

5. O Impossível, NovaMente

Entro em um beco sem saída. Aí toda a possibilidade se esgota, o possível se esquiva e o impossível maltrata. Estar frente ao impossível – exorbitante, indubitável –, quando mais nada é possível, é fazer uma experiência do divino; é o análogo de um suplício.

Georges Bataille, *A experiência interior*

5.1 Filosofia e psicanálise – tensões e influências

No final do capítulo anterior nos colocamos num impasse aparentemente impossível de ser resolvido. Acolhendo as críticas de Heidegger, compreendemos em que medida Nietzsche permanece ainda um metafísico e a metafísica da vontade corresponde ao envio de Ser que caracteriza nossa Época historial, isto é, a Época da *Gestell* tecnocientífica assentada sobre um maximal esquecimento do Ser. No entanto, estamos convencidos de que a Metafísica da Vontade comporta possibilidades não reconhecidas por Heidegger.

A metafísica da vontade constitui uma “outra” metafísica, radicalmente diferente das metafísicas tradicionais. Uma experiência existencial que não se deixa reduzir nem à imanência nem à transcendência, nem à realidade nem à ficção, nem à moralidade nem à imoralidade, nem à afirmatividade nem à negatividade, mas que habita – e funda – o “entre” impossível dessas dualidades tão caras à lógica tradicional da razão ocidental.

Por que a psicanálise numa tese de Filosofia? Nos parece inegável que a Psicanálise acolheu de maneira muito fecunda a herança da Metafísica da Vontade, dando seguimento ao desenvolvimento de uma maneira de pensar e de uma concepção existencial que, “à contrapelo” da tradição ocidental, não encontra seu cerne na fundamentação racional, mas no fundo abissal de uma dimensão pulsional. Nos parece mesmo que teria sido impossível o desenvolvimento do campo psicanalítico sem este gesto de pensamento inaugurado por Schopenhauer e brilhantemente levado à frente por Nietzsche.

A relação de Freud com Schopenhauer e Nietzsche varia entre aproximações respeitosas; reconhecimento e admiração; nota de pé de página; afastamento,

negação e denegação. Freud é um herdeiro em conflito com sua herança. Essas idas e vindas de suas relações com seus predecessores filosóficos são amplamente discutidas na introdução da tese de Eduardo Ribeiro da Fonseca, intitulada *Psiquismo e vida, o conceito de impulso nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche*.

Assim, ao mesmo tempo em que presta homenagens em sinal de admiração e reconhecimento a Schopenhauer:

Provavelmente muito poucas pessoas podem ter compreendido o significado, para a ciência e para a vida, do reconhecimento dos processos mentais inconscientes. Não foi, no entanto, a psicanálise, apressemo-nos a acrescentar, que deu esse primeiro passo. Há filósofos famosos que podem ser citados como precursores — acima de todos, o grande pensador Schopenhauer, cuja “Vontade” (Wille) inconsciente equivale aos instintos [Triebe] mentais da psicanálise. Foi esse mesmo pensador, ademais, que em palavras de inesquecível impacto, advertiu a humanidade quanto à importância, ainda tão subestimada pela espécie humana, da sua ânsia sexual. A psicanálise tem apenas a vantagem de não haver afirmado essas duas propostas tão penosas para o narcisismo — a importância psíquica da sexualidade e a inconsciência da vida mental — sobre uma base abstrata, mas demonstrou-as em questões que tocam pessoalmente cada indivíduo e o forçam a assumir alguma atitude em relação a esses problemas. É somente por esse motivo, no entanto, que atrai sobre si a aversão e as resistências que ainda se detêm, com pavor, diante do nome do grande filósofo⁴⁹⁵

Por outro lado, denegatoriamente afirma:

O alto grau em que a psicanálise coincide com a filosofia de Schopenhauer — ele não somente afirma o domínio das emoções e a suprema importância da sexualidade, mas também estava até mesmo cômico do mecanismo da repressão — não deve ser remetida à minha familiaridade com seus ensinamentos. Li Schopenhauer muito tarde em minha vida.⁴⁹⁶

Com Nietzsche, a mesma relação problemática. É muito famosa a afirmação de Freud, segundo a qual teria evitado propositalmente o contato com Nietzsche para “manter a mente desimpedida” — o que é altamente improvável para um intelectual europeu de língua alemã na virada do século XIX para o XX.

Nietzsche, outro filósofo cujas conjecturas e intuições amiúde concordam, da forma mais surpreendente, com os laboriosos achados da psicanálise, por muito tempo foi evitado por mim, justamente por isso mesmo; eu estava menos preocupado com a questão da prioridade do que em manter minha mente desimpedida⁴⁹⁷

495 FREUD, S., ap. FONSECA, E., *Psiquismo e vida*, p. 12

496 *Ibidem*, p. 13

497 *Ibidem*, p. 24

Curiosamente, diante de qualquer psicanalista, essa afirmação seria muito provavelmente compreendida justamente pelo contrário, para além da inversão denegatória.

E, no entanto, em entrevista tardia ao escritor norte-americano George Viereck, Freud declara, até com certo exagero, sua herança nietzschiana:

Nietzsche foi um dos primeiros psicanalistas. É incrível o quanto a intuição dele se antecipou às nossas descobertas. Ninguém identificou com mais clareza as razões para o comportamento humano e a luta do princípio de prazer pelo eterno domínio.⁴⁹⁸

Dando sequência a essa história de tensões de influência entre Filosofia e Psicanálise, podemos destacar, por exemplo a enorme influência de Heidegger sobre Lacan. O artigo de William Richardson, *Heidegger e a psicanálise?* nos apresenta de maneira bastante pertinente os contornos desta problemática relação:

durante os anos cinquenta foi feito um grande esforço na França para estabelecer um diálogo entre estes dois leões, que no fim não se deu. Observe o comentário de Heidegger a Boss depois de ter recebido os *Écrits* (Escritos) de Lacan: “Da minha parte, eu não estou pronto ainda para ler o texto obviamente barroco. Disseram-me, no entanto, que ele está causando o mesmo tipo de excitação em Paris que (em seu tempo) *O ser e o nada* de Sartre causou” (2001, 279/348). Mais tarde (1967), após receber uma carta de Lacan, ele comenta: “Eu acho que o psiquiatra necessita de um psiquiatra” (2001, 281/350). Embora fosse assim, Lacan, o psicanalista, estava certamente interessado em Heidegger, ao menos na parte inicial de sua carreira como professor. Nos famosos “Discurso de Roma” de 1953, “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise” (1977, 30-113) (considerado por muitos como a Magna Charta de seu trabalho futuro), a alusão a Heidegger é explícita. Por exemplo, quando, ao discutir a memória, Lacan observa: “na linguagem heideggeriana pode ser dito que [dois] tipos de recordação constituem o sujeito como *gewesend*, quer dizer, como sendo aquele que assim foi”, e ele, alegremente, torna sua a famosa fórmula de Heidegger do “ser-para-a-morte”⁴⁹⁹

Questões como a centralidade da linguagem como lugar da verdade – e não a verdade da concordância, mas a verdade que se mostra, que se revela – são comuns a Heidegger e Lacan. Se em 1955 Lacan

se retirou de uma rotina intensa de clínica e ensino para pessoalmente traduzir o ensaio *Logos* de Heidegger, pode-se suspeitar que ele sentia que este ensaio apoiava sua posição. De um certo modo, ele certamente apóia. Para Lacan, o *id* de Freud (o *es* de *Wo es war soll ich werden*) se traduz como *ça*: *ça* pense, *ça* parle (isto: isto pensa, isto fala). Para Heidegger: *die Sprache spricht* (a linguagem fala). *C’est ça* (É isso)! Para ambos, a linguagem fala a coisa humana. Para Heidegger, ser-como-*Logos*, no *Dasein* como sua clareira, fala através dos entes, convidando o *Dasein* para deixá-los serem vistos como o

498 FREUD, S. *Entrevista a George Viereck*

499 RICHARDSON, W., *Heidegger e a psicanálise?*, p. 7

que são ao colocá-los em palavras. Para Lacan, o processo é menos poético. Porque a ordem simbólica é uma cadeia de significantes que se refere menos aos significados individuais correspondentes (como para Saussure) do que um ao outro, e enquanto tais produzem como um efeito o sujeito da linguagem. Nas palavras de Benveniste: “É... literalmente verdadeiro que o fundamento da subjetividade está no exercício da linguagem” (Benveniste, 1972, 262). E Lacan: “o efeito da linguagem é a causa introduzida no sujeito. Por esse efeito [o sujeito] não é causa de si mesmo, porque sua causa é o significante, sem o qual não haveria sujeito algum no real. Mas este sujeito é o que o significante representa, e ele não poderia representar coisa alguma senão por meio de outro significante.” (1966, 835). Para ser claro, existe uma causalidade aqui, mas em termos de eficácia da linguagem, não da ordem da energia psíquica de estilo termodinâmico.⁵⁰⁰

Por outro lado, é inimaginável o desenvolvimento da filosofia do século XX, especialmente a filosofia francesa – Foucault, Deleuze, Derrida – sem considerarmos o grande impacto cultural que os seminários de Lacan provocaram nos círculos intelectuais europeus. Dentre a legião de discípulos brilhantes que Lacan produziu, – e brilhantes justamente na medida em que se recusam a ser meros repetidores, mas se apropriam criativamente da herança lacaniana – encontramos o psicanalista brasileiro Magno Machado Dias (MD Magno), cuja obra nos dará preciosas indicações para a leitura da metafísica da vontade que estamos desenvolvendo.

5.2 O conceito fundamental da psicanálise

MD Magno é autor de uma vasta obra, ainda em pleno desenvolvimento. Em 1975, respondendo a um contra-convite de Lacan, visita Paris, onde fará contatos importantes que viabilizarão seu retorno, desta vez para oferecer dois cursos simultâneos no Departamento de Psicanálise da Universidade de Paris VIII. Ambos os cursos tinham como proposta uma leitura psicanalítica da arte, ou uma leitura da arte como experiência psicanalítica, o que já se deixa entrever nos títulos: “Poética e Psicanálise (da obra de arte – Senso contra Senso)” e “A terceira margem da língua (estudos analíticos de literatura brasileira)”, este último dedicado à obra do escritor brasileiro Guimarães Rosa.⁵⁰¹

⁵⁰⁰ *Ibidem*, p. 8

⁵⁰¹ MEDEIROS, N., *Razão de um percurso*, p. 74

Desde seu primeiro retorno ao Brasil, Magno iniciou uma série de Seminários com o intuito de difundir a obra de Lacan no país, sem perder de vista o objetivo maior de uma apropriação criativa que, partindo dos sintomas culturais brasileiros, pudesse, num movimento de mão dupla, ressignificar brasileiroamente a psicanálise, mas também proporcionar uma intervenção psicanalítica sobre os sintomas nacionais. Com esse propósito, de 76 a 80 realizou os Seminários *Senso contra senso*; *Marcel Duchamp/Marchand du sel*; *Os quatro discursos*; *O patológico*; e *Acesso à lida de Fi-Menina*. A partir de 81, com o seminário *Psicanálise e Polética* e ainda mais intensamente a partir de 82, com o seminário *A Música*, Magno passou a desenvolver com mais profundidade uma apropriação “heterofágica” da obra de Lacan, articulando saberes de diversos campos – Ciência, Filosofia, Educação, Arte – na construção de uma obra própria: a Nova Psicanálise ou NovaMente.

Em seu Seminário 11, Lacan havia definido os quatro conceitos fundamentais da psicanálise como *Inconsciente*, *Repetição*, *Transferência* e *Pulsão*⁵⁰². Destes, Magno toma apenas um como conceito fundamental da Nova Psicanálise: o conceito de Pulsão. A Pulsão – não raramente traduzida por Magno como *Tesão* – se expressa pela formulação minimalista “Haver-desejo-de-Não-Haver”. Trata-se do reconhecimento de que o que há no mundo não é dado como algo estático, mas que há sempre um movimento ou um esforço qualquer em curso. Mesmo Parmênides, frequentemente classificado como “imobilista”, é também um pensador do movimento. A segunda metade do seu Poema, em geral negligenciada pela tradição, é toda ela dedicada à descrição da dinâmica de funcionamento do mundo: um mundo móvel, conflituoso, dinâmico, dividido em contrários que estabelecem todos entre si um jogo tão conflituoso quanto harmonioso impulsionado pela Necessidade e pelo Amor (*Ananke* e *Eros*). Amor, neste caso, tomado mesmo em seu sentido *erótico*, sexual, e não apenas no sentido pós-cristão como caridade, como passividade, como paixão puramente espiritual – é o que podemos constatar nos exemplos utilizados por Parmênides: “Mulher e homem quando juntos misturam sementes de Vênus/nas veias informando de sangue diverso e força/ guardando harmonia corpos bem forjados modela”⁵⁰³. Também

502 LACAN, J., *Seminário 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008

503 PARMÊNIDES, *Sobre a natureza*, p. 126

Platão, se tem de recorrer a um Mundo de Ideias fixas e permanentes é porque se depara com a mobilidade – e mutabilidade – que efetivamente há no mundo. A Física moderna trabalha na descrição de movimentos, esforços, forças; Locke reconhece uma misteriosa *uneasiness* como “motor dinâmico” dos processos mentais⁵⁰⁴; o pensamento oriental opera com as noções de *ki*, *chi*, *prana* como energia dinâmica que tudo permeia.

Há uma espécie de inquietude que acomete os seres existentes. Ao nomear esta inquietude como “Haver-desejo-de-não-Haver”, Magno aponta para o vetor que fatalmente regerá seu movimento. Todo desejo, vontade, querer ou esforço exige, demanda, busca, requisita imperativamente sua própria satisfação. No entanto, para um movimento desejante – qualquer que seja – sua satisfação equivale à sua destruição, extinção, conversão total em gozo. Portanto, a Pulsão, enquanto movimento desejante originário, não pode ter, em última instância, nenhum objeto *possível* de satisfação, pois isso equivaleria à cessação definitiva do movimento do mundo, convertido em gozo absoluto, mas também em morte e destruição absolutos. Portanto, em última instância, o objetivo – que não é nenhum objeto existente – da Pulsão, é o impossível, o Impossível Absoluto.

Há o Tesão, esse movimento que vai para alguma coisa. Aonde quer que se vá na face do planeta – e agora, então, que podemos observar melhor até o universo inteiro –, há um tesão. Aquilo parece que quer, deseja, algo. Encontramos os melhores pensamentos ocidentais e orientais, muito antes da existência de qualquer psicanálise, para o fato de que o movimento de tudo o que há, se não do universo – e quanto a mim, acho que também do universo –, pelo menos dos humanos e mesmo dos animais, está voltado para a consecução de alguma coisa. É um tesão que pode ser maior ou menor, mas os pensamentos, sobretudo filosóficos, religiosos, apontam para o fato de que há um tesão de última instância: algo desejado quase que transcendentemente, ou *como* transcendência. É o mesmo tesão, só que o místico quer algo que está no infinito, ou para além dele... Seja Deus ou o que for. Isto se traduz em amor a Deus e coisas assim. Ou seja, está claro em Freud, em Lacan e em todos os grandes pensamentos ocidentais e orientais que, pelo menos em termos de nossa espécie, se não, do universo, há um movimento desejante, um movimento de tesão, que quer o que? Simplesmente sumir! Quer morrer de gozar, quer gozar para sempre, quer um gozo absoluto, último e definitivo! Mas, já que não tem Isso, aquilo menor serve, por enquanto. (...) Todos os tesões que existem por aí são na verdade tesões em algo que é impossível porque simplesmente não existe. Estamos submetidos a um movimento de desejo por algo que jamais vi se oferecer, pois a máquina funciona assim. Ela só funciona se quiser o Impossível.⁵⁰⁵

504 BALIBAR, E., Le traité lockien de l'identité, in *Identité et différence*, p. 59

505 MAGNO, M.D., *A psicanálise*, NovaMente, pp. 22-23

Magno toma de Freud o conceito de Pulsão, mas, para além dos dualismos freudianos – pulsões sexuais e pulsões do ego; pulsões de morte e pulsões de vida – reconhece, seguindo Lacan, a Pulsão de Morte como pulsão originária, visto que, toda pulsão, no que está obstinadamente voltada em direção à própria satisfação – e, portanto, em direção à própria extinção, destruição – é *de morte*.

Freud entendeu que há um movimento desejante, vigoroso, violento às vezes, que chamou de Pulsão (Trieb). No que começou a desenvolver o entendimento desse movimento pulsional, dessa força desejante, viu que está instalado no corpo e até em certos fragmentos, certas partes do corpo, cada um com sua configuração. Então, ele esbarra com uma ideia que parecia assustadora naquele momento e que foi até mostrada de outros modos por gente da área da literatura, etc. É a ideia de pulsão de morte, a ideia de que, entre outras forças de movimento desejante, pulsões de vários tipos de interesse, todas parecendo ser uma pulsão de vida, de desejo, de vitalidade, também existia uma *pulsão destrutiva*.

Acho que ele ficou assustado com isso, tão assustado que não entendeu logo de saída a gravidade do que tinha encontrado e começou a fazer em sua obra uma ideia de oposição entre pulsões de vida e pulsão de morte. Mas outrora ele havia descoberto que, na relação entre prazer e realidade (que também parecia uma oposição), em última instância, é o princípio de realidade que está a serviço do princípio do prazer, ou seja, que a dominância é a vontade de prazer e a vontade de gozar. Portanto, que todos os movimentos de construção de realidade são no sentido de preservar para sustentar a ordem do prazer. Assim como descobriu isto, acabou encontrando que as pulsões, sejam quais forem, não desejam senão seu próprio desaparecimento, sua própria morte. Isto é bastante chocante para meados do século. Em última instância, todo movimento desejante de uma pessoa – diretamente na ordem sexual ou libidinal, ou em qualquer ordem que a humanidade conseguiu operar de maneira metafórica, substitutiva – é mortal. Todo movimento desejante não quer senão extinguir-se, desaparecer, ou seja, no fundo, queremos é Paz. E Paz derradeira, só morrendo mesmo. Mais tarde, Lacan vai deixar claro que toda pulsão é pulsão de morte, não existe outra. A impressão que temos de pulsões de vida são arrastões dessa pulsão em cima de determinados elementos, de determinadas configurações dadas às pessoas por via de sua corporeidade, de sua cultura, etc.⁵⁰⁶

Com isto, podemos dizer que “a pulsão que há sempre é de morte – toda pulsão é mortal e a pulsão de morte é a que há, as outras são caronas dessa pulsão de morte fundamental”⁵⁰⁷.

Há, portanto, uma pulsão de morte fundamental que carrega consigo todo e qualquer movimento desejante. Mas “morte” aqui não significa simplesmente a desintegração das funções e estruturas orgânicas em nível biológico. Isso é muito pouco ainda em relação à morte desejada. A “morte” requisitada pela Pulsão seria o gozo da extinção absoluta, do mais puro e absoluto não-mais-Haver. Mas essa

506 MAGNO, M.D., *Razão de um percurso*, pp. 150-151

507 *Ibidem*, p. 164

experiência é absolutamente impossível, porque não-Haver simplesmente não há. A morte, como limite último, elimina qualquer possibilidade de gozo. Portanto, o gozo da morte enquanto objeto supremo da pulsão, resta irremediavelmente impossível. Assim, podemos até mesmo eliminar a qualificação “de morte” da essência pulsional: “Se reduzo todo o pensamento a respeito da pulsão a um único conceito, ao conceito de Pulsão de Morte” é possível mesmo eliminar “a palavra 'morte', já que posso dizer que a morte não há, não há como atingi-la”. Ficamos, assim, com a “pura Pulsão entendida como Haver desejo de não-Haver”⁵⁰⁸. Como não-Haver simplesmente não-há, a Pulsão é puro desejo de Impossível. Segundo essa perspectiva, “todo desejo é desejo de Impossível, pois (...) em última instância, é o fracasso. Dá pra gozar bastante no ínterim, mas é vocação de entropia, de morte, de final”⁵⁰⁹.

É importante notar que não se trata aqui de nenhuma falta. Não há qualquer “falta originária” que fundamente a pulsão. Trata-se apenas da experiência incomensuravelmente excessiva que exige sem cessar algo mais, algo além, até o impossível. Essa constitui uma das diferenças fundamentais entre Magno e Lacan. Em Lacan o desejo tem seu fundo, seu suporte, sua razão de ser numa falta originária. Mas, não será a “falta” já uma espécie de álibi, de justificação, de fundamentação para um desejo que deve permanecer, no limite, “sem-álibi”, sem justificação, sem fundo? Lacan pensou “a falta como estruturante do desejo. Mas o desejo jamais se satisfaz, pois é excessivo: ele *produz* a falta”⁵¹⁰. Por requisitar um além que não há “o movimento pulsional é excessivo, não lhe falta nada, é uma avidez insuperável”⁵¹¹. Esse excesso desejado é tão imperativamente requisitado que pode até mesmo ser sentido como falta, como se um pedaço essencial nos tivesse sido arrancado e fosse desde então urgente recuperá-lo. No entanto, como não há nenhuma falta a ser preenchida, senão aquela mesma que a avidez insuperável do desejo cria, trata-se tão somente de uma falta de algo que nunca realmente se teve.

508 *Ibidem*, p. 168

509 *Ibidem*, p. 164

510 MAGNO, M.D., *Amazonas*, p. 135

511 MAGNO, M.D., *Revirão*, p. 400

Enquanto desejo de impossível, a pulsão está desde sempre condenada a um “recalque originário”, a uma “quebra de simetria” na “diferença absoluta” entre Haver e não-Haver.

Se há desejo de não-Haver, e não há desejo de Haver, e se o não-Haver não há, desejaremos o Impossível. E quando desejo esse impossível absoluto, que jamais será conseguido, quebro a cara e retorno. O que aconteceu? O recalque originário, que é o fato de que o não-Haver não há. Então, se o não-Haver não há, o Haver (...) é o resultado de um movimento de decepção diante de algo que nunca houve nem nunca haverá.⁵¹²

Nunca haverá, pois o que quer que seja pensável, representável, dizível, imaginável, factível, de qualquer maneira possível, já estará necessariamente configurado como algo que Há. Isso faz de toda e qualquer satisfação uma satisfação substituta, possível, que se dá em lugar da satisfação impossível desejada. As satisfações substitutas – que são só as que temos – apenas apazíguam temporariamente a ansiedade desejante, mas ela não tarda a reacender.

Mais uma vez, nos vemos diante do pêndulo schopenhaueriano. Entre a frustração de um desejo insatisfeito e o tédio de um desejo já satisfeito. Quando desejamos algo, “sua obtenção é sempre frustrante, pois, daqui a pouco, queremos novamente ou queremos outra coisa, já que não conseguimos aquilo que realmente queríamos”⁵¹³, porque aquilo que realmente queríamos é o não-Haver, o Impossível Absoluto. No final do Seminário 11, Lacan expressa de maneira brilhante esta marca deceptiva inevitavelmente inscrita no movimento desejante que, apesar de tudo, rege nossas vidas e nossas relações: “Eu te amo, mas porque inexplicavelmente amo em ti algo mais do que tu – o objeto *a* minúsculo, eu te mutilo”⁵¹⁴. O que se “ama” em alguém é, acima de tudo, a fantasia de uma satisfação absoluta e de uma completude absoluta que constituem um objeto Impossível. Como a satisfação desejada e fantasiada – porque impossível – não vem, não cessamos de “mutilar” nossos amados. Magno se apropria de uma frase de Guimarães Rosa – “não confunda sorvete com Nirvana” –, para expressar a real impossibilidade de não haver confusão de sorvete, ou todo e qualquer prazer possível, com Nirvana: “o que está oculto pelo sorvete é o Nirvana, ou seja, o não-

512 MAGNO, M.D., *Razão de um percurso*, p. 168

513 MAGNO, M.D., *A psicanálise*, NovaMente, p. 35

514 LACAN, J., *Seminário 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, p. 255

Haver”. “O que essencialmente desejamos na delícia do sorvete é o Nirvana que está oculto e inexistente para além dele”⁵¹⁵.

A grandeza do pensamento de Magno é tomar o Impossível como ponto de partida, é não denegar a experiência existencial abissal do Impossível em nome de uma fundamentação supostamente segura e estável que, ocultando para si mesma sua origem, ou seja, o fato irremediável de ser apenas mais uma maneira defensiva de lidar com o *mal-estar* do abismo existencial do Impossível, denega constantemente seu status de defesa contra o Real desta experiência originária e passa a se impôr como se fosse o Real em si.

No princípio não está o Verbo, não está o *logos*, não está o simbólico, não está o discurso, mas o Silêncio. Na origem não está a Ideia de Bem, nem o primeiro motor imóvel, nem a pura inteligência do *theion*, nem o amor(?) paternal de Deus, nem o autoasseguramento e autocertificação do Sujeito, nem a Consciência, nem a Razão... Na origem está o baque surdo, o trauma, o silêncio, o horror extático da experiência bruta da condenação ao Haver – sem qualquer possibilidade de fuga, resolução final ou gozo definitivo, porque não-Haver não há. É esta experiência que, impossível de simbolizar, gera toda a proliferação de produção simbólica; impossível de dizer, gera toda a proliferação de produção discursiva; impossível de representar, definir, medir, calcular, recobrir ponto a ponto com uma teoria absolutamente coerente, gera toda a inquietação científica e filosófica; impossível de ser expressada enquanto tal, gera toda a infinita expressividade das artes; impossível de compreender, gera a infinidade de mundos sobrenaturais dos mitos e religiões.

Seguindo o argumento do parágrafo anterior, podemos dizer que simbolização, discurso, teoria, arte e religião operam no regime do Ser, apresentando, representando, definindo e classificando a cada vez o *Ser* – o que é? – daquilo que Há como trauma e silêncio. Os registros do Ser operam na suposição da possibilidade de um recobrimento completo, acabado, sem arestas, do nível do Haver. Mas, entre Haver e Ser há um abismo lógico – ontológico, gnoseológico – intransponível. O silêncio do Haver não se deixa capturar, recobrir, esgotar pela discursividade do Ser e essa impossibilidade estrutural, no entanto, não comporta

apenas um caráter negativo, pois é ela mesma – a impossibilidade – que infinitiza as possibilidades artísticas e articulatórias – em sentido amplo – no campo do Ser.

Em seu recém-publicado *Razão de um percurso*, Magno utiliza um belo exemplo artístico para ilustrar a diferença radical entre Haver e Ser. Trata-se de uma obra de Marcel Duchamp chamada *Bruit Secret* (Ruído Secreto), subtitulada *readymade assisté*. A obra, muito simples, consiste num novelo cilíndrico comum de barbante, que Duchamp fechou em cima e embaixo com duas placas de latão preto aparafusadas. “O novelo está, então, emparedado entre duas placas de metal e fechado por parafusos”. No entanto, o que torna a obra extraordinária – e o que lhe rendeu o subtítulo *assisté* – é que, antes de vedar as extremidades do novelo, Duchamp pediu a um amigo que pusesse ali dentro alguma coisa, com a condição de jamais revelar, nem mesmo a Duchamp, do que se tratava.

Por isso, chamou de *ruído secreto* – e é ilustrativo da diferença entre Ser e Haver: quando se balança a peça, percebe-se que há algo, mas não se sabe o que é. Lá dentro, há algo. O que é? Quando vamos para o verbo Ser, nada temos a dizer sobre o impacto com esse barulhinho. Temos lá dentro um trocinho que balança, faz barulho e dói – mas não sabemos o que é. Como não sabemos o que é, fazemos deste Haver a causa de um delírio infinito, que é a história de toda a produção da humanidade, de toda a nossa fixação, desde a mitologia mais grosseira de uma tribo primitiva à mais refinada teoria da física quântica.⁵¹⁶

Haver se diz aqui em duplo sentido:

Digo que Haver é uma experiência, e nada tem a ver com Ser. Ao mesmo tempo, digo “o Haver”, como se fosse tudo que há. É preciso conceber com clareza estas duas posições. Primeiramente, há a experiência de Eu haver, a experiência de haver sem discurso. Se começar a falar sobre essa experiência bruta, já entrei na ordem do Ser. Segundo, diante do que comparece, a presença que costumo chamar de Eu, há também a experiência de haver coisas. Como é uma experiência dura e não sei dizer a respeito desse Haver, começo a proliferar na ordem do Ser. Há, pois, as duas conotações: (a) Haver enquanto experiência bruta, de que estou aqui, de que estou sozinho, não entendo e não sei por que – experiência esta que vai obrigar os desenvolvimentos do que chamo de Ser –; e (b) a experiência também, junto com essa, de que há coisas. Não vou falar em “mundo”, pois este é da ordem do Ser.⁵¹⁷

Portanto, por um lado (a), Haver é experiência bruta de “ser-estar-aí”, magistralmente traduzida por Nelma Medeiros na seguinte passagem:

a experiência de Haver é não-tética, pois não provém de uma decisão ou posição de si. Parafraseando Samuel Beckett, em *Fim de Partida*: “Você há; não há cura para isso”. Somos acometidos de mal-estar, sendo dado o saber absoluto de solidão, do derrisório e desamparo sem alibi, trauma cru e obsceno

516 MAGNO, M.D., *Razão de um percurso*, p. 165

517 MAGNO, M.D., *Amazonas*, p. 108

de Haver, saber Único, de cada Um, que faz mover o mundo, no sentido de cada Um se virar para conviver e entender (tarefa impossível) sua condenação. Somos transeuntes carregados pelo mal-estar, que é fato, e, enquanto tal, alheio às vontades que lhe são favoráveis ou lhe fazem resistência.⁵¹⁸

Por outro lado, há o Haver como o simples haver do que há, antes ainda que se tenha decidido sobre o que *é* ou como *é* isto que efetivamente *há*. Se o Haver é essencialmente material ou espiritual; se é objetivamente dado ou subjetivamente construído; se é verdadeiro ou aparente; se é bom ou mau; tudo isso já está inserido no campo da proliferação discursiva do Ser e, enquanto tal, é infinitamente discutível e discursável, mas não altera o dado bruto do “choque” “sem rosto”⁵¹⁹ do Haver. Quanto a este segundo sentido, acompanhamos a descrição de Aristides Alonso:

o Haver (forma substantivada) é concebido, em sentido cosmológico, como conjunto aberto do que HÁ – o que se chama universo ou multiverso, por exemplo –, em qualquer forma e disponibilidade com que se apresente. O que quer que haja, materialmente dado ou ficcionalmente construído, real ou virtual, manifesto ou latente, faz parte do Haver e suas possibilidades de mutações. Nele não há “fora”, o que quer que haja lhe pertence e isso que há se constitui como Um, único e singular. Mas esse Haver não é estático ou imóvel. Suas conformações estão em permanente agonística e metamorfose, pois o Haver é “movimento desejante puro: tudo o que deseja é não-Haver” (Magno, *Arte e fato*, v. 1, p. 89).⁵²⁰

Estes dois níveis de descrição do Haver, isto é, por um lado, enquanto experiência bruta de cada um e, por outro lado, como “tudo que há”, totalidade aberta que não se confunde com o “mundo” e é “muito maior que o universo”⁵²¹, enunciam os dois níveis de atuação da Pulsão. A Pulsão, numa primeira acepção, é movimento desejante do Haver – o Haver como um todo, por inteiro – que requisita imperativamente seu avesso, seu Outro, sua perfeita simetria, ou seja, não-Haver. A esta primeira acepção corresponde a hipótese cosmológica que, em consonância com as teorias da Física contemporânea, compreende o universo – nos termos da Física – ou o Haver – nos termos da Nova Psicanálise – como alternância de ciclos dinâmicos de expansão e contração⁵²². Nosso *Big Bang* seria apenas um dos momentos de transição entre o fim de um movimento de contração e princípio de

518 MEDEIROS, N., *O primado heurístico da noção de formação*, pp. 2-3

519 MAGNO, M.D., *Razão de um percurso*, p. 164

520 ALONSO, A., *Aspectos do verbo Haver*, p. 13

521 MAGNO, M.D., *Razão de um percurso*, p. 165

522 Teoria cosmológica conhecida como Big Bounce ou Bang, Bang, Bang.

um novo momento de expansão. Como não-Haver não há, nem a expansão atinge a morte térmica, nem a contração chega ao ponto de fazer o Haver desaparecer de uma vez por todas. Fundado numa impossibilidade que o torna desde o princípio fadado ao fracasso, o movimento do Haver retorna e se repete indefinidamente.

Na cosmologia pulsional de Magno, a lei – ou Alei – do Haver é “Haver desejo de não-Haver”:

Alei é: Haver desejo de não-Haver. Ora, como o não-Haver não há, o movimento do Haver, mesmo do ponto de vista cosmológico – e posso delirar assim, pois existem teorias cosmológicas atuais que me servem de apoio – é no sentido de não-Haver. Então, como o não-Haver não há, não tem jeito, o Haver quebra a cara e volta para o mesmo lugar onde estava. Volta, continuando a desejar o não-Haver, que não há, onde ele quebra a cara, volta e continua tentando esse Impossível que não há, e assim por diante.⁵²³

Um segundo âmbito de atuação pulsional emerge quando esse movimento desejante do todo se replica por dentro do próprio Haver, dando origem a uma espécie portadora da mesma competência de avessamento radical que comparece no Haver. À espécie portadora da competência de avessamento que, em última instância, requisita um avessamento absoluto na experiência Impossível de não-Haver, Magno chama *Idioformação*. O único caso dessa espécie que nos é conhecido, é o humano. No entanto, Magno faz questão de esclarecer que aquilo que nos qualifica enquanto espécie não é sermos “humanos”, pois qualquer definição de “humano” já é sintomática, isto é, submetida a um sistema sintomático de determinada cultura. O que nos caracteriza enquanto espécie é justamente essa disponibilidade, ou melhor, o fato de sermos acometidos por essa disponibilidade de avessamento e reviramento do que quer que se nos apresente.

A Lei, Alei como chamo, “Haver desejo de não-Haver” é supostamente para todo o Haver, mas não para as formações do Haver. Adoto a suposição de certa cosmologia contemporânea de que, no movimento suposto de entropia, a coisa vai chegar ao momento em que a resultante do Big Bang acabará em Big Crunch. Então, o Haver por inteiro, de algum modo, é catóptrico e, de algum modo, funciona dentro da Lei de última instância. Este não é o caso das formações do Haver. As *IdioFormações* são a única formação do Haver que herdou esse movimento.⁵²⁴

Herança a um só tempo bendita e maldita, que nos abençoou com a condenação – e nos condenou à bênção – do *Revirão*, isto é, a competência, o desejo e a com-

⁵²³ *Ibidem*, p. 166

⁵²⁴ MAGNO, M.D., *Conceitos da Nova Psicanálise: Precisoções*, p. 11

pulsão de contrariar – de querer e fantasiar o contrário – de todo e qualquer dado que se nos apresente.

Como já adiantamos no parágrafo anterior, Magno nomeia a estrutura mínima da mente humana – único caso conhecido de Idioformação – como *Revirão*. A estrutura da mente em Revirão significa que “para o que quer que lhe seja colocado, o contrário também é pensável, ou também é exigível”⁵²⁵. Segundo esta lógica, nossa mente – replicando a estrutura do Haver como um todo – “é estruturada como um espelho” e não simplesmente no sentido reflexivo. A mente é como um “espelho radical que vira *tudo* pelo avesso”⁵²⁶. É como em *La reproduction interdit* de Magritte: um espelho capaz de um avessamento mais radical do que o esperado. O Revirão é a origem de toda a nossa produção tecnológica: a luz elétrica “avessa” a escuridão da noite, o ar-condicionado “avessa” o verão carioca⁵²⁷. Em última instância, a lógica “catóptrica”⁵²⁸ do Revirão, requisita o avessamento do Haver por inteiro em seu contrário impossível, não-Haver. As idioformações, porque portadoras do Revirão, estão condenadas a padecer do desejo impossível de não-Haver, mas dispõem também de uma quase infinita gama de recursos e possibilidades de articulação, superação de limitações e gozo.

5.3 Uno, binário, ternário. A unificação do Haver e a lógica do terceiro excluído

Para ilustrar a lógica do Revirão – que é lógica do Haver como um todo e das Idioformações –, Magno utiliza uma figura da geometria não-euclidiana já bem conhecida dos lacanianos: a banda de Moebius. Ela resulta do corte e torção de um cilindro euclidiano, formando uma figura que a lógica ocidental é impossível de conceber: uma figura que aparenta ter duas faces incomunicáveis – opostas, excludentes – mas, na verdade tem apenas uma face. Para uma compreensão visual da imagem, basta recorrermos à *Moebius strip I*, de Escher. As formigas nesta obra,

525 MAGNO, M.D., *A psicanálise*, NovaMente, p. 26

526 MAGNO, M.D., *Razão de um percurso*, p. 169

527 Exemplos repetidamente utilizados por Magno.

528 Do grego *Katoptron*, espelho.

embora passem a nítida impressão de estarem andando em lados opostos, na verdade estão todas do mesmo lado, do único lado que compõe a banda. “Tudo é Um só neste objeto: uma face, uma margem, uma borda”⁵²⁹.

Se pensarmos num cilindro euclidiano, ele terá dois lados opostos – um lado de fora e um lado de dentro – incomunicáveis, portanto, excludentes, ou seja, em compatibilidade com a lógica ocidental cujo princípio básico é o princípio de identidade ($A=A$, logo A dif. B). Se pintarmos cada um dos lados do cilindro de uma cor, teremos o lado de dentro na cor x e o lado de fora na cor y , sem qualquer mistura ou passagem entre si. Mais uma vez, em consonância com a lógica habitual do ocidente, que opera com conjuntos, fronteiras e afirmação de identidades “em si” e “por si” mesmas, supostamente opostas a tudo o que lhes é outro. Agora, se cortamos verticalmente uma das bordas deste cilindro e torcemos uma das pontas, o transformamos numa banda de Moebius. É então que vemos surgir diante de nós uma outra lógica. Agora, ao invés de dois lados opostos, temos apenas uma face, o que nossos olhos incrédulos podem comprovar com um deslizar de dedos pela margem da figura – com um deslizar de dedos poderemos percorrer os supostos dois lados da figura, sem realmente trocar de lado. Outro fato interessante é que os pontos na banda de Moebius não são orientáveis. Isso quer dizer que é impossível determinar se os dedos estarão deslizando para o lado direito ou para o lado esquerdo, porque, podemos começar na suposição de que estamos indo para o lado direito, mas ele retorna ao mesmo ponto, sem interrupção do movimento, indo para o lado esquerdo. Agora as cores x e y , com as quais havíamos pintado o cilindro, permanecem, em certos pontos, dando a impressão de estarem em lados opostos, mas se percorrermos a figura com atenção, veremos que em algum ponto elas se misturam, se confundem e se transformam uma na outra.

Esta é a lógica do Revirão. “A estrutura de última instância do nosso psiquismo é a de uma contrabanda [banda de Moebius]”⁵³⁰. Aqui, ao invés de partirmos sempre de pares identitários opostos separados por fronteiras rígidas, temos algo que aparenta ter dois lados, algo que em diversos pontos chega mesmo a funcionar como se tivesse dois lados, mas que na verdade está no mesmo lado, no único lado que há. Ademais, segundo esta lógica, temos não apenas um x e um y , um A e um B , um $(+)$ e um $(-)$, que bastam para a constituição do princípio de

529 MAGNO, M.D., *A psicanálise*, NovaMente, p. 61

530 MAGNO, M.D., *A psicanálise*, NovaMente, p. 66

identidade. Além de x e y, A e B, (+) e (-), há um terceiro elemento a considerar: um ponto de passagem, um ponto neutro, um ponto no qual as dualidades se indiferenciam e se tornam indiscerníveis. Este ponto, não podemos situá-lo nem de um lado, nem do outro.

Marco um ponto e posso dizer que a primeira passagem do percurso é (+), a segunda inverte (-). O terceiro não é nem (+) nem (-). É o lugar onde revirei que chamo de Neutro. É o ponto não-orientável dos matemáticos que chamo de Ponto Bífido⁵³¹.

Se esse terceiro ponto, de neutralidade e indiferenciação, resta na maioria das vezes “excluído” da racionalidade tradicional e da lida cotidiana com o mundo, é porque somos submetidos a recalques de diversas ordens que, ocultando o neutro, obstruem a passagem para o outro lado e instalam interdições. Estamos submetidos a recalques de ordem primária (advindos de nossa constituição fisiológica). O desejo de voar ou de estar em dois lugares ao mesmo tempo é de saída recalcado por nossa constituição primária (fisiológica). No entanto, como nossa espécie se caracteriza pela emergência no *primário* de uma competência *originária* de reviramento que replica o modo de operação do Haver, produz-se a partir de nosso psiquismo revirante um registro *secundário* (simbólico, linguagem, cultura, técnica), mediante o qual nos tornamos capazes de intervir no primário, superar recalques e satisfazer desejos de avessamento. Para nos mantermos em nossos exemplos, mediante uma série de tecnologias, construímos aparelhos que nos permitem voar, meios de comunicação que nos permitem estar em dois lugares ao mesmo tempo. No entanto, o registro secundário produz aparelhos simbólicos, linguísticos, sociais, culturais, políticos, religiosos, que também nos impõem recalques e limitações não menos rígidos que os da ordem primária. Crescemos no interior de um sistema de leis, normas, proibições, doutrinas morais, religiosas, políticas, sociais, familiares que recalcam o ponto neutro e cristalizam uma identidade fechada, exclusiva, que tende a tratar o diferente como seu oposto. Como diz a famosa frase de Einstein, “é mais fácil desintegrar um átomo do que um preconceito”.

Para a Nova Psicanálise, as dualidades e oposições, embora compareçam na realidade como formações mais ou menos rígidas que de maneira alguma podem ser desconsideradas, não constituem realidades essenciais dadas em si mesmas, pois

são fruto de operações de recalque e fechamento. Em última instância, o Real, o Haver, é um, e esta unidade é neutra e indiferenciante. A lógica do Revirão, portanto, transcende a lógica binária e instaura uma lógica *ternária*, por considerar, para além ou aquém das dualidades opositivas, um ponto terceiro, neutro, indiferenciante, que não está nem de um lado nem de outro. E é esta dimensão terceira que, como Real e originária, tem a ascendência lógica e hierárquica sobre as demais. Com a lógica do Revirão, segundo o modelo topológico da banda de *Moebius*, temos

uma potente metáfora para mostrar que o psiquismo funciona espontaneamente na disponibilidade para transitar entre opostos, cruzar informações, virar ao avesso qualquer dado de realidade, pois sua propriedade fundamental é a bifididade. Ora, tal capacidade do psiquismo de estar disponível para um lado ou outro é solicitada, marcada e recalcada pela realidade binária do mundo macrofísico, com o qual a mente opera. Para acompanhar os processos inconscientes é preciso, portanto, saltar fora da opositividade binária e se referir a uma lógica de *terceiro lugar*: a bifididade antecede logicamente a partição de opostos, que, por sua vez, se nos impõem por recalque.⁵³²

Não se trata aqui do prazer acadêmico de construir uma nova lógica, mas de pensar um modelo psíquico que dê conta da infinita complexidade das experiências humanas, as quais insistem em não caber nos dualismos – bem x mal; racional x irracional; positivo x negativo – preestabelecidos pela tradição cultural ocidental. Lembremos que o próprio Freud constrói sua teoria procurando dar conta de experiências humanas reais historicamente marginalizadas pelo racionalismo e pelo cientificismo dos séculos XVII e XVIII como inferiores e indignas de atenção, porque mais obviamente desviantes dos padrões dualistas predeterminados: o sonho e a “loucura”. Desde o princípio, Freud descobre nesses registros “estranhos”, mecanismos psíquicos nada marginais, mas onipresentes na vida humana, funcionando a pleno vapor nos “chistes”, nos “atos falhos”, na fala, nos gestos e, no limite, em todo e qualquer comportamento humano, por mais “normal” que a cultura vigente o considere.

Magno cita o Freud da *Interpretação dos sonhos*, para nos lembrar que, em psicanálise, teoria e clínica andam juntas:

“O modo como os sonhos tratam a categoria dos contrários e dos contraditórios é fortemente notável [highly remarkable]”. Vejam que não diz que é apenas notável, e sim que é altamente notável. “Parece não existir não no que diz respeito aos sonhos. Eles mostram uma preferência particular pela combinação dos contrários em uma unidade ou por representá-los como uma única e mesma coisa”. Não se dá atenção a essas coisinhas de passagem. Pode

532 MEDEIROS, N., *Razão de um percurso*, p. 97

parecer que ele está falando de umas esquisitices do sonho, mas há tempo acho que são fundamentais – se não, não teria dito o que digo. “Os sonhos, além disso, se sentem livres para representar qualquer elemento pelo desejo contrário a ele. Sendo assim, não há modo de decidir à primeira vista quando qualquer elemento que admite um contrário é representado no pensamento do sonho como positivo ou como negativo”.⁵³³

E prossegue citando um texto pouco conhecido de Freud, chamado *Um tipo especial de escolha de objeto feita por homens*, de 1910, no qual já se deixa entrever a lógica do Revirão: “o que, no consciente, se encontra clivado (split) num par de opostos frequentemente ocorre no inconsciente como uma unidade”⁵³⁴. Isso porque, já nos termos de Magno, a operação do recalque é a responsável pela imposição de uma dualidade opositiva, a qual, portanto, se dá somente *a posteriori*, barrando um psiquismo originariamente uno, neutro e indiferente.

Magno traz ainda uma metáfora bastante precisa de Eduardo Viveiros de Castro para ilustrar essa lógica do “terceiro lugar”. Em seu *Perspectivismo e Multinaturalismo na América Indígena*⁵³⁵, tratando da diferença entre natureza e cultura,

diz que há que pensar que, assim como o compasso para fazer uma curva precisa das duas pernas, deve ter um lugar terceiro desde onde isso possa ser pensado em conjunto. Sua metáfora é de que o compasso “deve ter uma de suas pernas firmes, para que a outra possa girar-lhe à volta”, mas em cima é um só: “...não devemos esquecer em primeiro lugar que, se as pontas do compasso estão separadas, as pernas se articulam no vértice: a distinção entre natureza e cultura gira em torno de um ponto onde ela ainda não existe”.⁵³⁶

Mais uma vez insisto: formular uma lógica capaz de pensar para além ou aquém dos dualismos metafísicos ocidentais não se resume a um prazer acadêmico, lúdico ou iconoclástico. A intenção é justamente pensar a existência em sua rica variedade de formas e expressões, com suas complexidades e ambivalências que não se deixam reduzir a oposições do tipo espírito x matéria; natureza x cultura; bom x mau; verdade x erro/fantasia; e, portanto, não se deixam enquadrar na moldura da racionalidade tradicional. É claro que, aqueles que arriscam esse salto, trazendo para o cerne do seu pensar “terceiros” historicamente “excluídos” como as dimensões da pulsão e da fantasia, são prontamente marginalizados – ainda quando ganham toda uma seção específica nos manuais de Filosofia – sob a alcunha

533 MAGNO, M.D., *Clownagens*, p. 86

534 FREUD, S., ap. MAGNO, M.D., *Clownagens*, p. 87

535 VIVEIROS DE CASTRO, E., *Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena*

536 MAGNO, M.D., *Clownagens*, p. 93

de “irracionalismo”. Mas “A Razão” com A maiúsculo, A Razão à qual a tradição ocidental muito confortavelmente atribui universalidade “não só não existe como é ela mesma um impedimento grave à ousadia da criação e costuma-se brandi-la contra o risco da irracionalidade, que ameaça invadir seu caminho *ortopédico* na busca de correção e normalidade”⁵³⁷.

5.4 A homogeneidade do Haver com'Um

“todas as coisas são diferenciações de uma única coisa e são a mesma coisa. E isto é evidente. Porque se as coisas que são agora neste mundo – terra, água, ar e fogo e as outras coisas que se manifestam nesse mundo –, se alguma destas coisas fosse diferente de qualquer outra, diferente em sua natureza própria, e se não permanecesse a mesma coisa em suas muitas mudanças e diferenciações, então não poderiam as coisas, de nenhuma maneira, misturar-se umas às outras, nem fazer bem ou mal umas às outras, nem a planta poderia brotar da terra, nem um animal ou qualquer outra coisa vir à existência, se todas as coisas não fossem compostas de modo a serem as mesmas. Todas as coisas nascem, através de diferenciações, de uma mesma coisa, ora em uma forma, ora em outra, retornando sempre à mesma coisa.”

Diógenes de Apolônia, V a. C.

Magno afirma repetidamente que o Haver é único e homogêneo. “O Haver, o que quer que haja, em sua plenitude, é homogêneo”⁵³⁸.

O Haver, em todas as suas manifestações, inclusive na fractalidade, é um só e homogêneo. Se procurarmos, veremos que, lá no fundo, tem algo neutro. É como se o Haver fosse a célula-tronco de tudo que acontece. Portanto, todas as outras células têm a mesma composição.⁵³⁹

Sempre metaforicamente, compara o Haver à substância espinosista, ao *Chi* dos chineses, como indeterminação neutra e indiferente que constitui todas as coisas, como mesmidade originária que permanece em meio às diferenças.

Em geral, essa caracterização do Haver como uno e homogêneo é acompanhada de uma afirmação que a qualifica como “aposta”, “suposição”, “conjectura” já que “não se sabe por que” o Haver constituiria, afinal, uma unidade

537 MEDEIROS, N., *Razão de um percurso*, p. 16

538 MAGNO, M.D., *Razão de um percurso*, p. 197

539 MAGNO, M.D., *Amazonas*, p. 135

neutra, indiferenciante e homogênea. No entanto, acreditamos que, segundo certos aspectos da Nova Psicanálise, há razões lógicas bastante convincentes para compreendermos o porquê desta “aposta”, “suposição” e “conjectura”.

Em primeiro lugar, segundo a concepção mais elementar do pensamento de Magno, o Haver há e, por consequência, logicamente, o não-Haver não há. Esta formulação aparentemente tão óbvia que ganha ares de banalidade, na verdade traz consigo um difícilíssimo aprendizado. Se considerarmos o Haver como totalidade do que Há, sem com isso constituir um substrato material, espiritual ou de qualquer ordem, temos de conceder o seguinte: o que quer que compareça, de qualquer forma possível, o que quer que seja concebível, pensável, conjecturável, imaginável, ainda que em sonho ou fantasia, de qualquer maneira possível, Há. Ou seja, o que quer que compareça, sob qualquer combinação possível de circunstâncias, comparece já necessariamente no mesmo Haver que todo o resto. Se, apenas por um exercício de imaginação, conjecturássemos a possibilidade de existirem dois ou mais “Haveres”, estaríamos formulando uma hipótese impossível, pois para “além” de Haver, resta não-Haver, que simplesmente não Há. Portanto, Haver é UM, o mesmo.

Esta seria, para falar em termos clássicos, a prova *a priori* da unidade do Haver. Mas, há uma prova *a posteriori*, quando partimos das multiplicidades e diferenças que constituem a realidade. Multiplicidades e diferenças que muitas vezes parecem inconciliáveis. Multiplicidades e diferenças que, apesar de tudo, estabelecem relações, interagem, se comunicam, se articulam. Ainda que seja no enfrentamento, na guerra declarada, na perseguição, na rejeição, no domínio. Entes que nada tenham em comum não podem estabelecer qualquer tipo de relação entre si, não podem sequer considerar negativamente um ao outro, pois isso já supõe uma possibilidade de relação. As diferenças interagem, se entrecruzam e entrecortam, se atravessam, se transformam mutuamente. Se não fosse assim, teríamos um mundo de átomos absolutamente diferentes, autoidênticos, inacessíveis uns aos outros e inabaláveis uns pelos outros. Se há algum tipo de relação entre os entes existentes, temos de supor que há algo em comum entre eles. “É por interseção. Tem que haver, nem que seja na franja, alguma nota comum, como se diz em música”⁵⁴⁰.

Quando olhamos o sistema fechado, dizemos que não há nota comum, que as formações são estranhas uma à outra, mas há nota comum sempre (...). A dificuldade é encontrá-la. Chamo assim porque acho bonito quando, na música,

passa-se de uma tonalidade a outra mediante a nota comum que pertence aos dois tons e se troca de tonalidade.⁵⁴¹

Ora, se é possível intervir com remédios químicos no psiquismo, se uma simples conversa é capaz de aplacar um sintoma fisiológico como uma dor no peito ou uma dor de cabeça, é porque há passagem entre os registros físico e mental, se há passagem é porque em algum ponto sua diferença se neutraliza e eles se tornam indiferentes e indiscerníveis e se em algum ponto eles são indiferentes e indiscerníveis, isso quer dizer que eles não são dados *a priori* como sistemas identitários fechados e opostos entre si. “Se temos duas formações totalmente diferentes e lá na franja há uma nota comum, ali há indiferença entre as formações”⁵⁴². E, seguindo a lógica do Revirão, se no limite não está uma fronteira fixa, dada em si mesma como absolutamente intransponível, mas um “entre” indiferenciante que neutraliza as oposições, é porque as dualidades opositivas não são realidades *a priori*, dadas, em-si. As diferenciações são fruto de recalques e fechamentos, o que não faz delas simples ilusões, mas construções. Construções são bastante reais, não nos enganemos quanto a isso, mas diferentemente de algo que se acredita dado *a priori* enquanto tal, construções são desconstrutíveis. E esse é o ganho em desnaturalizar e dessacralizar instâncias supostamente puras, dadas *a priori* em si e por si mesmas.

Para compreendermos o Haver com suas realidades múltiplas e diferentes e sua mesmidade Real, será preciso compreendermos a teoria das formações. Para não tomar os entes como identidades fechadas, dadas em si e por si mesmas – e, portanto, radicalmente diferentes de todo “outro” –, Magno utiliza o conceito generalizante de “formação”. Formação é o conceito genérico para designar tudo que há – toda e qualquer configuração física ou mental, natural ou cultural, real ou fictícia, antes ainda de se compartimentalizar via recalque, em um desses polos identitários sintomáticos, é simplesmente “formação”. É a mesma estratégia que Nietzsche já havia concebido ao utilizar o conceito de força de um modo tão geral que todo e qualquer ente – de qualquer ordem – é descrito em termos de “força”. Esta é uma estratégia para pensar a mesmidade das coisas na unidade do todo, sem ao mesmo tempo desconsiderar suas diferenciações, uma vez que, apesar de tudo

⁵⁴¹ *Ibidem*, p. 120

⁵⁴² *Ibidem*, p. 122

comparecer como configurações de forças – ou de formações – essas configurações (de forças ou de formações) tendem a impor seu poder sobre todas as demais.

A Nova Psicanálise insiste, repete à exaustão, que *o que quer que haja comparece como formação*. (...) Por formação entende-se toda e qualquer forma, ordenação, articulação ou estrutura que há, das partículas e anti-partículas a uma ordenação simbólica (humana) qualquer, do código genético e dos ecossistemas vivos a todo tipo de técnica, língua, conhecimento ou arte. Ou ainda, toda e qualquer forma comparecente como matéria, vida ou artefato, para usar os termos das teorias da complexidade e da auto-organização⁵⁴³

Mas, como pode emergir a diferença no seio do Mesmo? Na hipótese de Magno, A Quebra de Simetria (ou Recalque Originário) resultante da impossibilidade de não-Haver – pulsionalmente requisitado pelo Haver – reverbera internamente produzindo estilhaços, de-formações, diferenças, ou, numa palavra, formações.

É como se ela [a Quebra de Simetria] estilhaçasse o Haver e ele comesse a repeti-la em seu interior e, portanto, começam a aparecer as diferenças, a enorme quantidade de *formações*. E isso, depois, implodindo, outra vez, vai tentar ir pra seu lugar de não-Haver, de desejar não-Haver, não conseguir, espatifar-se, retornar, etc., etc., e assim desde sempre e para sempre. (...)

Assim sendo, o que quer que haja, de qualquer índole, de qualquer nível, de qualquer porte, é *uma formação do Haver*. Isto é bom porque *generaliza* nossa nomenclatura. O que quer que compareça é uma formação do Haver, dos mais diversos tipos: psíquica, material, de fato. Tudo pertence ao Haver, nada há fora dele. O interessante é que, na concepção desta psicanálise, qualquer formação, pelo simples fato de ser uma formação e portanto, ter limites e ser diferente de outras formações – se estrutura e se organiza como o que chamamos de sintoma. Isto porque é limitada, tem resistência e é mais ou menos paralisada (...).⁵⁴⁴

As formações, assim como as “forças” de Nietzsche, não constituem dados “em si”, como átomos dados enquanto tal, mas estão sempre já configuradas como uma “rede” ou “maranha” autopoietica de formações.

Consideramos também qualquer formação do Haver, de qualquer tipo, como: uma articulação de outras formações, formações de formações de formações... Até chegar onde a homogeneidade se encontra: onde, em última instância, tudo é a mesma coisa, tudo é O Mesmo.⁵⁴⁵

Por já comparecerem no mesmo Haver, todas as formações, por mais fechadas e diferentes que sejam, devem ter alguma “nota comum” entre si, que é justamente o que permite que se articulem em rede, uma mesma rede articulatória de formações

543 MEDEIROS, N., *O primado heurístico da noção de formação*, p. 4

544 MAGNO, M.D., *Razão de um percurso*, p. 198

545 *Ibidem*, p. 198

radicalmente diferentes, singulares, mas que, no entanto, partilham a mesma “nota comum” do Haver.

Articuladas em rede, as formações se dão como “polos” compostos por um “foco” – uma recrudescência sintomática que se apresenta em primeiro plano – e uma “franja”, isto é, uma miríade de articulações que a compõem, mas que, obscurecidas pelo “foco”, mal se deixam perceber e, no limite, se perdem no infinito. Para dar um exemplo muito próximo de cada um de nós: cada vez que propomos nos apresentar, dizer quem somos, dizer o que é esse polo que chamamos de “Eu”, nos concentramos nos “focos”: um nome, uma profissão, algumas relações de parentesco etc. Dependendo do contexto, um ou outro desses focos saltará ao primeiro plano. No entanto, cada um desses focos é constituído por uma infinidade de circunstâncias que são simplesmente deixadas de fora da nossa apresentação, mas que são efetivamente atuantes na composição daquilo que chamamos nosso “Eu”. Se fizermos o exercício de ir decompondo estes focos, de ir acompanhando suas articulações constitutivas, chegamos em regiões nas quais eles se diluem em pontos de indiferenciação e nos deparamos com vastas áreas desconhecidas, obscuras, impenetráveis e que, não obstante, fazem parte da rede de articulações que compõem a configuração que chamamos “Eu”.

Quando tratamos de Foco e Franja em qualquer situação, em qualquer concepção de Formações, é preciso – quanto a termos dito que o campo é homogêneo e que o Haver, em sua instância de neutralidade, é constituído do Mesmo – lembrar sempre que há o foco, a franja enorme do foco em cada polo e também o Fundo. Quando há polo e há franja, estamos no regime das Formações do Haver, portanto no lugar em que as diferenças comparecem, mas o fundo comum, se quiserem um termo ruim, a substância comum de tudo isso é o Neutro, o Nada, como chamei no Esquema Delta, em 1986. Tudo é feito de Nada, o que pode parecer inócuo, mas é muito importante, pois a concepção é monista, pensa-se a homogeneidade do campo e que as coisas passam de uma situação para outra. Não há dualidade alguma entre espírito e matéria: é a mesma coisa sempre, comparecendo como formações diferentes. O surgimento das diferenças e a força de coesão, portanto, de resistência das formações, depois que se coalescem faz pensar que a diferença é radical e que há uma fronteira intransponível entre elas. A lida com as diferenças nos faz imaginar que a diferença seja irreduzível e até incorruptível, mas não é.⁵⁴⁶

Em outros termos: existe, em última instância, uma diferença absoluta entre Haver e não-Haver. Diferença absoluta que funda a absoluta mesmidade do Haver – e de tudo o que há – mas que funda também todas as diferenciações locais e modais – estas, sempre relativas.

546 MAGNO, M.D., *Clavis Universalis*, p. 139

5.5 Imanência e transcendência

Heidegger afirma repetidamente que “a questão fundamental da metafísica”, tal como já havia aparecido em Leibniz, é “Por que há o ser e não antes o nada?”. Assim enunciada, esta pergunta, que não visa nenhum ente particular, desvela o ente em sua totalidade e o põe em questão. Põe “em questão” porque faz a totalidade do ente oscilar perigosamente entre ser e nada, presença e ausência, mas também porque exige do ente na totalidade uma fundamentação, isto é, questiona a totalidade do ente em sua verdade, em seu ser. Ao pôr-se diante do ente em sua totalidade, a questão enuncia um gesto de pensamento que transcende o ente, põe-se para além – *metá* – do ente na totalidade.

Colocar-se em condições de sustentar a insistência na questão fundamental, impõe que se arrisque o “salto”, a suspensão no “sem-fundo” que põe em questão o próprio ser daquele que questiona – o homem. No cuidado com a palavra poética e a palavra pensante que essa experiência originária suscita, o homem guarda a verdade do Ser. A verdade do Ser é a revelação do ente em seu sentido próprio. Ser se dá como misteriosa doação de sentido, que o homem, essencialmente constituído pela linguagem, está em condições de compreender, acolher, guardar. A linguagem, de certa forma, “reúne” Ser, homem e ente, num jogo recíproco de doação, compreensão e aparição. A linguagem é a “casa do Ser”, morada compartilhada de Ser e homem, o habitante originário da linguagem.

“A linguagem é a casa do ser”: ao ser outorga vinda e presença, ao homem outorga demora e existência. Porque o ser não se pode manifestar, não pode vir e advir, quer dizer “ter lugar” no sentido próprio do termo, senão nesta casa que lhe é concedida pela linguagem: o ser não tem outra “morada” senão a palavra. E o homem, por seu lado, não pode demorar-se noutro lugar. Como sabia Hölderlin, o homem só “é” na medida em que habita, e só habita “poeticamente”, a saber: na palavra. Na casa da linguagem, homem e ser encontram a sua morada.

Mas poucos homens sabem habitar, porque poucos conservam a memória do ser; e poucos conservam a memória do ser, porque muitos perdem o cuidado com a linguagem. Assim a casa vê-se desertada pelos seus guardiões. Os únicos dentre os homens, que realizam propriamente o que está destinado ao homem, são os que se consagram à tarefa de velar pela linguagem, quer dizer de velar para que a casa da linguagem se conserve o abrigo do ser. São os poetas e os pensadores.⁵⁴⁷

547 ZARADER, M., *Heidegger e as palavras da origem*, p. 275

Há em Heidegger uma pureza da linguagem. A linguagem “mostra”, a linguagem “revela”, a linguagem “guarda”, ou, na mais famosa das fórmulas de Heidegger acerca do tema, a linguagem “fala”. “É na palavra, é na linguagem que as coisas chegam a ser e são”⁵⁴⁸. Caso não “entendamos sempre o que 'ser' significa”, o que ocorreria?

*Já não haveria simplesmente linguagem alguma. O ente já não se manifestaria, como tal, em palavras. Já não haveria nem quem nem o que se pudesse falar e dizer. Pois dizer e evocar o ente, como tal, inclui em si compreender de antemão o ente, como ente, i.é o seu ser. Suposto que simplesmente não compreendêssemos o Ser, suposto que a palavra, “ser”, não tivesse nem mesmo aquela significação flutuante, então já não haveria nenhuma palavra. Nós mesmos nunca poderíamos ser *aqueles que falam*. Já não poderíamos ser aquilo que somos. Pois ser homem significa ser um ente que fala. O homem só pode ser aquele, que fala “sim” e “não”, por ser no fundo de sua Essencialização, um falante, o falante. É essa a sua grandeza e, ao mesmo tempo, a sua miséria. É o que o distingue da pedra, do vegetal, do animal, mas também dos deuses. Ainda que tivéssemos mil olhos e mil ouvidos, mil mãos e mil outros sentidos e órgãos, se, porém, a nossa Essencialização não consistisse no poder da linguagem, permanecer-nos-ia fechado e vendado todo o ente: o ente, que nós mesmos somos, não menos do que o ente, que nós mesmos não somos.*⁵⁴⁹

Em Schopenhauer, Nietzsche e na psicanálise, provavelmente pelo deslocamento que operam, relegando o *logos* a uma posição secundária em relação à dimensão pulsional, a linguagem não traz consigo nenhuma inocência, nenhuma pureza, nenhuma transparência. A linguagem não apenas “mostra”, não apenas “revela”, não apenas “fala”, mas, pulsionalmente determinada, carrega consigo as marcas do movimento desejante, com seus recalques, desvios, vicissitudes, sintomatizações, traumas. A linguagem – como tudo o mais – é expressão da inescapável e impetuosa violência pulsional.

Nesse sentido, a questão fundamental da metafísica não apenas “revela” o ente na totalidade, nem apenas suspende o homem no abismo da diferença ontológica entre a retração do que doa sentido e a aparição do revelado. A questão “Por que há o ser e não antes o nada?” encarna o movimento transcendental da pulsão que, havendo, deseja não-Haver.

Há uma pergunta que os filósofos repetem angustiadamente há tempo: por que há o Ser, e não antes o não-Ser? Ou melhor, por que há, e não antes não há? Para dizer do meu modo: **por que há o Haver e não há o não-Haver?** Considero, por um lado, esta uma pergunta cretina à medida que o inquiridor não reconhece que o não-Haver efetivamente – isto é, primariamente – não há,

548 HEIDEGGER, *Introdução à metafísica*, p. 44

549 *Ibidem*, p. 109

como o nome está dizendo. O nome é **não-Haver**, logo não há. O nome, este, há. Por outro lado, é uma pergunta fundamental, justamente porque não é uma pergunta, e sim uma denegação, como se diz em psicanálise. Se ele está angustiado se perguntando é porque já viu que não há. Se não tivesse visto, não ficaria tão angustiado com esse não-Haver que não se apresenta porque não há. É uma denegação por parte do inquiridor denegando o conhecimento do **desejo** que ele tem **de não-Haver**. Isto é que é angustiante, pois quando alguém pergunta “por que há o Haver e não antes o não-Haver?” parece que está em nostalgia de não-Haver: “Se houvesse o não-Haver, eu iria para lá, seria mais sossegado”. E há aquele ditame grego Me Funai: antes não tivesse nascido, antes eu não houvesse – e a Paz seria eterna.⁵⁵⁰

A Pulsão expressa uma tensão insuperável entre imanência e transcendência. Enquanto desejo de não-Haver, requisita constantemente um Impossível Absoluto que se põe para “além” do Haver. Como o não-Haver desejado não há, é impossível, a Pulsão é condenada à imanência radical do Haver. Duplamente condenada, aliás: condenada a sempre contar com uma transcendência que não vem porque não há, e condenada ao decepcionante confinamento na imanência do Haver – que é só o que há. Enquanto desejo de Impossível, a Pulsão nomeia esse esgarçamento insolúvel entre Haver e não-Haver, imanência e transcendência. A Pulsão

não pode não ter o seu movimento de transcendentação. Ela exige o Impossível. Para ela, “lá fora”, que não há, há algo, que não há. Já que não há, ela chafurda na imanência novamente. Não há nada fora da imanência – esta frase não faz sentido, pois há menos que Nada fora da imanência: o não-Haver, mesmo não havendo, por nossa estrutura ser catóptrica e operar a exigência dessa última instância, não podemos abrir mão do Impossível. Não precisamos mais brigar contra imanências e transcendências. Nossa vida chafurda na imanência, mas não damos nenhum passo sem a vontade de transcendência, ainda que, o transcendente, de modo algum ele exista. O transcendente não existe, mas algo transcende o momento da nossa imanência: um Tesão, um empuxo.⁵⁵¹

Portanto, “o movimento de transcendência faz parte de nós”⁵⁵². Não podemos deixar de desejar – e de nos orientar por – “uma coisa 'de fora' que não há”. Somos em última instância determinados por um “atrator que não há, mas mesmo assim funciona”.⁵⁵³ Isso traz gravíssimas consequências para o pensamento metafísico, pois o fundamento supremo, o absoluto, o incondicionado que, vigente em si e por si mesmo para “além” de toda a agitação mundana seria capaz de, como ponto arquimediano, garantir sentido, inteligibilidade e disposição de hierarquias axiológicas, simplesmente não-Há. No entanto, impõe consequências igualmente

550 MAGNO, M.D., *Razão de um percurso*, p. 163

551 MAGNO, M.D., *A psicanálise, NovaMente*, p. 45

552 *Ibidem*, p. 46

553 *Ibidem*, p. 45

graves para todo pensamento anti-metafísico que se julgue liberto de todas as ilusões de transcendência, pois Há desejo irrevogável de transcendência.

Não há nada do lado de fora, ou melhor, não há lado de fora. O que há é, do lado de “dentro”, uma vontade, um Tesão específico de conseguir chegar Lá, nesse lugar que não há, onde não há Coisalguma, mas que é, mesmo assim, suposto um lugar onde não-Haver possa ser alcançado.⁵⁵⁴

E, no entanto, essa “Coisalguma” que não Há é a Causa de todo movimento do Haver:

A Causa, das Ding freudiana, é o não-Haver. É este Impossível que causa todos os movimentos mesmo não havendo, pois é requerido como Desejo. “Haver desejo de não-Haver” é requerimento, pelo Haver, dessa Coisa Impossível, desse lugar de Impossível. Ele causa meus movimentos porque quero atingi-lo. É Causa nos dois sentidos de meu desejo: causa meu movimento e é minha Causa. Luto por ele. Tudo que quero é Isso. Revirão, portanto, é a maquinha catóptrica que vai funcionando, funcionando e chega a produzir o não-Haver como Causa de seu próprio movimento. A cobra morde o próprio rabo. O não-Haver é a Causa do movimento do Desejo, que deseja o desejo, que deseja o desejo... mediante a Quebra de Simetria, pois nada encontra Lá em cima. É uma ciranda.⁵⁵⁵

Ora, mas como é possível, afinal, que o que não há seja ainda desejado? Que o Impossível seja a Causa do desejo? Aqui entra em cena uma das contribuições mais originais da psicanálise para o pensamento: se a pulsão deseja o que não há, é porque há uma alucinação fundamental inscrita em sua estrutura. Há uma alucinação de base, estrutural, ineliminável, que funda e sustenta o movimento pulsional como desejo de Impossível. “O não-Haver é uma alucinação”⁵⁵⁶, ou melhor, “o não-Haver é A alucinação do Haver”⁵⁵⁷:

o desejo, considerado especificamente e pensável segundo uma economia que abranja o Haver em sua compleição (portanto o Inconsciente, etc.), só é concebível em função dessa alucinação primeira. É importante compreender que o processo é alucinatório, pois quando proponho que o Princípio de Catoptria gera em última instância o não-Haver como requerido, este não-Haver requerido é alucinado, porque simplesmente não há. O não-Haver é alucinado pelo Princípio de Catoptria, dado que só vai comparecer como alucinação. Então, fora do impulso alucinatório, que costumamos chamar de Pulsão, não é possível pensar uma economia psíquica ou qualquer outra. Começa-se daí e isto já é o bastante para entender nossa loucura, nosso corre-corre atrás do quê? De uma alucinação, que, no entanto, não vai sossegar só porque queremos. A alucinação está lá como (e na) estrutura: a estrutura alucina, empurra, empuxa, impulsiona nesse sentido⁵⁵⁸

554 *Ibidem*, p. 143

555 MAGNO, M.D., *Conceitos da Nova Psicanálise: Precisoções*, p. 15

556 MAGNO, M.D., *Clavis Universalis*, p. 131

557 *Ibidem*, p. 132

558 MAGNO, M.D., *Economia Fundamental*, p. 21

Haver é estruturalmente alucinatório. Há uma alucinação de base, ineliminável, que funda todo e qualquer movimento do Haver. Essa é uma contribuição freudiana à história do pensamento ocidental, como o próprio Magno reconhece:

O conceito de alucinação é fundamental no nascimento da psicanálise. A grande sacada de Freud foi perceber que o bebê alucina e que alucinamos as coisas. Alucinamos sempre, e não só de vez em quando. Ele adscreeveu a produção imagética do sonho à pura alucinação: a repetição da alucinação que ele descobriu é pelo sonho. Por isso, o sonho é tão vívido. Quando temos sonhos muito vivos, muito nítidos, é a alucinação maior, da boa.⁵⁵⁹

Contribuição freudiana que subverte toda a história da epistemologia ocidental, na qual a alucinação, o delírio, o sonho, a fantasia e mesmo a imaginação aparecem, para utilizar uma expressão de Ricoeur, no “extremo inferior da escala dos modos de conhecimento”⁵⁶⁰. A alucinação, o delírio, o sonho, a fantasia, a imaginação, constituem sempre o obstáculo a ser superado no caminho para o conhecimento verdadeiro, constituem sempre o lugar do erro, do engano, do desvio, da aparência, lugar que pode – e deve – ser eliminado ou no mínimo muito bem reprimido e controlado pelo intelecto e pela razão, para que estes últimos funcionem corretamente. Se levarmos a sério esta contribuição freudiana, a alucinação constitui o princípio de toda *doxa* e toda *epistème*, tornando-as em última instância, indissociáveis – o que *não* significa de maneira alguma que toda e qualquer teoria, porque em última instância alucinatória, seja indiferentemente aplicável, útil, funcional e complexa.

A Pulsão requisita alucinatoriamente não-Haver. No limite último do seu movimento, como não-Haver não há, resta a pura Exasperação diante do abismo da diferença absoluta entre Haver e não-Haver.

E, no movimento em que queremos vetorialmente alcançar o não-Haver, o que há entre Haver e não-Haver? O que acontece aí? Quando fazemos um esforço muito grande de aproximar o transcendente que não há, exasperamos todas as nossas condições. Pedimos por algo que esteja completamente fora e que possa reorganizar todas as nossas dores, prazeres, sabores, i.e., reorganizar e justificar o próprio empuxo da transcendência.⁵⁶¹

“Nesse lugar de exasperação”, alucinatoriamente, “colocamos um papel, uma cara, uma máscara, uma persona”⁵⁶².

559 MAGNO, M.D., *Clavis Universalis*, p. 130

560 RICOEUR, P. *De la memoire, de l'histoire, de l'oubli*, p. 5

561 MAGNO, M.D., *A psicanálise*, NovaMente, p. 47

562 MAGNO, M.D., *Economia Fundamental*, p. 110

Esse lugar de Exasperação é o que Magno chama de *Gnoma*⁵⁶³. É neste “lugar” que não é nenhum lugar, que se inscrevem as alucinações fundamentais de não-Haver. É neste lugar que se inscrevem as alucinações fundamentais de transcendência, é neste lugar que se configuram e se nomeiam ficções que se supõem vigentes em si e por si mesmas para além do mundo comum⁵⁶⁴. É neste lugar que habitam os deuses, enquanto ficções pulsionais de um transcendente que não-Há.

Mas esse mesmíssimo ponto de exasperação poderia receber muitos outros nomes: Deus, Eu, Orgia, Satori, Exasperação, Ah!, Vínculo Absoluto... (...) O Gnoma é a exasperação da diferença absoluta entre Haver e não-Haver – esta ninguém segura.⁵⁶⁵

Mais uma vez, é preciso insistir nas graves consequências que este pensamento traz para todo projeto metafísico, mas também para todo projeto anti-metafísico. Todo *theion* filosófico ou religioso, não passa de uma alucinação, da projeção alucinatória de um “além” que não há no espaço de exasperação entre Haver e não-Haver. Mas, por outro lado, o reconhecimento disso não cancela a transcendentalidade da pulsão que, por sua essência alucinatória, continua requisitando um “além”, um transcendente, um *theion* de qualquer espécie.

Uma vez que a coisa funciona assim, o lugar G se apresenta, faz sintoma dentro do Haver como exasperação, como coceira. E como é uma coceira no lugar do movimento transcendental da libido – movimento, porque a transcendência não há –, nesse lugar entre Haver e não-Haver sempre colocamos e sempre colocaremos alguma coisa. É preciso engolir esta porque estamos mal acostumados pelo Iluminismo, que resolveu dizer que isso é uma crendice que deve ser apagada para podermos tratar do conhecimento do Haver. Só não perceberam, e basta vermos qualquer iluminista ou qualquer cientista de hoje, que colocaram a ideia que tinham de Ciência nesse lugar, e não dentro de nenhuma imanência.⁵⁶⁶

Portanto, para nossa espécie – e para o Haver como um todo – é inarredável a configuração de uma “Hipótese Deus”. “Hipótese Deus” é toda e qualquer ficção

563 Muito frequentemente, por herança de Lacan, Magno formula conceitos importantes através de jogos de palavras, brincadeiras e ironias. Gnoma, por exemplo, diz “genoma”, suposição de código genético originário; mas diz também “gnomo”, como ente fictício, alucinatório; e também, representado por um G, remete ao “ponto G”, suposto lugar de hiper-orgasmo. Compreende-se: na exasperação entre Haver e não-Haver é onde aparecem as alucinações de origem e de gozo absoluto.

564 Como Um, o único que existe. Comum a todas as formações haventes. Comum, ordinário, cotidiano.

565 MAGNO, M.D., *Revirão*, p. 587

566 *Ibidem*, p. 294

de última instância que se inscreva alucinatoriamente na exasperação entre Haver e não-Haver.

Em meu Seminário de 96, “Psychopathia Sexualis”, falei da Hipótese Deus, o que deixou algumas pessoas perplexas. Disse que, se há o lugar de exasperação constitutivo, estrutural da nossa espécie, e que suponho ser correlativamente à estrutura do Haver, se há este lugar, que notei no desenho com a letra G, de Gnoma, explica-se que, em qualquer emergência da história desta nossa espécie de IdioFormações – e, quero supor, mesmo de outras espécies de IdioFormações que eventualmente existam por aí e que venhamos algum dia a conhecer –, uma vez esse lugar entrando em decadência e começando a falar, ele é capaz de assumir um anedótico qualquer que designa o que, das maneiras as mais estranhas, as mais esquisitas no mundo foi chamado de Deus. É no reconhecimento da exasperação entre Haver e não-Haver, que não é senão o lugar mesmo que ocupamos com esta espécie em nossa última instância, ou seja, no lugar em que nos percebemos vocacionados a esta posição, que colocamos o nomeador desse lugar para nós enquanto inseridos numa historieta local. Isto me parece indefectível. Até o maior dos ateus, quando o lemos – os iluministas, por exemplo –, vemos que, em sua grande luta contra qualquer teísmo, em sua grande luta para se sustentar numa posição ateuista, é sempre resguardado esse lugar como o do anti-Deus, da luz, da inteligência. Sempre colocam qualquer coisa ali. Não há possibilidade de haver IdioFormação sem se nomear algo nesse lugar. E isto segundo determinado rosto, que, em nossa história, sempre se desenhou com o rosto de um Deus. Por isso, falei na Hipótese Deus.⁵⁶⁷

Sempre se coloca “qualquer coisa ali”: os deuses e os nirvanas, mas também a razão, a luz interior, o sujeito, a consciência, a ciência, a musa, o amado, o ídolo etc.

A inevitabilidade de uma “Hipótese Deus” constitui a “herança teológica de todos os pensamentos”⁵⁶⁸. Nas palavras de Nelma Medeiros, em seu *A Hipótese Deus*:

a requisição mental de extinção impossível expressa axiomáticamente como Haver desejo de não-Haver necessariamente postula a transcendentalidade da experiência pulsional, à medida que assentada sobre uma exigência que extrapola qualquer formação dada: a experiência de impossível não-Haver. Eis porque, se o esquema da psicanálise estiver correto, se impõe à Mente e ao Haver a formulação de uma hipótese Deus, isto é, a suposição, mantida em vazio ou não, de uma transcendência viável e factível tal como pede a pulsão quando exaspera a diferença entre Haver e não-Haver. Como a lógica é em Revirão, o que se colhe desta suposição é a inviabilidade de realizar definitivamente a transcendência, ao mesmo tempo que a (quase) inevitabilidade de sugerir-lhe um transcendente.⁵⁶⁹

Se levarmos a sério a dinâmica pulsional, nem mesmo esse “quase” que furtivamente se inseriu entre parênteses pode nos restar, nem para um lado nem

⁵⁶⁷ *Ibidem*, p. 269

⁵⁶⁸ *Ibidem*, p. 291

⁵⁶⁹ MEDEIROS, N., *A hipótese Deus* in MAGNO, M.D., *Revirão*, p. 619

para o outro. Estamos condenados a postular e tomar como orientação um “além” que não há e, pela mesma razão, condenados ao escafandro sem saída do Haver.

Por isso, a suposta oposição entre fé e razão, que, em seus contornos contemporâneos remete à revolução científica do século XVII e ao iluminismo do século XVIII, não se sustenta:

não só a fé vem antes da razão, como a razão, quando começa a se assanhar, é teológica. Há que engolir essa, pois já passou o tempo de sermos iluministas, libertos e independentes, quando, na verdade, o Iluminismo colocou a ciência nesse lugar lá. O melhor passo é reconhecermos que há esse lugar e sempre, indefectivelmente, nele colocamos algo da ordem de uma configuração. E uma vez qualquer formação incumbida de ocupar esse lugar, está fundada uma divindade, da mais abstrata à mais boçal.⁵⁷⁰

O desafio que a Nova Psicanálise propõe – e impõe a si mesma – é o de deixar esse lugar do Gnoma “em vazio”, em suspenso, indiferenciado. No limite, isso é impossível. Segundo a lógica da própria dinâmica pulsional, não é possível viver na indiferença, não é possível “superar” o anseio por um “além”, assim como é indefectível a postulação de uma “hipótese Deus”. O que se tenta é um esforço de sustentação, ainda que hipotética, deste lugar como vazio. É uma espécie de lembrança do impossível que está sempre lá, inscrito na estrutura de todo e qualquer projeto existencial. O que a Nova Psicanálise procura é

a possibilidade de supor esse lugar como indiferenciado. Mesmo que não tenha competência de esvaziar a minha mente a ponto de tornar esse lugar vazio, posso pelo menos ter a competência de supor que é um lugar indiferenciado, que muita coisa cabe ali. É o que chamo de HiperDeterminação. É preciso estar referido a ela, se não, de novo, estarão todos referidos a Deus. E Deus tem configuração. Podem ser formações ricas nos mais diversos sentidos⁵⁷¹

Gesto de pensamento ousado e corajoso, que investe na possibilidade impossível de sustentar a insustentável postura da suposição do “além” como vazio e indiferente. Gesto de pensamento que tenta com todas as forças construir fundamentação e sentido sem denegar – já denegando em alguma medida – o lugar de exasperação que, no limite, solapa toda fundamentação e sentido. Gesto de pensamento que procura construir uma teoria sem perder de vista – mas já perdendo de vista em alguma medida – que “produzir teoria é também uma maneira de tentar calar esse lugar ou de colocar algo que tente afastar sua exasperação”⁵⁷².

570 MAGNO, M.D., *Revirão*, pp. 292-293

571 *Ibidem*, p. 293

572 MAGNO, M.D., *A rebelião dos anjos*, p. 125

Tenhamos em conta, no entanto, que, se abaixo da exasperação, toda narrativa, falação e produção de teoria já constituem uma defesa, uma “tentativa de calar” o silêncio ensurdecedor e aterrorizante desse lugar, por outro lado, nós não vivemos na exasperação. Portanto, se todas as articulações teóricas, sendo de base alucinatória, no limite se indiferenciam na exasperação da diferença absoluta entre Haver e não-Haver, isso está muito longe de significar que toda teoria é indiferentemente equivalente, pois o grau de denegação, de limitação, de auto-centramento e também a aplicabilidade, a eficácia e a capacidade de suportar a alteridade, varia infinitamente.

Nós não vivemos, nem podemos viver – mais uma vez, se levarmos a sério a dinâmica pulsional – na exasperação, na neutralidade e na indiferença. E abaixo da exasperação é a guerra: a guerra de posições mais ou menos recalcantes, a guerra dos valores, a guerra das diferenças. Portanto, não nos é dada a possibilidade de simplesmente calar, de sair do jogo, abandonar a disputa e viver “em paz”. Somos condenados a assumir – a já termos sempre assumido – uma perspectiva, mais ou menos recalcante, mais ou menos denegatória, mais ou menos limitante. E aqui, Nietzsche retoma a palavra: é preciso estar atento ao “valor dos valores”, é preciso recolocá-los a cada vez em questão, pois nós sempre já assumimos uma perspectiva, sempre já tomamos uma posição, a questão é se com mais ou menos lucidez. O que podemos tentar é, na própria lida com o jogo de posições e oposições em guerra, tomarmos como nossa referência fundamental, ainda que apenas como uma espécie de lembrança, o ponto de exasperação onde os valores, posições e oposições se neutralizam e se tornam indiferentes, e, aí sim, equivalentes. “Podemos nos referir à lembrança disso para tomar posições, para retornar à liça da agonística no sentido de procurar poderes de equilíbrio dos poderes opressores. Essa referência já é um bom estado”⁵⁷³. Nesse sentido, a Nova Psicanálise

destrói inclemente – sem fazer esforço – as ilusões de além, sendo ao mesmo tempo o mais genuíno exercício de afirmação de que nada se deseja senão o Impossível da Desistência consumada, limite absoluto (esse Impossível), espécie de sensor ou medida de comensurabilidade de todos os demais limites, aqui e agora afirmados possíveis e impossíveis. Medida que, quando a ela se recorre, serve de orientação para avaliar as lutas internas e intestinas contra ou a favor desse ou daquele limite; medida que ajuda a desistir do valor definitivo de qualquer medida intrínseca a tais lutas; medida que deita por terra e dissolve o poder dos limites que brandimos ou que diante de nós são brandidos, que defendemos ou rechaçamos mais ou menos vigorosamente. Outra estória

é o que fazer com tais limites que se impõem, queiramos ou não, pois a guerra, como a análise, é infinita.⁵⁷⁴

5.6. Freud, Lacan e o Impossível

Digo sempre a verdade. Não toda... pois, dizê-la toda, não se consegue... . Dizê-la toda é impossível, materialmente... faltam as palavras. É justamente por esse impossível... que a verdade toca o Real.

J. Lacan, *Télévision*

Neste ponto, partindo das releituras psicanalíticas que resultam nos conceitos fundamentais propostos por Magno, podemos fazer uma projeção retroativa sobre Freud e Lacan, proporcionando a abertura de um horizonte interpretativo em que psicanálise e Nova Psicanálise se iluminem mutuamente. Assim, nos colocamos em condições de melhor compreender o encaminhamento que Magno destina à herança psicanalítica, bem como, com um olhar renovado, podemos capturar a marca do impossível inscrita no pensamento de Freud e Lacan, os quais, assim como Schopenhauer e Nietzsche, são pensadores do terceiro excluído pela tradição ocidental: pensadores da dimensão pulsional.

No artigo metapsicológico *As Pulsões e suas vicissitudes*, texto de 1915, Freud se propõe a organizar suas formulações teóricas acerca do “conceito básico (...), que no momento ainda é algo obscuro”, mas que é “indispensável” à compreensão da psicanálise: o conceito de *pulsão*⁵⁷⁵. Uma pulsão é, numa definição primária, “um estímulo aplicado à mente”⁵⁷⁶. Um estímulo que se distingue dos outros estímulos, advindos do exterior, porque parte “de dentro do próprio organismo”⁵⁷⁷. Enquanto os estímulos exteriores chocam-se com o aparelho mental num impacto único, gerando em consequência uma reação de simples fuga motora, “uma pulsão, por outro lado, jamais atua como uma força que imprime um impacto *momentâneo*, mas sempre como um impacto *constante*”⁵⁷⁸. Além disso, por provir de dentro do organismo, “não há como fugir dele”⁵⁷⁹. Uma pulsão, portanto, é, até

574 MEDEIROS, N., *Razão de um percurso*, p. 41

575 FREUD, S., *As pulsões e suas vicissitudes*, p. 138

576 *Ibidem*, p. 138

577 *Ibidem*, p. 138

578 *Ibidem*, p. 138

579 *Ibidem*, p. 138

aqui, uma força constante, inescapável e necessária. “O melhor termo para caracterizar um estímulo pulsional seria ‘necessidade’. O que elimina uma necessidade é a ‘satisfação’”. O que só pode ser alcançado “por uma alteração apropriada da fonte interna de estimulação”⁵⁸⁰.

Freud define a pulsão como “um conceito situado na fronteira entre o mental e o somático”. Em nossa interpretação, esta classificação da pulsão como conceito de fronteira, se dá justamente pelo caráter estranho às classificações habituais, desta espécie de “instância desejante” promovida ao primeiro plano por Schopenhauer. Seria mais ou menos como o conceito de “vontade de poder”, ou de “força” em Nietzsche: algo que não é nem físico, nem mental, nem material, nem imaterial, mas que atravessa ambos os campos e os constitui.

A pulsão é dotada de quatro características básicas, a saber: pressão, alvo, objeto e fonte. A *pressão* é “a quantidade de força ou a medida de exigência de trabalho que ela representa”. Trata-se de uma característica “comum a todos os instintos” que “é, de fato, sua própria essência”⁵⁸¹. O *alvo* de uma pulsão “é sempre satisfação, que só pode ser obtida eliminando-se o estado de estimulação na fonte da pulsão”. É possível, no entanto, que, embora o alvo permaneça o mesmo, uma pulsão pode percorrer diversos caminhos diferentes que a levem ao mesmo objetivo. Pode mesmo acontecer que uma pulsão tenha “várias finalidades mais próximas ou intermediárias, que são combinadas umas com as outras”. Há ainda o caso de pulsões “inibidas em sua finalidade”, quando a pulsão, por alguma razão, não pode chegar à satisfação completa, sendo inibida ou defletida, o que ocasiona apenas uma “satisfação parcial”. O *objeto* da pulsão é “a coisa em relação à qual ou através da qual a pulsão é capaz de atingir sua finalidade”⁵⁸². O objeto é o que há de mais variável, não estando realmente ligado estritamente a uma pulsão, mas apenas servindo aqui-agora para sua satisfação. É comum que a pulsão troque de objeto muitas vezes ao longo de seu percurso e um só objeto pode ser momentaneamente conveniente a mais de uma pulsão. Por fim, a *fonte* é “o processo somático que ocorre num órgão ou parte do corpo, e cujo estímulo é representado na vida mental por uma pulsão”⁵⁸³.

580 *Ibidem*, p. 139

581 *Ibidem*, p. 142

582 *Ibidem*, p. 143

583 *Ibidem*, p. 143

Neste momento do desenvolvimento de sua obra, Freud classifica as pulsões em dois grandes grupos: as pulsões do ego, ou autopreservativas, e as pulsões sexuais. As pulsões do ego abrangem tudo o que diz respeito à conservação do indivíduo. Já das pulsões sexuais, diz-se o seguinte:

São numerosas, emanam de grande variedade de fontes orgânicas, atuam em princípio independentemente uma da outra e só alcançam uma síntese mais ou menos completa em uma etapa posterior. A finalidade pela qual cada uma delas luta é a consecução do ‘prazer do órgão’, somente quando a síntese é alcançada é que elas entram a serviço da função reprodutora, tornando-se então identificáveis, de modo geral, como pulsões sexuais. Logo que surgem, estão ligadas às pulsões de auto preservação, das quais só gradativamente se separam.⁵⁸⁴

Além disso, as pulsões sexuais podem trocar mais facilmente de objeto, o que as propicia a capacidade de desempenhar tarefas bem diversas do seu objetivo original.

Esta é a primeira dualidade fundamental da teoria das pulsões, que as divide em grandes grupos opostos: as pulsões do ego e as pulsões sexuais. No entanto, a descoberta de que o ego é capaz de fazer – e faz – de si mesmo um objeto sexual, investindo grandes cargas libidinais em si mesmo – o que ocorre no narcisismo –, desarruma esta dualidade fundamental e leva Freud a repensar a teoria das pulsões.

Avançando mais cautelosamente, a psicanálise observou a regularidade com que a libido é retirada do objeto e dirigida para o ego (o processo de introversão), e, pelo estudo do desenvolvimento libidinal das crianças em suas primeiras fases, chegou à conclusão de que o ego é o verdadeiro e original reservatório de libido, sendo apenas desse reservatório que ela se estende para os objetos. O ego encontrou então sua posição entre os objetos sexuais e imediatamente recebeu o lugar de proa entre eles. A libido que assim se alojara no ego foi descrita como ‘narcisista’. Essa libido narcisista era também, naturalmente, uma manifestação da força da pulsão sexual, no sentido analítico destas palavras, e necessariamente tinha de ser identificada com as ‘pulsões de autoconservação’, cuja existência fora reconhecida desde o início. Assim, a oposição original entre as pulsões do ego e as pulsões sexuais mostrou-se inapropriada.⁵⁸⁵

Em 1920, em *Além do Princípio do Prazer*, uma nova dualidade pulsional é formulada. Agora os processos psíquicos se desenrolam sob a pressão das pulsões contrárias de vida e de morte. Partindo da observação deste estranho fenômeno que é a *compulsão à repetição*, Freud descobre um princípio mais fundamental das pulsões: seu caráter conservador e retrógrado manifesto numa tendência irresistível de retornar sempre a um estado anterior. Aparentemente, os pacientes em estados

⁵⁸⁴ *Ibidem*, p. 146

⁵⁸⁵ FREUD, S., *Além do princípio do prazer*, p. 72

pós-traumáticos, as crianças, pessoas em análise e mesmo as pessoas comuns em sua vida cotidiana, apresentam a tendência a reviver – em sonhos, brincadeiras, na transferência ou simplesmente na dinâmica de suas relações afetivas – situações passadas desagradáveis, cuja revivescência não poderia lhes proporcionar nenhum tipo de satisfação. Seguindo a trilha da compulsão à repetição, Freud se depara, então, com um atributo *universal* das pulsões.

Mas como o predicado de ser pulsional se relaciona com a compulsão à repetição? Nesse ponto, não podemos fugir à suspeita de que deparamos com a trilha de um atributo universal das pulsões e talvez da vida orgânica em geral que até o presente não foi claramente identificado ou, pelo menos, não explicitamente acentuado. *Parece, então, que uma pulsão é um impulso, inerente à vida orgânica, a restaurar um estado anterior de coisas*⁵⁸⁶.

As pulsões não seriam, então, forças progressivas, que impulsionam em direção à acumulação ou à expansão, mas sim “uma expressão da natureza *conservadora* da substância viva”⁵⁸⁷. Se a mudança e a transformação acontecem, é unicamente pela influência de circunstâncias e estímulos exteriores, que, impedindo que a substância viva se conserve exatamente da forma como está, produz nela modificações que, por sua vez, serão armazenadas para uma posterior repetição. Essas pulsões, “portanto, estão fadadas a dar uma aparência enganadora de serem forças tendentes à mudança e ao progresso, ao passo que, de fato, estão apenas buscando alcançar um antigo objetivo por caminhos tanto velhos como novos”⁵⁸⁸.

E qual seria este objetivo? O objetivo inerente a tudo o que é “vivo”? Freud afirma que “estaria em contradição com a natureza conservadora das pulsões que o objetivo da vida fosse um estado de coisas que jamais tivesse sido atingido”⁵⁸⁹. Pelo contrário, “ele deve ser um estado de coisas *antigo*, um estado inicial de que a entidade viva, numa ou noutra ocasião se afastou e ao qual se esforça por retornar através dos tortuosos caminhos ao longo dos quais seu desenvolvimento conduz”⁵⁹⁰. A conclusão é que, tendo o mundo inorgânico precedido o orgânico, o objetivo de todo ser vivo é retornar ao estado inorgânico, ou, nas palavras de Freud: “*o objetivo de toda vida é a morte*”⁵⁹¹. Esta seria a fórmula da *pulsão de morte*. É interessante

586 *Ibidem*, pp. 53-54

587 *Ibidem*, p. 54

588 *Ibidem*, p. 55

589 *Ibidem*, p. 55

590 *Ibidem*, p. 56

591 *Ibidem*, p. 56

notar, que, neste estágio, a pulsão extrapola o âmbito individual e passa a ser um impulso inerente à vida orgânica.

As pulsões de auto conservação passam, por seu turno, a ser meras subordinadas da pulsão de morte. Desempenhariam somente a função de garantir que o organismo “seguirá seu próprio caminho até a morte, e afastar todos os modos possíveis de retornar à existência inorgânica que não sejam os imanentes ao próprio organismo”⁵⁹². Isso porque “o organismo deseja morrer apenas do seu próprio modo. Assim, originalmente, esses guardiães da vida eram também os lacaios da morte”⁵⁹³. No entanto, haveria uma força trabalhando no sentido contrário às pulsões de morte: as pulsões de vida, que Freud identifica às pulsões sexuais – responsáveis pela reprodução, expansão e complexificação das formas de vida. As pulsões sexuais

São conservadoras no mesmo sentido das outras pulsões porque trazem de volta estados anteriores da substância viva; contudo, são conservadoras num grau mais alto, por serem peculiarmente resistentes às influências externas; e são conservadoras ainda em outro sentido, por preservarem a própria vida por um longo período. São as verdadeiras pulsões de vida.⁵⁹⁴

Esta última dualidade, bem como a fixação do caráter conservador e retrógrado das pulsões serão mantidas por Freud até o fim de sua produção teórica, o que se verifica no capítulo dedicado às pulsões em seu *Esboço de psicanálise*, escrito quase vinte anos após *Além do princípio do prazer*: “Embora sejam a suprema causa de toda atividade”, as pulsões “são de natureza conservadora; o estado, seja qual for, que um organismo atingiu, dá origem a uma tendência a restabelecer esse estado assim que ele é abandonado”⁵⁹⁵. “Depois de muito hesitar e vacilar decidimos presumir a existência de apenas duas pulsões básicas, *Eros* e a *pulsão destrutiva*”. O objetivo de *Eros* seria “estabelecer unidades cada vez maiores e assim preservá-las – em resumo, unir”⁵⁹⁶, enquanto caberia à pulsão destrutiva “levar o que é vivo a um estado inorgânico”, razão pela qual é chamada “*pulsão de morte*”⁵⁹⁷. Ainda no *Esboço de psicanálise*, Freud reafirma a ideia de que “as pulsões tendem a retornar a um estado anterior”, mas libera *Eros* desta exigência de retroação, visto que “fazê-lo pressuporia que a substância viva foi outrora uma

592 *Ibidem*, p. 57

593 *Ibidem*, p. 57

594 *Ibidem*, p. 58

595 FREUD, S., *Esboço de Psicanálise*, p. 173

596 *Ibidem*, p. 173

597 *Ibidem*, pp. 173-174

unidade posteriormente desmembrada e que se esforça no sentido da reunião”⁵⁹⁸. A combinação e o conflito entre estas duas pulsões fundamentais seria o próprio motor da vida, atuando em todas as funções biológicas: “Nas funções biológicas, as duas pulsões básicas operam uma contra a outra ou combinam-se mutuamente. Assim, o ato de comer é uma destruição do objeto com o objetivo final de incorporá-lo” e o próprio ato sexual “é um ato de agressão com o intuito da mais íntima união”⁵⁹⁹.

No entanto, há um elemento que atravessa todas as fases da teoria pulsional, o qual irá nos conduzir em nossa tentativa de encontrar em Freud uma prévia do monismo pulsional desenvolvido por Magno: o *princípio de prazer*. No texto de 1911, exclusivamente dedicado à descrição do seu modo de operação – *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental* –, Freud reconhece a existência de processos primários do inconsciente e, ao esclarecer quais seriam seus objetivos, elabora a definição básica do princípio do prazer:

O propósito dominante obedecido por estes processos primários é fácil de reconhecer; ele é descrito como o princípio de prazer-desprazer, ou, mais sucintamente, princípio de prazer. Estes processos esforçam-se por alcançar prazer; a atividade psíquica afasta-se de qualquer evento que possa despertar desprazer.⁶⁰⁰

Princípio do prazer seria então aquela tendência fundamental do aparelho psíquico a buscar o prazer e evitar o desprazer.

Mesmo aqui, Freud estabelece uma dualidade, pela introdução de um segundo princípio básico: o princípio de realidade. Este último se encarregaria de levar o aparelho mental a considerar a realidade, as exigências do mundo externo, em seus cálculos de prazer-desprazer. Segundo Freud, quando “o estado de repouso psíquico foi originalmente perturbado pelas exigências peremptórias das necessidades internas”, as pulsões, “tudo o que havia sido pensado (desejado) foi simplesmente apresentado de maneira alucinatória”⁶⁰¹, assim como ainda acontece com nossos sonhos. No entanto, como, por este método, a satisfação esperada não era obtida, “o aparelho psíquico teve de decidir formar uma concepção das circunstâncias reais do mundo externo e empenhar-se por efetuar nelas uma alteração real”⁶⁰². É aí que inicia este novo princípio: o princípio de realidade. Freud

598 *Ibidem*, p. 174

599 *Ibidem*, p. 174

600 FREUD, S., *Formulação sobre os dois princípios do funcionamento mental*, p. 278

601 *Ibidem*, p. 278

602 *Ibidem*, pp. 278-279

afirma ser sinal de crescimento e desenvolvimento psíquico, a eficiente substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade.

Não vemos, entretanto, qualquer contradição entre o princípio de prazer e o princípio de realidade. Se o objetivo do aparelho psíquico é buscar o prazer e evitar o desprazer, a inclusão de cada vez mais circunstâncias da realidade neste cálculo, só vem contribuir para aprimorá-lo, evitando situações desagradáveis que poderiam advir da fruição imediata de algum prazer e otimizando as possibilidades de satisfação. O cálculo, de toda forma, permanece o mesmo, de modo que cada ser existente atinge o máximo de prazer possível a cada instante tendo em conta as circunstâncias em jogo em cada momento. O próprio Freud chega a perceber que não há contradição radical entre os princípios:

Tal como o ego-prazer nada pode fazer a não ser *querer*, trabalhar para produzir prazer e evitar o desprazer, assim o ego-realidade nada necessita fazer a não ser lutar pelo que é *útil* e resguardar-se contra danos. Na realidade, a substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade não implica a deposição daquele, mas apenas sua proteção. Um prazer momentâneo, incerto quanto a seus resultados, é abandonado, mas apenas a fim de ganhar mais tarde, ao longo do novo caminho, um prazer seguro.⁶⁰³

A economia nos fornece, talvez, o melhor exemplo disso, visto que dispomos de uma cota determinada de recursos por um certo período e temos de administrá-la a fim de suprir nossas necessidades básicas, podendo gastar o excedente imediatamente na satisfação imediata de algum prazer ou economizá-lo a fim de realizar um prazer maior no futuro. Por isso mesmo a expressão “economia psíquica” ou “economia pulsional” é tão frequentemente utilizada. É este mesmíssimo cálculo – embora possamos discutir quanto à sua eficácia neste caso específico – que, como bem assinala Freud, deu origem à “doutrina da recompensa noutra vida pela renúncia – voluntária ou forçada – dos prazeres terrenos”⁶⁰⁴, tão bem explorada pelas religiões.

O princípio de realidade atuaria mais, então, como um agente do princípio de prazer, de tal maneira que poderíamos mesmo abrir mão dele enquanto conceito, e manter apenas o princípio de prazer como atuante no aparelho psíquico, levando em conta que este cálculo – buscar prazer e evitar desprazer – não tem porque não incluir em si mesmo a consideração dos fatores externos, das circunstâncias de todas as ordens – físicas, biológicas, políticas, afetivas, sociais, culturais, etc – em

⁶⁰³ *Ibidem*, p. 283

⁶⁰⁴ *Ibidem*, p. 283

seu processo de efetivação. Quanto a esta unidade indissociável entre princípio de prazer e princípio de realidade estão de acordo Magno: “em última instância, é o princípio de realidade que está a serviço do princípio do prazer”, “a dominância é a vontade de prazer e a vontade de gozar”⁶⁰⁵ e Derrida: o “princípio de realidade” “só faz modalizar, modificar, modular ou representar” o “princípio de prazer”⁶⁰⁶.

Em *As Pulsões e suas vicissitudes*, o princípio de prazer aparece associado a uma exigência fisiológica fundamental do sistema nervoso, que “tem por função livrar-se dos estímulos que lhe chegam, ou reduzi-los ao nível mais baixo possível; ou que, caso isso fosse viável, se manteria numa condição inteiramente não estimulada”⁶⁰⁷. Dessa maneira, um aumento de estímulos seria o responsável por uma sensação de desprazer, enquanto uma redução dos estímulos proporcionaria uma sensação de prazer. Nas palavras de Freud: “os sentimentos desagradáveis estão ligados a um aumento e os sentimentos agradáveis a uma diminuição do estímulo”⁶⁰⁸. É seguindo este mesmo princípio que, sendo a pulsão uma determinada quantidade de estímulo, ela traz consigo, como único alvo, a exigência de satisfação, ou seja, de cessação da estimulação psíquica que representa. “Visto que todos os impulsos pulsionais têm os sistemas inconscientes como seu ponto de impacto, quase não constitui novidade dizer que eles obedecem ao processo primário”⁶⁰⁹.

Logo a primeira frase de *Além do princípio de prazer* já é a seguinte:

Na teoria da psicanálise não hesitamos em supor que o curso tomado pelos eventos mentais está automaticamente regulado pelo princípio de prazer, ou seja, acreditamos que o curso desses eventos é invariavelmente colocado em movimento por uma tensão desagradável e que toma uma direção tal, que seu resultado final coincide com uma redução dessa tensão, isto é, com uma evitação de desprazer ou uma produção de prazer.⁶¹⁰

E, logo em seguida, é reafirmada a estrita correspondência entre o princípio de prazer e o chamado princípio de constância:

O aparelho mental se esforça por manter a quantidade de excitação nele presente tão baixa quanto possível ou, pelo menos, por mantê-la constante. Essa última hipótese constitui apenas outra maneira de enunciar o princípio de prazer, porque, se o trabalho do aparelho mental se dirige no sentido de manter baixa a quantidade de excitação, então qualquer coisa que seja

605 MAGNO, M.D., *Razão de um percurso*, p. 151

606 DERRIDA, J., *O cartão-postal*, p. 307

607 FREUD, S., *As pulsões e suas vicissitudes*, p. 140

608 *Ibidem*, p. 141

609 FREUD, S., *Além do princípio do prazer*, p. 51

610 *Ibidem*, p. 17

calculada para aumentar essa quantidade está destinada a ser sentida como adversa ao funcionamento do aparelho, ou seja, como desagradável. O princípio de prazer decorre do princípio da constância;⁶¹¹

Mas, aqui, a dominância do princípio do prazer é questionada por Freud, visto que, no curso dos processos mentais, experimentamos diversas sensações desagradáveis que nem sempre resultam em prazer. O máximo que se pode afirmar, então, “é que existe na mente uma forte *tendência* no sentido do princípio de prazer, embora essa tendência seja contrariada por certas outras forças ou circunstâncias”⁶¹².

Freud vê na compulsão à repetição, principalmente aquela observada na transferência em análise, ou seja, a tendência a reencenar e reviver aspectos desagradáveis e traumáticos do passado, um processo que foge completamente ao domínio do princípio do prazer e que, portanto, seria anterior a ele, mais originário, mais fundamental – daí o título da obra ser “*Além” do princípio de prazer*.”

Nenhuma dessas coisas pode ter produzido prazer no passado, e poder-se-ia supor que causariam menos desprazer hoje se emergissem como lembranças ou sonhos, em vez de assumirem a forma de experiências novas. Constituem, naturalmente, as atividades das pulsões destinadas a levar à satisfação, mas nenhuma lição foi aprendida da antiga experiência de que essas atividades, ao contrário, conduziram apenas ao desprazer. A despeito disso, são repetidas, sob a pressão de uma compulsão.⁶¹³

Isso faria da compulsão à repetição, justamente um elemento psíquico que “sobrepõe o princípio do prazer”⁶¹⁴.

Como vimos, foi desta predominância da compulsão à repetição no aparelho psíquico, que Freud deduziu o caráter conservador e mesmo retrógrado das pulsões. E foi esta descoberta, por sua vez, que o levou a elaborar a teoria da pulsão de morte enquanto impulso de todo ser orgânico a retornar a um estado inorgânico anterior. No entanto, não podemos deixar de notar que esta formulação básica da pulsão de morte encontra grande afinidade com aquela do princípio de prazer. Se o princípio de prazer correspondente ao princípio de constância, é um esforço no sentido da diminuição dos estímulos do aparelho psíquico, uma tendência no sentido de zerar estes estímulos – ou em outros termos, buscar prazer e evitar desprazer –, a pulsão de morte não deixa de apresentar a mesma exigência de extinção de toda estimulação presente na vida orgânica, ou seja, um impulso de retorno ao

611 *Ibidem*, p. 19

612 *Ibidem*, p. 20

613 *Ibidem*, p. 35

614 *Ibidem*, p. 36

inorgânico, a um momento de quietude anterior ao início dos processos de estimulação. O próprio Freud assinala a íntima relação entre a pulsão de morte ao princípio de prazer, nesta mesma passagem em que utiliza a expressão “princípio do Nirvana”:

A tendência dominante da vida mental, e, talvez, da vida nervosa em geral, é o esforço para reduzir, para manter constante ou para remover a tensão interna devida aos estímulos (o ‘princípio do Nirvana’, para tomar de empréstimo uma expressão de Bárbara Low), tendência que encontra expressão no princípio de prazer, e o reconhecimento deste fato constitui uma de nossas mais fortes razões para acreditar na existência das pulsões de morte.⁶¹⁵

E novamente nesta outra passagem:

O princípio de prazer, então, é uma tendência que opera a serviço de uma função, cuja missão é libertar inteiramente o aparelho mental de excitações, conservar a quantidade de excitação constante nele, ou mantê-la tão baixa quanto possível. (...) a função estaria assim relacionada com o esforço mais fundamental de toda substância viva: o retorno à quiescência do mundo inorgânico.⁶¹⁶

A tendência a retornar a um estado anterior, então, presente na compulsão à repetição e que encontra sua expressão máxima na pulsão de morte não são de maneira alguma contrárias ao princípio de prazer. Pelo contrário, podem tranquilamente ser compreendidas como expressões suas.

As pulsões de vida – as pulsões sexuais –, por outro lado, não constituem nenhuma objeção ao princípio de prazer, como o próprio Freud também reconhece: “Todos nós já experimentamos como o maior prazer por nós atingível, o do ato sexual, acha-se associado à extinção momentânea altamente intensificada”⁶¹⁷. E embora eles estejam com frequência “surgindo como rompedores da paz e constantemente produzindo tensões”, proporcionam também um “alívio” que “é sentido como prazer”⁶¹⁸.

O princípio de prazer aparece, então, em cada momento do desenvolvimento da teoria das pulsões, como elemento primordial, único, que dirige o funcionamento do aparelho mental.

Em *O Mal-Estar na Civilização*, mais uma vez observamos a predominância do princípio de prazer nos processos do aparelho psíquico. Ao se indagar sobre o

⁶¹⁵ *Ibidem*, p. 76

⁶¹⁶ *Ibidem*, p. 83

⁶¹⁷ *Ibidem*, p. 83

⁶¹⁸ *Ibidem*, p. 85

propósito da vida humana, sobre o que os homens esperam da vida e o que desejam nela realizar, Freud responde:

Esforçam-se para obter felicidade; querem ser felizes e assim permanecer. Essa empresa apresenta dois aspectos: uma meta positiva e uma meta negativa. Por um lado, visa a uma ausência de sofrimento e de desprazer; por outro, à experiência de intensos sentimentos de prazer. Em seu sentido mais restrito, a palavra ‘felicidade’ só se relaciona a estes últimos. (...)

Como vemos, o que decide o propósito da vida é o princípio do prazer. Esse princípio domina o funcionamento do aparelho psíquico desde o início. Não pode haver dúvida sobre sua eficácia, ainda que o seu programa se encontre em desacordo com o mundo inteiro, tanto com o macrocosmo quanto com o microcosmo. Não há possibilidade alguma de ele ser executado; todas as normas do universo são-lhe contrárias.⁶¹⁹

Ora, se a tendência do princípio do prazer é zerar todos os estímulos, eliminar o nível de desprazer, sua empresa constitui uma tarefa impossível. Todo o tempo somos bombardeados com uma incrível abundância de estímulos externos e, por outro lado, e de maneira ainda mais grave, porque sem possibilidade de fuga, os estímulos internos, as pulsões, nos perturbam e nos inquietam de tal maneira que nunca nos encontramos plenamente livres de estimulações. As fontes de sofrimento estão em toda parte e para atingir a mais tênue satisfação com a realização do mais despretenhoso de nossos desejos, temos de enfrentar uma vasta gama de circunstâncias de todas as ordens que se colocam em nosso caminho como obstáculos.

No entanto, há algo aqui a que gostaríamos de chamar especialmente a atenção: Qual é o principal obstáculo à realização do princípio do prazer? É a sua própria existência enquanto estímulo intrínseco e constante que não cessa de exigir para si uma satisfação absoluta que nunca comparece. Em sua leitura de *Além do princípio do prazer*, Derrida chega a observar que, no limite, o princípio de prazer tem que agir limitando o prazer, ou seja, de certa forma, contra si mesmo: “O princípio mesmo do prazer se manifestaria como uma espécie de contraprazer, banda contra banda que vem limitar o prazer para torná-lo possível”⁶²⁰.

Enquanto estímulo interno que exerce uma pressão constante, o princípio de prazer apresenta quase todas as características principais de uma pulsão. Vejamos: Trata-se de um estímulo pulsional interno que exerce uma *pressão* constante sobre o aparelho psíquico – sendo, então, uma força constante e inescapável. É um

619 FREUD, S., *Mal-estar na civilização*, pp. 94-95

620 DERRIDA, *O cartão-postal*, p. 446

processo inconsciente, não dependendo da consciência para existir. Seu *alvo* é sua própria satisfação. Uma satisfação absoluta, que corresponderia ao gozo de um prazer absoluto. Seu *objeto* é toda e qualquer coisa que possa lhe proporcionar alguma satisfação. Sendo extremamente variável, mas, alguns podendo permanecer os mesmos por longos períodos de tempo. Só não poderíamos situar em nenhuma parte a sua *fonte*, uma vez que um estímulo desta natureza, que não possui realização possível, também não pode ter começado em lugar ou tempo algum. Isso nos leva a mais uma importante consideração: A pulsão que estamos procurando descrever, a qual corresponderia ao princípio do prazer, é sempre, necessariamente *inibida em sua finalidade*, por não possuir qualquer possibilidade de satisfação absoluta. Lança-se aos mais diversos objetos, atingindo somente, a cada vez, uma satisfação “parcial”. Assim, Lacan tem razão ao afirmar que “o princípio de prazer se caracteriza mesmo por isso que o impossível está ali tão presente que ele jamais é reconhecido como tal”⁶²¹.

Esta definição da pressão exercida pelo princípio do prazer em *Mal-Estar na Civilização* vem corroborar nossa hipótese:

O programa de tornar-se feliz, que o princípio do prazer nos impõe não pode ser realizado; contudo, não devemos – na verdade, não podemos – abandonar nossos esforços de aproximá-lo da consecução, de uma maneira ou de outra. Caminhos muito diferentes podem ser tomados nessa direção, e podemos conceder prioridades quer ao aspecto positivo do objetivo, obter prazer, quer ao negativo, evitar o desprazer. Nenhum desses caminhos nos leva a tudo o que desejamos.⁶²²

O objetivo do princípio de prazer, enquanto pulsão de prazer absoluto é absolutamente impossível. No entanto, não deixamos jamais de buscar atingi-lo. *Não podemos* deixar de desejar o prazer absoluto, por mais que, enquanto absolutamente impossível, ele nunca compareça. Mas, como pode ser que o aparelho psíquico tenha chegado algum dia a se empenhar – e permaneça sempre empenhado – num empreendimento de realização impossível?

Encontramos a resposta para esta pergunta no próprio *Formulação sobre os dois princípios do funcionamento mental*. O desejo de prazer absoluto, este objetivo impossível, só pode se sustentar justamente naquela espécie de “atividade do pensamento” que “foi separada; ela foi liberada do teste de realidade e permaneceu

621 LACAN, J., *Seminário 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, p. 165

622 FREUD, S., *Mal-estar na civilização*, p. 102

subordinada somente ao princípio de prazer”⁶²³. Esta atividade “é o *fantasiar*, que começa já nas brincadeiras infantis, e posteriormente, conservada como *devaneio*, abandona a dependência de objetos reais”⁶²⁴. É pela fantasia, e somente pela fantasia, que a pulsão pode projetar em cada investimento sua realização impossível como possível. E é por isso que a satisfação de um desejo não encerra de uma vez o jogo. Em cada satisfação, a pulsão tem de lidar com o fato irremediável de ter gozado apenas uma satisfação parcial, possível, e não a realmente desejada, o prazer absoluto.

Em *O Mal-Estar na Civilização*, Freud reafirma sua definição de fantasia, da “vida da imaginação”: “na época em que o desenvolvimento do senso de realidade se efetuou, essa região foi expressamente isentada das exigências do teste de realidade e posta de lado a fim de realizar desejos difíceis de serem levados a termo”⁶²⁵. Mas, a situação neste caso é um pouco mais grave: a imaginação não podia ter sido dominada pelo “teste de realidade”, porque ela mesma é intrínseca ao princípio de prazer. Ela, de certa forma, é o que lhe dá sustentação, ou seja, permanece sempre “de lado” a fim de continuar excitando um desejo impossível de ser levado a termo. Com isso chegamos a formular o seguinte: a pulsão de prazer absoluto é intrinsecamente alucinatória, no que concordamos inteiramente com MD Magno:

fora do impulso alucinatório, que costumamos chamar de Pulsão, não é possível pensar uma economia psíquica ou qualquer outra. Começa-se daí e isto já é o bastante para entender nossa loucura, nosso corre-corre atrás do quê? De uma alucinação, que, no entanto, não vai sossegar só porque queremos. A alucinação está lá como (e na) estrutura: a estrutura alucina, empurra, empuxa, impulsiona nesse sentido.⁶²⁶

Em *Formulação sobre os dois princípios do funcionamento mental* Freud marca a passagem entre a fase de satisfação alucinatória do princípio do prazer e a fase posterior, em que o aparelho mental é levado a considerar a realidade e buscar alterá-la de fato. No entanto, em *O Mal-Estar na Civilização*, vemos que esta passagem nunca aconteceu, porque não pode acontecer. Freud enumera diversas formas diferentes de viver, ou seja, uma série de maneiras comumente adotadas pelas pessoas para atender às exigências incessantes do princípio de prazer. A que

623 FREUD, S., *Formulação sobre os dois princípios do funcionamento mental*, p. 281

624 *Ibidem*, pp. 281-282

625 FREUD, S., *Mal-estar na civilização*, p. 99

626 MAGNO, M.D., *Economia Fundamental*, p. 21

mais nos interessará aqui, é aquela que “considera a realidade como a única inimiga e a fonte de todo o sofrimento, com a qual é impossível viver, de maneira que, se quisermos ser de algum modo felizes, temos de romper todas as relações com ela”⁶²⁷.

A forma de manifestação mais extremada desta via é “tentar recriar o mundo, em seu lugar construir um outro mundo, no qual os seus aspectos mais insuportáveis sejam eliminados e substituídos por outros mais adequados a nossos próprios desejos”⁶²⁸. Aquele que procede desta forma, se “não encontra ninguém para ajudá-lo a tornar real o seu delírio”, “torna-se um louco”⁶²⁹. Mas, vejamos o seguinte:

Afirma-se, contudo, que cada um de nós se comporta, sob determinado aspecto, como um paranoico, corrige algum aspecto do mundo que lhe é insuportável pela elaboração de um desejo e introduz esse delírio na realidade. Concede-se especial importância ao caso em que a tentativa de obter uma certeza de felicidade e uma proteção contra o sofrimento através de um remodelamento delirante da realidade, é efetuada por um considerável número de pessoas. As religiões da humanidade devem ser classificadas entre os delírios de massa desse tipo. É desnecessário dizer que todo aquele que partilha um delírio jamais o reconhece como tal.⁶³⁰

Ora, mas o que é a realidade? Haverá um mundo objetivo, real, totalmente imune aos desejos e delírios pulsionais? A verdade é que “cada um de nós” se comporta realmente assim. Esta é a única maneira de existir que conhecemos – desejante e delirante – e ela dá conta de todas as outras enumeradas por Freud. Aquilo mesmo que chamamos “realidade” não é senão uma rede de circunstâncias desejantes e delirantes entrecruzadas, acumuladas umas sobre as outras, cristalizadas em certos pontos, acreditadas, compartilhadas em alguma medida. Todas as instituições socioculturais são delirantes, todos os nossos relacionamentos pessoais são delirantes, a concepção que fazemos de nós mesmos é delirante. Mas, aquele que delira sozinho e chega a acreditar em seu delírio, será o “louco”. De resto, entre os sãos, há apenas um delírio partilhado por um “considerável número de pessoas” que “nunca o reconhece como tal”. Desde sempre, só o que tem havido é um “remodelamento delirante da realidade”, pois o delírio veio primeiro e “a realidade” pura, intocada, nunca houve – “a realidade” é apenas um delírio cristalizado.

Com isso, temos de contestar o caráter “retrógrado” de toda pulsão e nos opor decididamente à afirmação de que “estaria em contradição à natureza das

627 FREUD, S., *Mal-estar na civilização*, p. 100

628 *Ibidem*, p. 100

629 *Ibidem*, p. 100

630 *Ibidem*, p. 100

pulsões que o objetivo da vida fosse um estado de coisas que jamais houvesse sido atingido”⁶³¹. Pelo contrário, nos vemos obrigados a inferir que estaria em contradição à natureza da pulsão de prazer absoluto que seu objetivo fosse algo que já houvesse sido atingido. Nesse caso, teria sido um dia possível, a pulsão se teria realizado e não mais haveria. Se Freud chega a imaginar o mundo inorgânico como objetivo da vida, é apenas porque imagina no mundo inorgânico um estado ideal de coisas: um mundo sem qualquer estímulo, que repousa eternamente em paz. Mas não é, absolutamente, o que acontece. Assim como Schopenhauer e Nietzsche já haviam percebido, o mundo inorgânico é também permeado por estímulos, também é impulsionado pela pressão constante da pulsão. E é justamente esta manifestação da pulsão no mundo inorgânico que os físicos procuram descrever com suas “forças” e “leis”. Sem ter isso em mente, Freud absolutiza as noções de “vida” e “morte”, vendo-se preso a dualidades como “pulsões de auto conservação” x “pulsões sexuais”, “pulsões de vida” x “pulsões de morte”.

Partindo do princípio de prazer como força pulsional monística, podemos reunificar os dualismos autoimpostos por Freud, por vezes de maneira bastante artificial. Freud temia que um monismo pulsional o aproximasse do monoteísmo religioso do qual tanto pretendeu se afastar. O que ele não compreendeu é que a lógica do monoteísmo não é, absolutamente, monista, mas essencialmente dualista. O monoteísta funda e fundamenta o mais rígido dualismo opositivo: o incondicionado e o condicionado, o criador e a criatura, a perfeição e a decadência, o bem e o mal, o além e o mundo. Quando pensamos um monismo do princípio de prazer como força pulsional, damos conta do estranho fenômeno da compulsão à repetição como retorno infinito da pulsão em busca de um prazer absoluto impossível. Por outro lado, abandonamos o caráter “retrógrado” da pulsão. Enquanto intrinsecamente alucinatória, a pulsão projeta o gozo absoluto num passado nostalgicamente perdido, mas também no futuro ou como presença efetiva “sob”, “sobre”, “além”, “dentro” do mundo ou do humano...

Em Lacan, há imediatamente o reconhecimento daquilo para o que viemos chamando a atenção ao longo de todo este capítulo: o modo de operação totalmente diferenciado de tudo o que até então se tinha observado no modo de pensar

631 FREUD, S., *Além do princípio do prazer*, p. 55

tradicional, a partir da introdução de uma instância desejante como princípio existencial. Ele identifica esta mesma estrutura em Freud:

A experiência freudiana parte de uma função diametralmente contrária à perspectiva teórica. Ela começa por estabelecer um mundo do desejo. Ela o estabelece antes de toda e qualquer espécie de experiência, antes de qualquer consideração sobre o mundo das aparências e o mundo das essências. O desejo é instituído no interior do mundo freudiano onde nossa experiência se desenrola, ele o constitui, e isto não pode ser apagado em instante algum do mais mínimo manejo de nossa experiência. O mundo freudiano não é um mundo das coisas, não é um mundo do ser, é um mundo do desejo como tal”⁶³².

Nem um mundo das coisas nem um mundo do ser, nem um mundo das aparências, nem um mundo das essências, mas um mundo do terceiro excluído, um mundo do *desejo*. O reconhecimento disso e o cultivo de um olhar afiado o bastante para levar esta proposição a sério e extrair suas principais consequências, ou seja, para investigá-la a fundo e apreender o modo de funcionamento de um mundo fundado numa instância desejante é todo o nosso esforço – é a questão central que, ao menos desde Schopenhauer, está aí para ser pensada.

Lacan compreende o desejo a partir de uma falta originária, estrutural, permanente, constitutiva do movimento desejante que anima a Existência: “O desejo é uma relação de ser com falta. Esta falta é falta de ser, propriamente falando. Não é falta disto ou daquilo, porém falta de ser através do que o ser existe”. Isto é importante: “não é falta disto ou daquilo”, mas uma falta “para além de tudo aquilo que possa apresentá-la. Ela nunca é apresentada senão como um reflexo num véu”⁶³³. A insistência em seguir “para além de tudo aquilo” que possa apresentar sua falta, faz do desejo, esta “função central em toda experiência humana”,

desejo de nada que possa ser nomeado. É, ao mesmo tempo, este desejo que se acha na origem de qualquer espécie de animação. Se o ser fosse apenas o que é, não haveria nem sequer lugar para se falar dele. O ser se põe a existir em função mesmo desta falta. É em função desta falta, na experiência de desejo, que o ser chega a um sentimento de si em relação ao ser. É do encaço deste para-além, que não é nada, que ele volta ao sentimento de um ser consciente de si”⁶³⁴.

Há aqui, portanto, uma falta originária que funda o desejo e, por consequência, o ser desejante – a Existência enquanto inquietação desejante fundamental. Trata-se de uma falta “de nada que possa ser nomeado”, uma falta

632 LACAN, J., *Seminário 2*, p. 280

633 *Ibidem*, p. 280

634 *Ibidem*, p. 281

“para além de tudo aquilo que possa apresentá-la”, em outras palavras, uma falta Impossível de ser preenchida, sanada, uma falta irremediável, mas que não cessa de ser apresentada como falta de alguma coisa existente e realizável de maneira alucinatória, “como um reflexo num véu”. O objeto supremo do desejo existencial humano (ainda operamos aqui no nível do homem) é, desta maneira, um objeto fundamentalmente perdido – nas palavras de Lacan, o objeto *a* perdido – um objeto perdido que nunca realmente se teve, mas cuja falta se faz sentir e dá origem mesmo a todo o movimento desejante existencial que é, essencialmente, a busca impossível de recuperação de um objeto para sempre perdido, preenchimento e cura definitiva de uma falta impreenchível e absolutamente incurável. “Da mesma forma, esse objeto, pois trata-se de o reencontrar, nós o qualificamos igualmente de objeto perdido”. “Mas esse objeto, em suma, nunca foi perdido, apesar de tratar-se essencialmente de reencontrá-lo”⁶³⁵. Segundo Lacan, “Freud insiste no seguinte: que toda maneira, para o homem, de encontrar o objeto é, e não passa disso, a continuação de uma tendência onde se trata de um objeto perdido, de um objeto a se reencontrar”⁶³⁶.

Uma nostalgia liga o sujeito ao objeto perdido, através da qual se exerce todo o esforço da busca. Ela marca a redescoberta do signo de uma repetição impossível, já que, precisamente, este não é o mesmo objeto, não poderia sê-lo. A primazia dessa dialética coloca, no centro da relação sujeito-objeto, uma tensão fundamental, que faz com que o que é procurado não seja procurado da mesma forma que o que será encontrado. É através da busca de uma satisfação passada e ultrapassada que o novo objeto é procurado, e que é encontrado e apreendido noutra parte que não no ponto onde se o procura. Existe aí uma distância fundamental, introduzida pelo elemento essencialmente conflitual incluído em toda busca do objeto⁶³⁷.

Esse objeto estará aí quando todas as condições forem preenchidas, no final das contas evidentemente, é claro que o que se trata de encontrar não pode ser reencontrado. É por sua natureza que o objeto é perdido como tal. Jamais ele será reencontrado⁶³⁸.

O mundo freudiano, ou seja, o da nossa experiência, comporta que é esse objeto, *das Ding* [a Coisa], enquanto o Outro absoluto do sujeito, que se trata de reencontrar. Reencontramo-lo no máximo como saudade. Não é ele que reencontramos, mas suas coordenadas de prazer, e nesse estado de ansiar por ele e de esperá-lo que será buscada, em nome do princípio do prazer, a tensão última abaixo da qual não há mais nem percepção nem esforço. No final das contas, sem algo que o alucine enquanto sistema de referência, nenhum mundo da percepção chega a ordenar-se de maneira válida, a constituir-se de maneira

635 LACAN, J., *Seminário 7: A Ética da psicanálise*, p. 74

636 LACAN, J., *Seminário 4*, p. 13

637 *Ibidem*, p. 14

638 LACAN, J., *Seminário 7: A Ética da psicanálise*, p. 68

humana. O mundo da percepção nos é dado por Freud como que dependendo dessa alucinação fundamental sem a qual não haveria nenhuma atenção disponível”.⁶³⁹

Há, portanto, a falta originária de um objeto desde sempre perdido, o qual trata-se de reencontrar, mas que nunca realmente se reencontra, pois toda suposição de reencontro já se dá como satisfação substitutiva de um objeto supremo desejado que nunca comparecerá. Existir é estar na ânsia pelo reencontro da “Coisa”, deste “Outro absoluto” que nunca comparece como tal, mas que não deixa de comparecer, a cada vez, alucinatoriamente – e só alucinatoriamente, enquanto “alucinação fundamental” – como gozável. E o desejo de reencontro do objeto perdido, de preenchimento absolutamente satisfatório da falta originária insiste até o Impossível, segue na direção da “tensão última abaixo da qual não há mais nem percepção nem esforço”, segue na direção do Nirvana, prazer e morte definitivos para o desejo que explode a si mesmo em gozo absoluto. Mas, o Nirvana não vem, porque o reencontro, o preenchimento, o gozo absoluto são da ordem do Impossível.

O próprio Real lacaniano, como impossível, como indizível que o simbólico não cessa de tentar dizer, como o que “não cessa de não se inscrever”, mas que “falta em seu lugar”, exprime essa insistência do impossível na estrutura psíquica. Impossível que, como falta impossível de ser preenchida, não cessa de atrair para si o movimento desejante simbólico a uma tentativa infernalmente repetitiva de dizê-lo todo em sua verdade.⁶⁴⁰

Reconhece-se, então, a partir dessa projeção retroativa, o peso da influência de Freud e Lacan sobre Magno, mas também o fôlego renovado que obra de Magno pode trazer à psicanálise.

5.7 Metafísica da vontade, Metafísica do Impossível

*Soyez réalistes, demandez l'impossible!*⁶⁴¹

⁶³⁹ *Ibidem*, p. 68

⁶⁴⁰ É nesse caráter “infernal” da linguagem que Žizek caracteriza a diferença crucial da “morada” humana em Lacan e Heidegger. Em Heidegger essa morada é o lar, é o lugar originário de co-pertencimento entre homem e ser. Para Lacan, por ser fundada pelo Real, a linguagem como morada é uma “casa de tortura”. ŽIZEK, S. *Por que Lacan não é heideggeriano*.

⁶⁴¹ Um dos slogans dos movimentos de Maio de 68 pichado no muro da universidade em que Lacan proferia seu seminário.

Ao longo de toda esta tese, buscamos desenvolver uma compreensão mais ampla e mais profunda do gesto de pensamento inaugurado por Schopenhauer, gesto que tem em Nietzsche e nos psicanalistas seus principais herdeiros e continuadores. Esse gesto incrivelmente ousado e subversivo consiste em deslocar o privilégio da razão e trazer para o primeiro plano um “terceiro” historicamente “excluído” pela metafísica tradicional: a dimensão pulsional, isto é, a vontade, o desejo, o querer, a pulsão. Ontologicamente, a vontade era até então o terceiro excluído entre corpo e alma, matéria e espírito, concebida segundo a modalidade do dualismo vigente como uma perturbação do corpo ou uma faculdade da alma; epistemológica e eticamente abominável, fonte de erros gnoseológicos e faltas morais, a vontade era a instância a ser dominada, reprimida, silenciada e “esclarecida” pela luz da razão. O gesto genial de Schopenhauer subverte a lógica binária da racionalidade ocidental e inaugura uma outra maneira de pensar, uma outra racionalidade, uma outra lógica, uma outra metafísica.

Entusiasmado pelo horizonte inaugurado pela filosofia schopenhaueriana, Nietzsche vislumbra a possibilidade concreta de uma efetiva superação da metafísica. Com muita perspicácia, Nietzsche identifica a essência da metafísica tradicional como binarismo fundamental caracterizado pela postulação de um “mundo verdade” (qualquer mundo verdade) e o concomitante estabelecimento do seu “outro”, um “mundo aparente” (qualquer mundo aparente). Essa lógica dualista atravessa toda a história das metafísicas tradicionais. De Platão a Hegel, a metafísica se desenvolve a partir de uma cisão de princípio, racionalmente estabelecida, entre fundamento e fundamentado. Esse dualismo de base – entre fundamento e fundamentado – funda, sustenta e legitima toda uma série de dualismos opositivos e excludentes, como verdade x erro/falsidade/ficção/mentira; bem x mal; puro x impuro; sagrado x mundano; espírito/mente x matéria/corpo; natureza x cultura etc. Cada um desses opostos constituindo uma presença própria, selada por uma fronteira intransponível. Entre os pares de opostos, haveria portanto uma incomunicabilidade radical marcada por fronteiras rígidas, sem qualquer possibilidade de passagem ou transição, ou seja, pensar desta maneira é postular cada uma dessas posições como dada em si e por si mesma e admitir uma diferença essencial, por natureza, entre as polaridades opostas. Esta é a razão ocidental

tradicional, a qual opera segundo uma lógica da identidade ($A=A$), não-contradição ($A \text{ dif. } B$) e do terceiro excluído ($A \text{ dif. } A \text{ ou } A = B$)

Boa parte do esforço filosófico de Nietzsche é investigar “como algo pode surgir a partir do seu contrário”, desdobrando genealogicamente a “origem baixa” dos valores superiores. Assim, a “verdade” é uma espécie de “ficção”; o “fato” é uma espécie de “interpretação”; a “moral cristã” é uma espécie de estrutura de poder dominativa que, segundo seus próprios critérios é “imoral”; a “consciência” é fenômeno de superfície de processos “inconscientes”; o “espírito” é fruto de uma crueldade sistematicamente aplicada ao “corpo”; e assim por diante. Supor algo “em si” é estar no registro da metafísica clássica, pois o “em si” é in-condicionado (livre de qualquer condicionamento), ab-soluto (livre de qualquer limitação) e, portanto, constitui um “mundo verdade”. Quanto a isso, há uma bela passagem de Derrida:

Não é todo o pensamento de Nietzsche uma crítica da filosofia como indiferença ativa à diferença? O que não exclui, segundo a mesma lógica, segundo a própria lógica, que a filosofia viva na e da *différance*, virando assim as costas para o mesmo que não é o idêntico. O mesmo é, precisamente, a *différance* [...] como passagem desviada e equívoca de um diferente para outro, de um termo da oposição para o outro. Poder-se-ia assim retomar todos os pares de oposição sobre os quais está construída a filosofia e dos quais vive o nosso discurso para aí vermos, não apenas a oposição, mas anunciar-se uma necessidade tal que um dos termos apareça aí como *différance* do outro, como o outro diferido na economia do mesmo (inteligível como *diferante* do sensível, como sensível diferido; o conceito como intuição diferida – *diferante*; a cultura como natureza diferida – *diferante*; todos os outros da *physis* – *tekhnê*, nomos, *thesis*, sociedade, liberdade, história, espírito etc. – como *physis* *diferante*. *Physis* em *différance*⁶⁴²

Embora o “Hiperurânio” de Platão seja o caso mais paradigmático de “mundo verdade”, qualquer suposição de um “em si” constitui um “mundo verdade”: o *theion* aristotélico, o “Deus” cristão, o “sujeito” cartesiano, a “coisa-em-si” e o “imperativo categórico” kantianos, a “objetividade” científica, a “razão” iluminista, o “sentido da História” único, dado, teleológico e racionalmente compreensível de Hegel e Marx. Todas figurações de um “mundo verdade” que já se constitui em oposição a algum “mundo aparente”. O conteúdo desse “mundo verdade” funda, sustenta, legitima uma série de oposições binárias e, necessariamente hierárquicas, porque um dos polos, aquele supostamente mais próximo da origem e da verdade, prevalece sobre o outro. O “mundo verdade”,

qualquer que seja, constitui um parâmetro absoluto, um critério universal pelo qual as lutas particulares são medidas.

Através dos ideais de imanência radical e de pura afirmatividade encarnados pela *vontade de poder*, Nietzsche põe em marcha uma superação da metafísica tradicional. Se o que caracteriza as metafísicas tradicionais é justamente o fundamentalismo onto-teo-lógico e o modo de operação binários, Nietzsche escapa dos dualismos opositivos da tradição ocidental promovendo uma unificação do mundo. Essa unificação não se dá por meio de uma identidade fechada, mas por uma espécie de dinâmica que atravessa todos os processos existentes – a dinâmica da vontade de poder. O grande desafio com o qual Nietzsche tem de lidar é o seguinte: se não há entidades essenciais dadas a priori em si e por si mesmas, é preciso contar com uma relacionalidade geral, o que se expressa por sua expressão “mundo-relação”. No entanto, para que haja relação – e este é um dos grandes impasses da Filosofia – é preciso que haja algo em *comum*, mas também é preciso que haja *diferença* entre os termos. Desafio dos desafios: como pensar uma “nota comum” que não anule a diversidade? Como pensar uma diferencialidade que não ignore a necessidade de um princípio comum? A pura “comunidade” mata a diferença e ingênua – ou maliciosamente – reduz as diversidades a um mesmo caldo homogêneo. A pura diferencialidade, também por ingenuidade ou malícia, acaba por postular um mundo de átomos incomunicáveis. Ambas as teses, quando submetidas a um “teste de realidade”, se mostram impossíveis. O golpe de gênio de Nietzsche é propor como “nota comum” a mais pura dissonância, isto é, propôr como princípio comum a própria afirmatividade egoística da diferença. É isso que se diz com a expressão “vontade de poder”. A vontade de poder constitui essa dobra, essa articulação, esse impossível inscrito “entre” mesmidade e diferença.

Essa “unificação” atravessada por uma tensão insuperável entre mesmidade e diferença, permanência e movimento, só se faz possível através desse “terceiro excluído”: a dimensão pulsional. Pois, se – e quando – a razão ocidental tradicional tenta pensar mesmidade e diferença, permanência e movimento, ela tem de recorrer a dualidades opositivas, binarismos essencialistas que colocam “algo” presente dado em si e por si mesmo de um lado e “algo”, como seu contrário, do outro. Ao menos se pensadas tão radicalmente quanto por Schopenhauer, Nietzsche e os psicanalistas, a “vontade”, a “vontade de poder”, a “pulsão”, não têm *contrário*, não têm *oposto*. Qual é o contrário da pulsão? Não há. Não existe “vontade de não-

poder”. Vontade de impotência é apenas vontade de “poder não-poder”. Não há contrário para a instância pulsional. Mesmo a “razão” só pode se considerar oposta à pulsão em um registro racionalista. Pela medida do registro pulsional, “razão” é apenas mais uma forma de articulação pulsional. Terceira, una e múltipla, a dimensão pulsional é o que a razão ocidental tradicional *não pode*, por sua própria estrutura, pensar.

Nietzsche permanece atado à metafísica tradicional justamente por conceber a efetiva superação da metafísica como pura afirmatividade da vontade de poder e a consequente eliminação do “além”, aniquilação de todo o “transcendente”. Em diversos momentos, Nietzsche parece não aceitar que a vontade de poder requirite um “além”, uma transcendência. Assim, ele procura explicar as fantasias de “além” como produto da imaginação ressentida dos fracos:

Todo esse mundo fictício tem raízes no ódio ao natural (a realidade!), é a expressão de um profundo mal-estar com o real... *Mas isso explica tudo*. Quem tem motivos para *furtar-se mendazmente* à realidade? Quem com ela *sofre*. Mas sofrer com a realidade significa ser uma realidade *fracassada*...⁶⁴³.

Todos os construtos transcendentais não passam de “*mentiras* oriundas dos instintos ruins de naturezas doentes”⁶⁴⁴. O “mundo verdadeiro” e o “mundo aparente” são na verdade “o *mundo forjado* e a realidade”⁶⁴⁵. O “homem redentor” puramente afirmador é um “antiniilista”, “vencedor de Deus do nada”, um “espírito cuja força impulsora afastará sempre de toda transcendência”⁶⁴⁶.

Nesse ponto, a crítica de Heidegger a Nietzsche é plenamente válida. A pura autoafirmatividade da vontade de poder constituiria um mundo da pura efetividade, do puro cálculo, sem “além”, isto é, um mundo que, em consonância com a Época da maquinação tecnocientífica, opera em regime de um maximal esquecimento do Ser. Por outro lado, a própria filosofia nietzschiana da vontade de poder poderia suscitar algumas dificuldades e questões para o pensamento heideggeriano. Por exemplo: o retorno do humanismo recalcado, no privilégio do “*dasein humano*”⁶⁴⁷ em relação aos demais entes. Só o “*dasein humano*” compreende o Ser,

643 AC, § 15

644 EH, *Por que sou tão inteligente*, § 10

645 EH, *Prólogo*, § 2

646 GM, II, § 24

647 Heidegger propõe o termo *dasein* em substituição do termo “humano” já muito carregado pela tradição metafísica. No entanto, o próprio Heidegger utiliza a expressão “*dasein humano*” em algumas ocasiões (por exemplo, no final de “Que é Metafísica”), e, por vezes, abre mão do termo que forjou e utiliza o clássico “humano” ou “homem”.

só o *dasein* humano *ec-siste*, só o *dasein* humano tem “mundo”, só o *dasein* humano “fala”, ou melhor, “habita a linguagem”. A própria transparência da “linguagem” que “fala”, “mostra”, “revela”, porta sentido, fica gravemente abalada se procuramos, como Nietzsche e os psicanalistas, compreender o fundo pulsional da linguagem.

Outra dificuldade que a vontade de poder impõe ao pensamento heideggeriano é: em que medida estamos autorizados a falar de Épocas, com “e” maiúsculo, atravessadas em sua totalidade por um mesmo princípio de configuração, por uma mesma lógica plenamente instalada. Se levarmos a sério a dinâmica relacional das forças proposta por Nietzsche, temos de levar em consideração que toda configuração aparentemente hegemônica, somente se instala e se mantém através de um processo de dominação que exige um constante investimento de poder e que tem de lidar com incontáveis configurações desviantes e divergentes, externas e/ou internas.

Mas, há algo mais na vontade de poder do que a pura afirmatividade e a exclusão da experiência do “além” como fantasia da imaginação ressentida. Algo que Freud, Lacan e especialmente Magno, enquanto herdeiros da metafísica da vontade, nos ajudam a pensar. Se operarmos uma projeção retroativa da Nova Psicanálise sobre a filosofia nietzschiana da vontade de poder, ambas podem multiplicar mutuamente suas possibilidades.

Magno condensa toda a agitação pulsional numa única fórmula: “Haver desejo de não-Haver”. Significando tanto que a Pulsão deseja o que não-Há, o Impossível, como – pelas mesmas razões – que a Pulsão deseja se extinguir e deixar de Haver. Isso faz todo o sentido, pois, considerando que o único objetivo de uma pulsão é sua própria satisfação, mas, para uma pulsão a satisfação equivale à morte, à sua extinção enquanto pulsão e sua conversão total em gozo, é legítimo dizer que a Pulsão deseja não-Haver. Magno afirma que a pulsão opera em dois âmbitos: no Haver como um todo e, como réplica, na mente da espécie humana, a qual, para evitar a tradição humanista, Magno chama de “Idioformação”.

No entanto, no conceito de “Idioformação” há também um retorno do humanismo recalcado, a exemplo do que ocorre em Heidegger. A “Idioformação” é a única “espécie” para a qual comparece uma “mente-espelho” com a disponibilidade de “reviramento”, isto é, de “avessamento radical”, que, em última instância, exige o avesso do Haver como um todo, ou seja, não-Haver, o que não-

Há, a extinção completa, o Impossível Absoluto. Esse privilégio de uma “espécie” que, por acaso, é a nossa, fica aquém das possibilidades de pensamento da própria teoria de Magno. Se tudo que há são formações e se as formações se articulam em rede, configurando polos com focos e franjas, é impossível determinar *a priori* o que seja uma “espécie” ou uma “Pessoa” (o outro nome de Magno para a Idioformação). Resta impossível, portanto, localizar o movimento pulsional na “mente” de uma “Pessoa” ou de uma “espécie”.

Essa remanescência humanista compromete também o tratamento dado por Magno à “questão da técnica”. Seguindo Freud, imagina o humano como senhor do processo de articulação tecnológica. O humano como “deus de prótese” que, pela competência de espelhamento revirante, pode subverter recalques e produzir “próteses” para satisfazer seus desejos. Isso, mais uma vez, compromete a generalidade que propõe a teoria das formações. Todo aparato tecnológico é fruto de uma rede de articulações da qual a formação à qual se atribui secundariamente o nome “humana” pode participar afetando e sendo afetada de múltiplas maneiras pela rede de formações em jogo. Mas esse participar nunca poderá significar conduzir o processo e dispor dos resultados a seu bel-prazer.

Além do mais, se só “o Haver por inteiro” e o “humano” são pulsionais, começamos a operar num regime binário em que há seres essencialmente pulsionais e seres essencialmente não-pulsionais. E ainda: se as demais formações – além da Idioformação – não são pulsionais, não fica muito claro por que elas impõem resistência ao movimento Desistente do Haver, porque insistem em “perseverar na existência”, porque insistem em fazer valer seu poder e em impor sua diferença sobre as demais. Se as formações não são pulsionais, por que elas estabelecem relações de poder? Em quase todas as obras de Magno, vemos a importância da questão do poder, do poder das formações, dos poderes em jogo em cada configuração sintomática de formações, do mapeamento do “grande campo de batalha do Haver” que se dá como “agonística das formações”:

tudo é questão de formações como constituição de **poder**, o que torna o haver um grande campo de batalha, em cuja agonística temos obrigatoriamente que viver. Em última instância, o que temos que entender é o que seja o **Poder**.

O Poder não é algo misterioso constituído nunca se sabe onde e sempre sem a nossa permissão. Podemos muito bem reconhecer e encontrar suas forças constituintes. E, antes de mais nada devemos lembrar – questão que foi aberta definitivamente por Foucault – que **qualquer formação tem seu poder próprio**, simplesmente pelo fato de existir. Pode se encontrar

momentaneamente em situação de inadimplência diante de outros poderes mais potentes, mais avantajados, e eventualmente sucumbirá ou perderá uma ou outra batalha ou a guerra por inteiro. Mas qualquer formação sempre tem o seu próprio, isto é, algum poder. Quando, por sua vez, consegue juntar-se a diversas outras formações e agrupar seus poderes, produz-se uma nova e maior formação com poder superior ao daquele que antes a estava oprimindo. E esta nova formação pode vencer aquela outra e afirmar ser ela agora a que será recalcada. Esta tem sido a história do homem, bem como as lutas pelos interesses de cada um, mediante os poderes que pode ter e os que pode aglutinar a seu favor. E isto vai da fundação de uma religião à criação e disseminação de uma filosofia, da fundação de um partido político à simples hegemonia dentro de uma família. Se alguma coisa deu certo no nível do poder e se tal formação venceu, não foi necessariamente por ela ser a melhor, mas sim porque conseguiu arrolar e aglutinar poder de vencer, ainda que seja em algum sentido pior que a outra que não venceu.⁶⁴⁸

Mas, se se trata sempre do poder, do exercício do poder, da agonística dos poderes, não haverá então uma “vontade” ou “pulsão de poder” generalizada, que opera não apenas nos dois níveis admitidos por Magno – o “Haver por inteiro” e a “mente-espelho da Idioformação” – mas em toda e qualquer formação, em tudo que possa haver? Retornamos, então, à “tese” de Nietzsche? À “vontade de poder” como princípio comum do Haver? Mas, como conciliar a pura afirmatividade de uma vontade ou pulsão de poder “sem além”, puramente imanente, com a negatividade de um desejo desistente, um desejo fundado na alucinação de um transcendente não-Haver? De alguma maneira, essa proximidade íntima da Pulsão e da vontade de poder, é reconhecida por Magno. Em seu seminário de 1996, intitulado *Psychopathia Sexualis*, Magno chega a dizer que Pulsão e vontade de poder são, de certa forma, o mesmo:

A sexualidade é a estrutura mesma do Haver, segundo a ALEI que rege esse Haver e que se escreve **Haver desejo de não-Haver**, a qual pode ser entendida como pura VONTADE DE PODER. Observem que não estou falando de vontade de potência, pois não sou Deleuze. O termo é, entre outros, de Nietzsche. Mas, como sabem, poder é igual a gozo no sistema que prescrevo. Para a Nova Psicanálise, **poder** e **gozo** são a mesma coisa. Vontade de Poder não é senão Vontade de Gozar⁶⁴⁹

“Poder e gozo são a mesma coisa”. Nisso consiste justamente uma das grandes originalidades da tese nietzschiana. Poder não é apenas meio para um “gozo” qualquer. Poder é o gozo, poder é meio e fim da vontade fundamental da existência. Mais à frente, Magno propõe a “Pulsão” como nome genérico, fórmula simplificadora capaz de reunir em si “vontade de poder” e “vontade de gozar”:

648 MAGNO, M.D., *A psicanálise*, NovaMente, p. 93

649 MAGNO, M.D., *Psychopathia Sexualis*, p. 28

“Então, de maneira gostosamente simplificadora, quero que possamos falar apenasmente de PULSÃO. Vontade de gozar, vontade de poder, vontade de potência, vontade de foder, chamam-se antigamente e simplesmente de PULSÃO”.

Daí em diante a questão não será mais enunciada dessa maneira. A íntima proximidade entre Pulsão e vontade de poder restará obscura, até que em seu seminário mais recente, *Razão de um Percurso*, Magno descreve a Pulsão da seguinte maneira: “Que desejo há?: O desejo de não-Haver – mas é um desejo que será frustrado para sempre porque o não-Haver não há. Desejo de Impossível, portanto, como já enunciara Nietzsche”⁶⁵⁰. *Como já enunciara Nietzsche*, diz Magno. Mas, em que medida está enunciado em Nietzsche um Desejo de Impossível? A vontade de poder, enquanto pura afirmatividade, não enunciaria, pelo contrário, a requisição do poder, a cada vez, possível, o puro cálculo do máximo poder possível a cada instante? E não é assim mesmo que se explica que toda fantasia de “além” – sempre impossível – está relegada à imaginação ressentida dos espíritos malogrados?

Se prestarmos atenção à dinâmica da vontade de poder, veremos que a leitura de Magno é bastante pertinente. Num belíssimo fragmento de 1888, Nietzsche propõe revelar o que é para ele “o mundo”. Nietzsche afirma que concebe o mundo “como um devir que não conhece nenhum tornar-se satisfeito, nenhum fastio, nenhum cansaço”, um “mundo *dionisíaco* do criar eternamente a si mesmo, do destruir eternamente a si mesmo”, mundo da “dupla volúpia” “além de bem e de mal”⁶⁵¹. Em outro fragmento do mesmo período, afirma que o mundo “joga seu jogo *in infinitum*” e que

Se o mundo, em geral, pudesse petrificar-se, secar, finar, tornar-se *nada*, ou se pudesse alcançar o estado de equilíbrio, ou se tivesse qualquer fim que encerrasse em si a duração, a imutabilidade, o uma-vez-por-todas (resumindo, dito metafisicamente: se o devir *pudesse* desembocar no ser ou no nada), então esse estado haveria de já ter sido alcançado. Mas ele não foi alcançado: donde se segue...⁶⁵²

“Donde se segue” que é absolutamente impossível que a vontade de poder encontre uma satisfação final, última, eterna e absoluta, que a converta por completo em gozo, em puro nada ou em pleno ser.

650 MAGNO, M.D., *Razão de um percurso*, p. 164

651 NF/FP 38[12] de junho-julho de 1885

652 14[188] da primavera de 1888

“Mundo” aqui não quer dizer o substrato no qual se desenrola a totalidade das circunstâncias existentes. “Mundo” significa “vontade de poder” – não à toa o fragmento que começa com “Sabeis o que é para mim 'o mundo'”? Termina com “*Este mundo é a vontade de poder – e nada além disso!*”. Ora, constitui uma impossibilidade lógica – e ontológica – que a “vontade de poder” logre simplesmente “petrificar-se”, “secar” ou “finar”, “tornar-se nada”, alcançar um estado de absoluto equilíbrio (morte térmica), ou encontrar o “fim”, a “imutabilidade”, o “uma-vez-por-todas”. Pois, se fosse possível que a vontade de poder encontrasse esse “estágio final”, uma satisfação última e definitiva, isso equivaleria à completa aniquilação do mundo, da existência do Haver. Mas como pode o Haver passar a não-Haver? Como pode o que não-Há passar a Haver? É impossível. Absolutamente impossível. “Tudo vem a ser e eternamente retorna – *escafeder-se* não é possível!”⁶⁵³. “Escafeder-se”, “sumir”, desaparecer de uma vez por todas no gozo absoluto do poder, da morte, desse misto de prazer e morte que é o Nirvana, “não é possível”.

Mas, com isso, temos de admitir que o poder que se deseja na “vontade de poder” não é nenhum poder possível, nenhum poder alcançável ou factível. Por isso um movimento de constante “auto-superação” é intrínseco à dinâmica da vontade de poder, por isso ela tem de retornar eternamente. Caso algum “grau” ou “nível” de poder alcançado pudesse satisfazer plenamente, de uma vez por todas a inquietação desejante da vontade de poder, ela – e com ela o mundo, a existência, o Haver – se extinguiria. Mas “escafeder-se não é possível”. Não é possível porque para “além” da vontade de poder não há nada que possa vir a existir. “Além” do Haver não-Há. E o que não há não pode, de maneira alguma, simplesmente vir a haver. Não há nenhum “antes”, nenhum “além”, nenhum “depois” possível do Haver.

Se a vontade de poder não visa nenhum poder possível, isso quer dizer que o que se requisita na vontade de poder é um poder além de todo poder possível, um poder incalculável, incomensurável, um poder além de todo condicionamento e limitação. A vontade de poder só pode ser propriamente compreendida, portanto, segundo nossa interpretação, como *pulsão de poder absoluto*. Poder absoluto é justamente o que não há nem pode haver sob qualquer combinação possível de

circunstâncias. A sentença nietzschiana “Deus está morto” não diz outra coisa: o poder absoluto não existe.

Segundo o dicionário filosófico de Ferrater Mora, “por 'absoluto' entende-se aquilo que existe por si mesmo, isto é, aquilo que existe separado ou desligado de qualquer outra coisa; logo o independente, o incondicionado”⁶⁵⁴. A impossibilidade de uma tal instância é justamente o que se expressa no “mundo-relação” de Nietzsche, um mundo configurado como rede relacional de forças, no qual “não há seres em si”, mas “as relações constituem os seres”. Toda relação já necessariamente condiciona, limita e determina. Todo poder possível, atingível, factível num “mundo-relação”, é sempre necessariamente, portanto, um poder relativo, condicionado e limitado. Se admitíssemos, então, que a vontade de poder almeja um poder possível, factível em qualquer tempo ou lugar, sob qualquer combinação possível de circunstâncias, estaríamos admitindo a possibilidade absurda de que a vontade de poder, e com ela o próprio mundo e a existência, se extinguissem, ou seja, estaríamos admitindo a hipótese absurda de que aquilo que não-há viesse magicamente a haver.

Mas, como pode a vontade requisitar um poder além de todo poder? Um poder absoluto absolutamente impossível? Para que possamos prosseguir a partir deste ponto, temos de recorrer a uma projeção retroativa da Nova Psicanálise sobre a filosofia de Nietzsche. Vimos como a Pulsão, na descrição de Magno, deseja e continua desejando o Impossível Absoluto porque é estruturalmente alucinatória, não cessa de projetar alucinatoriamente uma satisfação impossível que não Há. Ora, se a vontade de poder, por sua própria dinâmica, demanda um poder impossível, um poder que não-há nem pode haver, podemos nos perguntar se a vontade de poder não será também intrinsecamente alucinatória. Faria parte, nesse caso, da própria essência da vontade, a projeção alucinatória de fantasias de poder absoluto.

Com isso, re-solveríamos o dualismo nietzschiano da força e da fraqueza, do aristocrata forte puramente afirmativo da imanência e do fraco ressentido que projeta fantasias no “além” para condenar e negar a imanência mundana. Algo que Nietzsche não estaria disposto a admitir, mas que a própria dinâmica da vontade de poder impõe, é que não é possível não projetar – e se orientar por – fantasias de Poder Absoluto. Não são apenas os instintos fracos e ressentidos que fantasiam um

“além”. Há um “além” – no entanto, impossível – inscrito na estrutura mesma da vontade: o poder absoluto.

Por outro lado, se re-interpretarmos a pulsão da Nova Psicanálise como Pulsão de Poder Absoluto, nos colocamos em condições de compreender tanto o caráter desistente da pulsão, que se precipita em direção ao abismo do não-Haver, mas também o caráter resistente das formações que, na perpétua “agonística” dos seus poderes, transformam o Haver num “grande campo de batalha”. Essa compreensão nos permite também escapar ao retorno do humanismo recalcado que faz do humano – ou da Idioformação – o único ser dotado de uma mente que replica a estrutura do Haver por inteiro. Com a postulação de uma pulsão de poder absoluto conseguimos fazer soar uma “nota comum” que atravessa toda e qualquer formação, dando conta tanto do caráter desistente de um desejo de Impossível, desejo de não-Haver, como também do caráter resistente e consistente das formações que, desejando poder absoluto, afirmam sua perspectiva contra as demais.

Uma pulsão de poder absoluto não admite distinção *a priori* entre afirmatividade e negatividade, resistência e desistência, Eros e Tânatos. Segundo a lógica própria do seu movimento, a pulsão é tão intrinsecamente afirmativa, no que impõe para toda configuração de forças o desejo egoístico de afirmação (absoluta) do próprio poder, quanto intrinsecamente negativa, pois, para uma pulsão, a satisfação absoluta desejada, se porventura atingida, significaria extinção, aniquilação, morte, conversão total em gozo.

Para além de afirmatividade e negatividade, prazer e desprazer, vida e morte, Eros e Tânatos, o Poder. Absoluto. Em seu *Cartão-postal: de Sócrates a Freud e além*, Derrida aponta para a presença espectral no texto *Além do princípio do prazer*, da

singularidade de uma pulsão que não se deixaria reduzir a nenhuma outra. E ela nos interessa tanto mais que, sendo irreduzível a nenhuma outra, parece tomar parte de todas as outras na medida em que toda a economia do PP e de seu além se regula por relações de “dominação”. Podemos, assim, vislumbrar um privilégio quase transcendental dessa pulsão de dominação, pulsão de potência ou pulsão de ascendência. Esta última denominação me parece preferível: ela marca melhor a relação ao outro, mesmo na tomada de si.⁶⁵⁵

E Derrida prossegue:

Ora, se tal pulsão de poder existe, se podemos reconhecer-lhe uma especificidade, devemos por certo admitir que ela desempenha um papel

muito original na organização mais “metaconceitual” e “metalinguística”, a mais dominante precisamente, do discurso freudiano. Pois é bem no código do poder, e ele não é apenas metafórico, que a problemática se instala. Trata-se sempre de saber quem é o “senhor”, quem “domina”, quem tem a “autoridade”, até que ponto o PP exerce o poder, como uma pulsão pode se tornar totalmente independente dele ou precedê-lo, quais são as relações de serviço entre o PP e o resto”⁶⁵⁶

Ou seja, mesmo entre “pulsões”, “princípios”, “funções” há uma luta pela ascendência, pelo domínio, o que dá indicações de uma pulsão mais originária em ação, uma “pulsão de poder”:

Dito de outro modo: o motivo do poder é mais originário e mais geral que o PP; ele é independente dele, ele é seu além. Mas ele não se confunde com a pulsão de morte ou a compulsão à repetição; ele nos dá com o que descrevê-las e ele desempenha em relação a ela, como em relação a uma “dominação do PP”, o papel de predicado transcendental. Além do princípio do prazer – o poder.⁶⁵⁷

Operando, portanto, uma projeção retroativa entre a Nova Psicanálise e a filosofia nietzschiana da vontade de poder, nos colocamos em condições de afirmar que a pulsão que há é de poder absoluto. Ela funda – e é fundada por – uma alucinação fundamental de poder absoluto. Poder absoluto é o absolutamente impossível e, no entanto, enquanto fantasia fundamental, constitui o fundo sem fundo de toda a existência. A “hipótese-Deus” de que fala Magno, a inarredável ficção que, pela dinâmica pulsional, se inscreve no lugar da diferença absoluta entre Haver e não-Haver, é sempre necessariamente uma fantasia de poder absoluto. Com isso queremos dizer o seguinte: o postulado de fundamentos absolutos pelas metafísicas tradicionais não é fruto de algum erro de cálculo, desvio epistemológico ou falta moral de alguns pensadores. Os “fundamentos” das metafísicas tradicionais são fantasias pulsionais de poder absoluto.

É o desejo, e com o desejo a fantasia, de um poder absoluto – isto é, um poder além de todo poder possível, um poder livre de toda determinação, limitação e condicionamento, um poder dado *a priori* e subsistente em si e por si mesmo, um poder absolutamente capaz de causar, originar, sustentar, fundamentar, iluminar, inteligir, mover, legitimar, garantir, governar, reger, prover sentido, razão e motivação – que a tradição metafísica a cada vez re-apresenta como possível. A “ideia” platônica; o *theion* aristotélico; o Deus cristão; o “sujeito” cartesiano; a

⁶⁵⁶ *Ibidem*, p. 451

⁶⁵⁷ *Ibidem*, p. 452

“razão” iluminista; a confiança no progresso científico ou tecno-científico; o “sentido” racional da história e sua absoluta inteligibilidade; todas figurações de uma fantasia de poder absoluto irremediavelmente inscrita na estrutura pulsional.

Mesmo a “pura exasperação” de Magno, absolutamente neutra e indiferenciante, constitui ainda uma fantasia de poder absoluto. Mas, Magno sabe disso:

Se conseguíssemos ficar no lugar da HiperDeterminação [lugar da pura exasperação] – onde ninguém vive, (...), lugar de neutralidade produzido justamente pela luta de indiferenciação –, teríamos a liberdade e o poder absolutos⁶⁵⁸.

Do mesmo modo, todos os exemplos que ele fornece das ficções que em geral são postas no “lugar” da “pura exasperação” entre Haver e não-Haver, são claros exemplos de fantasias de poder absoluto: “Deus”, “Eu”, “Orgia”, “Nirvana” e também nas instituições e posições socioculturais idealmente projetadas no lugar da “exasperação”. São todas idealizações socioculturais que se apresentam como representantes do poder absoluto:

Do ponto de vista de sua experiência, enquanto crianças, as pessoas acreditaram encontrar nos adultos, parentais ou não, essa instância decisória e aparentemente precisa, que, mais tarde, virão distribuir por funções sociais, como juízes, mestres, médicos, padres, policiais...⁶⁵⁹

Da mais elaborada teoria filosófica ao mais insignificante empreendimento cotidiano, todo movimento e todo projeto dão testemunho da pulsão e de sua fantasia fundamental de poder absoluto. Como diz Cioran:

Arriscaríamos o menor projeto sem a convicção íntima de que o absoluto depende de nós, de nossas ideias e de nossos atos, e de que podemos assegurar seu triunfo em um prazo bastante breve? (...) Manifestar-se é deixar-se cegar por uma forma qualquer de perfeição: mesmo o movimento enquanto tal contém um ingrediente utópico. Até respirar seria um suplício sem a lembrança ou o pressentimento do paraíso, objeto supremo – e no entanto inconsciente – de nossos desejos, essência não formulada de nossa memória e de nossa esperança⁶⁶⁰.

Recentemente, encontramos na obra do psicanalista e filósofo Cornelius Castoriadis uma passagem que vem corroborar nossa hipótese. O trecho de uma entrevista no qual ele discorre sobre a necessidade inarredável das fantasias de poder absoluto em nossas vidas:

658 MAGNO, M.D., *Revirão*, p. 121

659 MAGNO, M.D., *A rebelião dos anjos*, p. 125

660 CIORAN, E., *História e Utopia*, pp. 113-115

Se você já teve um filho, independentemente da maneira pela qual você o cria, em um certo momento, no decorrer do primeiro mês, ele começará a chorar e fritar de modo infernal. Não porque ele tenha fome, ou esteja doente, mas simplesmente porque ele descobre um mundo que não se dobra à sua vontade. Falemos sério: não apenas inconscientemente, mas mesmo conscientemente, todos nós desejaríamos um mundo que se moldasse à nossa vontade, não é mesmo? (...)

E quem o negaria? Dizemos que isso não é possível, renunciamos a um desejo, mas o desejo continua lá. Como psicanalista, eu diria que uma pessoa incapaz de formar uma fantasia referente à onipotência é uma pessoa seriamente enferma, entendem o que quero dizer? A capacidade de formar fantasias de onipotência é um componente necessário não apenas da vida inconsciente, mas também da vida consciente. Se você não consegue entreter um devaneio, pensando: “A garota virá ao encontro”, ou “hei de escrever meu livro”, ou “as coisas vão se passar tal como desejo”, então você está realmente muito enfermo. E, evidentemente, você também não estará doente se for incapaz de corrigir essa fantasia dizendo: “não, eu não a agradei, é claro”, ou “ela já tem um amante, ao qual está muito ligada”.

Assim, existe essa psique, com sua imaginação e suas fantasias de onipotência (...).⁶⁶¹

Com isso a pulsão de poder absoluto se inscreve tão dentro quanto fora de uma “maquinação calculadora”. O cálculo que se poderia chamar “cálculo do máximo de poder possível a cada instante”, enquanto dirigido para um poder absoluto, um poder que extrapola justamente o poder possível calculado e calculável, traz inscrito em si a dimensão do absolutamente incalculável. O cálculo de poder – que há – é sempre necessariamente atravessado pelo Impossível que, em última instância, é demandado como poder absoluto. Expressão ontológica da tensão “aporética” exposta por Derrida: entre a dimensão calculável do direito e da regra e a dimensão incalculável da justiça e da indecidibilidade: “O direito é o elemento do cálculo, é justo que haja um direito, mas a justiça é incalculável, ela exige que se calcule o incalculável”⁶⁶². Assim opera a dinâmica da pulsão de poder absoluto, como uma exigência constante e insistente de que se calcule o incalculável.

Mas, que diferença pode haver entre a metafísica da vontade e as metafísicas tradicionais? Ora, a metafísica da vontade subverte a lógica de re-apresentação do poder absoluto que rege as metafísicas tradicionais. Ela não parte de um poder absoluto plenamente constituído, de um fundamento já estabelecido, mas justamente da *vontade* de um tal poder absoluto de fundamentação. Com isso, ela não nos livra das fantasias de poder absoluto, mas constitui toda uma outra lógica,

661 CASTORIADIS, C., *Encruzilhadas do labirinto II*, p. 46

662 DERRIDA, J., *Força de lei*, p. 30

uma lógica impossível, uma lógica ilógica que consiste em desejar incessantemente o impossível.

Recoloquemos, portanto, diante desta perspectiva, uma das questões norteadoras desta tese, que reaparece em cada um dos seus capítulos: é possível superar a metafísica? E isso significa: é possível eliminar toda referência a um fundamento transcendente? A pulsão de poder absoluto nos coloca diante de um impasse, um impasse estrutural que não tem qualquer possibilidade de se resolver. Por um lado, todo e qualquer fundamento que se pretenda absoluto e incondicionado não passa de uma fantasia de poder absoluto projetada pela pulsão. O que condena ao fracasso toda e qualquer tentativa de uma fundamentação metafísica absolutamente segura e estável. Por outro lado, a própria estrutura pulsional, como demanda um poder absoluto, não cessa de projetar alucinatoriamente como possível alguma fantasia de poder absoluto. Fantasia originária que se põe a cada vez, como transcendente, para “além” de todo o possível. O que condena ao fracasso toda e qualquer tentativa de uma superação definitiva de toda transcendência metafísica. Portanto, todo projeto de fundamentação metafísica é impossível, mas todo projeto antimetafísico de destruição da transcendência e afirmação da pura imanência é igualmente impossível. O impossível está inscrito na essência de todo e qualquer projeto existencial. É isso o que chamamos aqui de *metafísica do impossível*.

A metafísica da vontade, quando a levamos a sério e seguimos com ela até que nos conduza às suas últimas consequências, se revela em sua essência como uma “metafísica do impossível”. É simplesmente isso que diz o título de nossa tese: “Metafísica da vontade, metafísica do impossível”. Pode parecer a muitas pessoas que uma tal compreensão do mundo – que reconhece o impossível e, conseqüentemente, o fracasso inscritos no coração de todo e qualquer projeto existencial – não tenha outra serventia senão nos atirar numa melancolia insuperável e que talvez não passe de mais um produto do sadismo – ou masoquismo – espiritual de uma dessas “almas trágicas que a 'realidade' arruína”⁶⁶³, como disse Nietzsche em algum lugar. Para essas pessoas eu diria que talvez tenham razão. Mas com a ressalva de que talvez, diante da euforia metafísica e sua crença inabalável na estabilidade de um progresso – econômico, político, espiritual ou

tecnocientífico – sempre já calculado de antemão; diante da sistemática homogeneização de tudo e todos em torno dos mesmos ideais; diante da sistemática condenação e exclusão das diferenças e singularidades, que o fundamentalismo metafísico seguro de si não cessa de promover; nada tenho a dizer contra a melancolia. Pelo contrário, ela pode até ser uma poderosa forma de resistência e estratégia de sobre-vivência num mundo que se imagina tão bem equilibrado. Para citar uma belíssima frase de José Thomaz Brum: “mais vale uma melancolia funda do que uma mesmice equilibrada”.

Mas, diria também, que mesmo nessa espécie de “metafísica do fracasso” há uma intensa positividade. Não fosse essa impossibilidade inscrita na estrutura de todo projeto metafísico ou antimetafísico, tudo já estaria resolvido de uma vez por todas, bastando seguir, com toda a segurança e estabilidade, um caminho já pré-definido pela presença ou ausência absoluta de fundamentação. Nada mais restaria a ser feito, nada mais restaria para ser pensado. É importante que os projetos absolutizantes fracassem, é importante que eles tenham de fracassar. Pois assim, resta sempre ainda tudo por fazer e sempre ainda tudo por pensar.