumentos que não são maquinados, porque o phylum não passa por eles, e que o são ou serão noutras formações: por exemplo, as armas hoplíticas.)

A máquina assim compreendida é definida como máquina desejante: o conjunto dum corpo pleno que maquina e de homens e utensílios maquinados sobre

ele. Daqui resultam várias consequências, que apenas podemos indicar a título de programa.

Em primeiro lugar, as máquinas desejantes são as mesmas que as máquinas sociais e técnicas, e são como que o seu inconsciente: elas manifestam e mobilizam os investimentos libidinais (investimentos de desejo) que «correspondem» aos investimentos conscientes ou pré-conscientes (investimentos de interesse) da economia, da política e da técnica dum determinado campo social. Corresponder não significa de modo nenhum parecer-se: trata-se duma outra distribuição, dum outro «mapa», que já não é relativo aos interesses constituídos numa sociedade, nem à repartição do possível e do impossível, das imposições e das liberdades, tudo o que constitui as *razões* duma sociedade. Mas, sob estas razões, há as formas insólitas dum desejo que investe os fluxos como tais e os seus cortes, que reproduz constantemente os factores aleatórios, as figuras menos prováveis e os encontros entre séries independentes na base dessa sociedade, e que desprendem um amor «por si mesmo», amor do capital por si mesmo, amor da burocracia por si mesma, amor da repressão por si mesma, todas as espécies de coisas estranhas como «O que é que, no fundo, um capitalista deseja?» e «Como é possível que os homens desejem a repressão não só para os outros, mas para si mesmos?», etc.

Em segundo lugar, compreende-se melhor que as máquinas desejantes sejam como que o limite inferior das máquinas sociais técnicas se se considerar que o corpo pleno duma sociedade, a instância maquinizante, nunca é dado como tal, mas que tem de ser sempre inferido a partir dos termos e das relações postas em jogo nessa sociedade. O corpo pleno do capital como corpo germinante, Dinheiro que produz Dinheiro, nunca é dado por si mesmo. Implica uma passagem ao limite, em que os termos são reduzidos às suas formas simples tomadas absolutamente, e as relações são substituídas «positivamente» por uma ausência de ligação. Por exemplo, para a máquina desejante capitalista, o choque entre o capital e a força de trabalho, o capital como riqueza desterritorializada e a força de trabalho como trabalhador desterritorializado, duas séries independentes ou formas simples, cujo choque aleatório não cessa de ser reproduzido no capitalismo. Como é que a ausência de ligação pode ser positiva? Reencontramos a pergunta de Leclair enunciando o paradoxo do desejo: como podem os elementos estar precisamente ligados pela ausência de ligação? Duma certa maneira, podemos dizer que o *cartesianismo*, com Spinoza ou Leibniz, não deixou nunca de responder a esta

questão. É a teoria da distinção real, enquanto implica uma lógica específica. É porque são realmente distintos e inteiramente independentes um do outro que elementos últimos ou formas simples pertencem ao mesmo ser ou à mesma substância. É exactamente neste sentido que um corpo pleno substancial não funciona como um organismo. E a máquina desejante não é outra coisa: uma multiplicidade de elementos distintos ou de formas simples, e que se encontram *ligados sobre* o corpo pleno duma sociedade, precisamente enquanto estão «sobre» esse corpo ou enquanto são realmente distintos. A máquina desejante como passagem ao limite: inferência do corpo pleno, libertação de formas simples, consignação das ausências de ligação: o método do *Capital* de Marx segue esta direcção, mas os pressupostos dialécticos impedem-no de atingir o desejo como parte da infra-estrutura.

Em terceiro lugar, as relações de produção que ficam no exterior da máquina técnica são, pelo contrário, interiores à máquina desejante. Não a título de relações, mas de peças de máquinas, em que umas são elementos de produção e outras elementos de anti-produção¹⁴. J.-J. Lebel cita imagens do filme de Genet que formam uma máquina desejante da prisão: dois detidos em células contíguas, e em que um sopra fumo para a boca do outro, por uma palhinha que passa por um buraco da parede, enquanto um guarda se masturba a olhar. O guarda, simultaneamente elemento de anti-produção e peça voyeuse da máquina: o desejo passa por todas as peças. Quer dizer que as máquinas desejantes não estão pacificadas: há nelas dominações e servidões, elementos mortíferos, peças sádicas e peças masoquistas justapostas. Na máquina desejante, precisamente, essas peças ou elementos tomam, como todas as outras, as suas dimensões propriamente sexuais. Não que, como o pretendia a psicanálise, a sexualidade disponha dum código edipiano que viria dobrar as formações sociais, ou mesmo presidir à sua génese e à sua organização mentais (dinheiro e analidade, fascismo e sadismo, etc.). Não há simbolismo sexual; e a sexualidade não designa uma outra «economia», uma outra «política», mas o inconsciente libidinal da economia política como tal. A líbido, energia da máquina desejante, investe como sexual qualquer diferença social, de classe, de raça, etc., quer para garantir no inconsciente o muro da diferença sexual, quer,

¹⁴ «Cada ruptura produzida pela intrusão dum fenómeno de máquina estará junta ao que se chamará um sistema de anti-produção, modo representativo específico da estrutura... A anti-produção será, entre outras coisas, o que foi posto sob o registo das relações de produção.»

pelo contrário, para fazer saltar esse muro, aboli-lo no sexo não-humano. Na sua própria violência a máquina desejanter é uma prova de todo o campo social pelo desejo, prova que tanto pode levar ao triunfo do desejo como à opressão do desejo. A prova consiste nisto: dada uma máquina desejanter, de que modo é que ela faz duma relação de produção ou duma diferença social uma das suas peças, e qual é a posição dessa peça? O ventre do milionário no desenho de Goldberg, o guarda que se masturba na imagem de Genet? Não será o patrão sequestrado uma peça da máquina desejanter-fábrica, uma maneira de responder à prova?

Em quarto lugar, se a sexualidade como energia do inconsciente é o investimento do campo social pelas máquinas desejanter, é evidente que a atitude em relação às máquinas em geral não exprime de modo algum uma simples ideologia, mas a posição do desejo na própria infra-estrutura, as mutações do desejo em função dos cortes e dos fluxos que atravessam esse campo. É por isso que o tema da máquina tem um conteúdo tão forte e tão abertamente sexual. No período da primeira guerra mundial, defrontaram-se as quatro grandes atitudes em relação à máquina: a grande exaltação molar do futurismo italiano, que confia na máquina para desenvolver as forças produtivas nacionais e produzir um novo homem nacional, sem pôr em causa as relações de produção; a do futurismo e constructivismo russos que pensam a máquina em função de novas relações de produção definidas pela sua apropriação colectiva (a máquina-torno de Tatlin ou a de Moholy-Nagy, exprimindo a famosa organização do partido como centralismo democrático, modelo em espiral com cúpula, correia de transmissão, base; as relações de produção continuam a ser exteriores à máquina que funciona como «índice»); a maquinaria molecular dadaísta, que opera por sua conta uma desordem como revolução de desejo, porque submete as relações de produção à prova das peças da máquina desejanter, e desprende desta um alegre movimento de desterritorialização para além de todas as territorialidades de nação e de partido; e, por fim, um anti-maquinismo humanista, que pretende salvar o desejo imaginário ou simbólico, voltá-lo contra a máquina, correndo o risco de o rebater sobre um aparelho edipiano (o surrealismo contra o dadaísmo, ou então, Chaplin contra o dadaísta Buster Keaton)¹⁵.

E, precisamente porque não se trata de ideologia, mas duma maquinação que põe em jogo um inconsciente de período e de grupo, a ligação dessas atitudes com o campo social e político é complexa, embora não seja indeterminada. O futurismo italiano enuncia bem as condições e as formas de organização duma máquina desejanter fascista, com todos os equívocos duma «esquerda» nacionalista e guerreira. Os futuristas russos tentam insinuar os seus elementos anarquistas numa máquina de partido que os esmaga. A política não é o forte dos dadaístas. O humanismo opera um desinvestimento das máquinas desejanter, que não deixam por isso de funcionar nele. Mas em torno destas atitudes foi posto o problema do próprio desejo, da posição de desejo, isto é, da relação de imanência respectiva entre as máquinas desejanter e as máquinas sociais técnicas, entre esses dois pólos extremos em que o desejo investe formações paranóicas fascistas, ou, pelo contrário, fluxos revolucionários esquizóides. O paradoxo do desejo é que é sempre precisa uma análise demorada, toda uma análise do inconsciente, para destringer os pólos e libertar as provas revolucionárias de grupo para máquinas desejanter.

¹⁵ Sobre o papel das máquinas no futurismo e no dadaísmo, cfr. Noémi Blumenkranz, *L'Esthétique de la machine* (Société d'esthétique), «La Spirale», (*Revue d'esthétique*, 1971).

ÍNDICE

CAPÍTULO 1 — AS MÁQUINAS DESEJANTES

1. *A produção desejante* 7
O passeio do esquizo. Natureza e indústria. O processo. Máquina desejante, objectos parciais e fluxos: e... e... A primeira síntese: síntese conectiva ou produção de produção. Produção do corpo sem órgãos.
2. *O corpo sem órgãos* 14
A anti-produção. Repulsão e máquina paranóica. Produção desejante e produção social: como é que a anti-produção se apropria das forças produtivas. Apropriação ou atracção, e máquina miraculante. A segunda síntese: síntese disjuntiva ou produção de registo. Quer... quer. Genealogia esquizofrénica.
3. *O sujeito e o gozo* 21
Máquina celibatária. A terceira síntese: síntese conjuntiva ou produção de consumo. Afinal... Matéria, ovo e intensidades: sinto. Os nomes da história.
4. *Psiquiatria materialista* 26
O inconsciente e a categoria de produção. Teatro ou fábrica? O processo como processo de produção. Concepção idealista do desejo como falta (o fantasma). O real e a produção desejante: sínteses passivas. Uma única e mesma produção, social e desejante. Realidade do fantasma de grupo. As diferenças de regime entre a produção desejante e a produção social. O socius e o corpo sem órgãos. O capitalismo, e a esquizofrenia como limite (a tendência contrariada). Neurose, psicose e perversão.
5. *As máquinas* 39
As máquinas desejantes são máquinas, sem metáfora. Primeiro modo de corte: fluxo e extracção. Segundo modo: cadeia ou código, e destacamento. Terceiro modo: sujeito e resíduo.

6. *O todo e as partes* 45
Estatuto das multiplicidades. Os objectos parciais. Crítica do Édipo, a mistificação edipiana. A criança já... O inconsciente-órfão. O que é que corre mal na psicanálise?

CAPÍTULO 2 — PSICANÁLISE E FAMILIARISMO A SAGRADA FAMÍLIA

1. *O imperialismo do Édipo* 53
Os seus modos. A viagem edipiana na psicanálise. Produção desejante e representação. O abandono das máquinas desejantes.
2. *Três textos de Freud* 58
A edipianização. Esmagamento do delírio do presidente Schreber. Porque é que a psicanálise ainda é piedosa. A ideologia da falta: a castração. Todos os fantasmas são fantasmas de grupo. A libido como fluxo. A rebelião dos fluxos.
3. *A síntese conectiva de produção* 71
As suas duas utilizações, global e específica, parcial e não-específica. Família e casal, filiação e aliança: a triangulação. Causa da triangulação. Primeiro paralogismo da psicanálise: a extrapolação. Uso transcendente e uso imanente.
4. *A síntese disjuntiva de registo* 78
As suas duas utilizações, exclusiva e limitativa, inclusiva e ilimitativa. As disjunções inclusivas: a genealogia. As diferenciações exclusivas e o indiferenciado. Segundo paralogismo da psicanálise: o *double bind* edipiano. O Édipo ganha de todas as maneiras. A fronteira passará entre o simbólico e o imaginário?
5. *A síntese conjuntiva de consumo* 88
As suas duas utilizações, a segregativa e bi-unívoca, a nómada e plurívoca. O corpo sem órgãos e as intensidades. Viagens, passagens: torno-me. Todos os delírios são sociais, históricos e políticos. As raças. O que quer dizer identificar. Como é que a psicanálise suprime os conteúdos sócio-políticos. Um familiarismo impenitente. Família e campo social. Produção desejante e investimento da produção social. Desde a infância. Terceiro paralogismo da

- psicanálise: o Édipo como «aplicação» bi-unívoca. A vergonha da psicanálise em relação à história. Desejo e infra-estrutura. Segregação e nomadismo.
6. *Recapitulação das três sínteses* 110
A colecção de asneiras sobre o Édipo. O Édipo e a «crença». O sentido, é o uso. Critérios imanentes da produção desejante. O desejo não conhece nem a lei, nem a falta, nem o significante. «Você já nasceu Hamlet?»
7. *Repressão e recalçamento* 118
A lei. Quarto paralogismo da psicanálise: o deslocamento, ou a desfiguração do recalçado. O desejo é revolucionário. O agente delegado do recalçamento. Não foi a psicanálise que inventou o Édipo.
8. *Neurose e psicose* 128
A realidade. A razão inversa. O Édipo e o «indeterminável»: a ressonância. O que quer dizer factor actual. Quinto paralogismo da psicanálise: o após. Actualidade da produção desejante.
9. *O processo* 136
Partir. O pintor Turner. As interrupções do processo: neurose, psicose versus. Movimento da desterritorialização e territorialidades.

CAPÍTULO 3 — SELVAGENS, BÁRBAROS, CIVILIZADOS

1. *Onde se faz a inscrição: o socius* 143
O registo. Em que sentido se pode dizer que o capitalismo é universal. A máquina social. Codificar fluxos: o problema do socius. Não se trata de trocar, mas de marcar, de ser marcado. Investimento e desinvestimento de órgãos. A crueldade: dar uma memória ao homem.
2. *A máquina territorial primitiva* 149
O corpo pleno da terra. Filiação e aliança: a sua irredutibilidade. O perverso da aldeia e os grupos locais. Stock filiativo e blocos de dívida de aliança. O desequilíbrio funcional: mais-valia de código. Algo que só funciona se se for avariando. Máquina segmentária. O grande medo que os fluxos descodificados causam. A morte que se vai formando no interior mas que aparece vinda de fora.

3. *O problema do Édipo* 158
O incesto. As disjunções inclusivas sobre o corpo pleno da terra. Intensidades na extensão: o signo. Em que sentido é que o incesto é impossível. O limite. As condições de codificação. Os elementos profundos da representação: representante recalcado, representação recalante, representante deslocado.
4. *Psicanálise e etnologia* 171
Continuação do problema do Édipo. Um processo de cura em África. As condições para a formação do Édipo e a colonização. Édipo e etnocídio. Os que edipianizam: eles não sabem o que fazem... Qual é o objectivo do recalamento? Culturalistas e universalistas: os postulados que têm em comum. Em que sentido é que o Édipo é de facto universal: os cinco sentidos de limite, incluindo o do Édipo. O uso, ou funcionalismo em etnologia. As máquinas desejantes não querem dizer nada. Molar e molecular.
5. *A representação territorial* 190
Os seus elementos à superfície. Dívida e troca. Os cinco postulados da concepção da troca. Voz, grafismo e olho: o teatro da crueldade. Nietzsche. A morte do sistema territorial.
6. *A máquina despótica bárbara* 199
O corpo pleno do déspota. Nova aliança e filiação directa. O paranóico. A produção asiática. Os tijolos. As mistificações do Estado. A desterritorialização despótica e a dívida infinita. Sobrecodificar os fluxos.
7. *A representação bárbara ou imperial* 207
Seus elementos. Incesto e sobrecodificação. Elementos em profundidade e migração do Édipo: o incesto torna-se possível. Elementos à superfície, nova relação voz — grafismo. O objecto transcendente das alturas. O significante como signo desterritorializado. O significante despótico e os significados do incesto. O terror a lei. A forma da dívida infinita: latência, vingança e ressentimento. Ainda não é o Édipo...
8. *O Urstaat* 225
Um único Estado? O Estado como categoria. Começo e origem. Evolução do Estado: devir-concreto e devir-imanente.

9. *A máquina capitalista civilizada* 231
O corpo pleno do capital-dinheiro. Descodificação e conjugação dos fluxos descodificados. O cinismo. Capital filiativo e capital de aliança. Transformação da mais-valia de código em mais-valia de fluxo. As duas formas de dinheiro, as duas inscrições. A baixa tendencial. O capitalismo e a desterritorialização. Mais-valia humana e mais-valia maquínica. A anti-produção. Os diversos aspectos da imanência capitalista. Os fluxos.
10. *A representação capitalista* 250
Seus elementos. As figuras ou fluxos-esquizes. Os dois sentidos do fluxo-esquize: capitalismo e esquizofrenia. Diferença entre código e axiomática. O Estado capitalista, a sua relação com o Urstaat. A classe. A bipolaridade de classe. Desejo interesse. A desterritorialização e as re-territorializações capitalistas: a sua relação, e a lei da baixa tendencial. Os dois pólos da axiomática: o significante despótico e a figura esquizofrénica; paranóia e esquizofrenia. Recapitulação das três grandes máquinas sociais: territorial, despótica e capitalista (codificação, sobrecodificação, descodificação).
11. *E finalmente o Édipo* 274
A aplicação. Reprodução social e reprodução humana. As duas ordens de imagens. O Édipo e os limites. O Édipo e a recapitulação dos três estados. Símbolo despótico e imagens capitalistas. A má consciência. Adam Smith e Freud.

CAPÍTULO 4 — INTRODUÇÃO À ESQUIZO-ANÁLISE

1. *O campo social* 285
Pai e filho. Édipo uma ideia de pai. O inconsciente como ciclo. Primado do investimento social: os seus dois pólos, paranóia e esquizofrenia. Molar e molecular.
2. *O inconsciente molecular* 295
Desejo e máquina. Para lá do vitalismo e do mecanicismo. Os dois estados da máquina. O funcionalismo molecular. As sínteses. A libido, os grandes conjuntos e as micro-multiplicidades. Gigantismo e nanismo do desejo. O sexo não-humano: nem um nem dois sexos, mas n sexos.

| | | |
|----|--|-----|
| 3. | <i>Psicanálise e capitalismo</i> | 308 |
| | A representação. Representação e produção. Contra o mito e a tragédia. A ambiguidade da atitude da psicanálise em relação ao mito e à tragédia. Em que sentido é que a psicanálise acaba com a representação, em que sentido é que a restaura. As exigências do capitalismo. Representação mítica, trágica e psicanalítica. O teatro. Representação subjectiva e representação estrutural. Estruturalismo, familiarismo e culto da falta. A tarefa destrutiva da esquizo-análise, a raspagem do inconsciente: actividade maldosa. Desterritorialização e re-territorialização: a sua relação e o sonho. Os índices maquínicos. A politização: alienação social e alienação mental. Artificio e processo, antigas terras e terra nova. | |
| 4. | <i>Primeira tarefa positiva da esquizo-análise</i> | 336 |
| | A produção desejante e as suas máquinas. Estatuto dos objectos parciais. As sínteses passivas. Estatuto do corpo sem órgãos. Cadeia significante e códigos. Corpo sem órgãos, morte e desejo. Esquizofrenizar a morte. O estranho culto da morte na psicanálise: o pseudo-instinto. Problema das afinidades do molecular e do molar. A tarefa mecânica da esquizo-análise. | |
| 5. | <i>Segunda tarefa positiva</i> | 356 |
| | A produção social e as suas máquinas. Teoria dos dois pólos. Primeira tese: todos os investimentos são molares e sociais. Gregaridade, selecção e forma de gregaridade. Segunda tese: distinguir nos investimentos sociais o investimento pré-consciente de classe ou de interesse do investimento libidinal inconsciente de desejo ou de grupo. Natureza do investimento libidinal do campo social. Os dois grupos. Papel da sexualidade, «revolução sexual». Terceira tese: o investimento libidinal do campo social é primeiro em relação aos investimentos familiares. A teoria das «criadas» em Freud, o Édipo e o familiarismo universal. Miséria da psicanálise: 4, 3, 2, 1, O. Nem mesmo a anti-psiquiatria.... Qual a doença do esquizofrénico? Quarta tese: os dois pólos do investimento libidinal social. Arte e ciência. A tarefa da esquizo-análise em relação aos movimentos revolucionários. | |
| | <i>APÊNDICE</i> | 403 |

TIRAGEM: 1500 EXEMPLARES
DEPÓSITO LEGAL 195652/03

IMPRESSO NA GUIDE - ARTES GRÁFICAS, LDA.
RUA HERÓIS DE CHAIMIJE, 14
ODIVELAS