

Nietzsche através do espelho da metafísica da vontade à metafísica do impossível¹

Diogo Bogéa²

Resumo: Busca de uma compreensão mais ampla e mais profunda do gesto de pensamento inaugurado por Schopenhauer, gesto que tem em Nietzsche e na(s) psicanálise(s) 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. A partir de uma articulação da obra tardia de Nietzsche – em especial seu conceito-chave *vontade de poder* – com a Nova Psicanálise de MD Magno, reinterpreta-se a vontade de poder como *pulsão de poder absoluto*. Constitui-se, com isso, outra metafísica, uma espécie de *metafísica do impossível*, isto é, um pensamento não redutível à metafísica tradicional, mas também não apenas ingenuamente anti-metafísico.

Palavras-chave: Metafísica; Nova Psicanálise; Pulsão

Abstract: Research of a larger and deeper comprehension of the way of thinking initiated by Schopenhauer and carried forward by Nietzsche and psychoanalysis. This incredibly bold and subversive gesture consists in displacing reason’s privilege, bringing to the forefront the historically “third middle” of traditional metaphysics: the sphere of drive, *i.e.*, that of will, desire, wanting etc. From the articulation of Nietzsche’s mature works, especially his key-concept of *will to power*, with MD Magno’s New Psychoanalysis, we intend to reinterpret will to power as an *absolute power drive*. Thereby, comes to life another metaphysics, some kind of *impossible metaphysics*, *i.e.* a non-reducible thought to traditional metaphysics, but also not only ingenuously anti-metaphysics.

Keywords: Metaphysics; New Psychoanalysis; Drive

¹ Artigo baseado no quarto capítulo da Tese de Doutorado intitulada “Metafísica da vontade, Metafísica do impossível: a dimensão pulsional como terceiro excluído”, defendida em 2016 no programa de pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio.

² Professor Assistente de Filosofia Política da Educação (UERJ). Doutor e Mestre em Filosofia (PUC-Rio).

– As coisas escapam aqui! – disse ela,
depois de perseguir em vão, por um ou dos minutos,
uma coisa brilhante, que ora se assemelhava
a uma boneca, ora a uma caixa de costura,
e que estava sempre na prateleira
imediatamente acima da que ela encarava.
– E aquela é a mais irritante de todas... mas veremos –
continuou ela, como se lhe acudisse súbita ideia –
Eu a perseguirei até a prateleira mais alta!
Hei de atormentá-la mesmo através do teto!
Mas falhou-lhe esse plano:
a “coisa” atravessou o teto muito tranquilamente,
como se estivesse habituada a isso.

ALICE ATRAVÉS DO ESPELHO

1. A metafísica binária e a metafísica pulsional

A metafísica tradicional ocidental poderia ser propriamente caracterizada pelo *binarismo* que atravessa, funda e está mesmo inscrito em sua estrutura. Ainda que partindo de uma experiência do logos como “reunião” do real pela postulação de um fundamento único, absoluto e incondicionado, este mesmo movimento traz consigo um binarismo de base entre fundamento e fundamentado, absoluto e relativo, incondicionado e condicionado, configurando um “mundo-verdade” e um “mundo-aparência”.

Esse primeiro binarismo sustentado pela suposta presença de um fundamento absoluto funda e legitima toda uma série de binarismos lógicos nos quais o real será então enquadrado: essência x existência; substância x acidente; natureza x cultura; matéria/corpo x espírito/mente; humano x mundano/animal; sujeito x objeto; realidade/verdade x ficção/aparência/erro. Supõe-se em cada caso um par de opostos dados em si e por si, encerrados em si mesmos e rigidamente separados por uma fronteira intransponível, o que torna cada um deles perfeitamente determinável, discernível, classificável, explicável e definível. Operando numa lógica do ou/ou, esses binarismos não são apenas excludentes, mas, porque fundados e legitimados por um fundamento absoluto, são também hierárquicos: o polo supostamente mais próximo da essência fundamental recebe o sinal de +, o mais distante, o sinal de –.

Forçando o real a caber numa lógica centrada no princípio de identidade ($A=A$), não contradição ($A=A$ logo A dif. B) e do terceiro excluído, perdemos de vista toda a sua infinita complexidade, a qual insiste em não se deixar capturar por nossos esquemas lógicos pré-fabricados. É o que Peter Sloterdijk deixa claro nesta passagem de *O homem operável*:

Devemos a Gothard Günther a prova de que a metafísica clássica, baseada na combinação de uma ontologia monovalente (o Ser é, o Não-Ser não é) e uma lógica bivalente (o que é verdadeiro não é falso, o que é falso não é verdadeiro, *tertium non datur*) leva à incapacidade absoluta para descrever em termos ontologicamente adequados fenômenos culturais tais como ferramentas, signos, obras de arte, máquinas, leis, usos e costumes, livros, e todo outro tipo de artefato, pela simples razão de que a diferenciação fundamental de corpo e alma, espírito e matéria, sujeito e objeto, liberdade e mecanismo, não conseguem lidar com entidades deste tipo: são por sua própria constituição híbridos com uma “componente” espiritual e outra material, e toda intenção de dizer o que são “autenticamente” no registro de uma lógica bivalente e uma ontologia monovalente conduz inevitavelmente à redução sem esperança e à abreviatura. Se consideramos, ao modo platônico, que as Formas são o autêntico, então a matéria só poderá ser entendida como um tipo de não-ser; se substancializamos, por outro lado, a matéria, são desta vez as Formas as inautênticas, um não-ser. Estes erros não são, naturalmente, simples malentendidos atribuíveis a pessoas, mas mostram muito mais os limites da gramática. Os erros são, neste sentido, como destinos e épocas. Desde essa perspectiva, o extravio ou errância não seria mais que a impressão histórico-mundana do programa platônico-aristotélico (ou, em termos mais gerais, civilizado e metafísico) do domínio da totalidade dos entes por meio da bivalência (Sloterdijk, 2008, p. 12).

Nosso objetivo neste artigo será buscar uma compreensão mais ampla e mais profunda do gesto de pensamento inaugurado por Schopenhauer, gesto que tem em Nietzsche e na(s) psicanálise(s) 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.

Em Schopenhauer a vontade se dá como unidade essencial que tudo atravessa e permeia: “A vontade é a substância íntima, o núcleo tanto de toda a coisa particular, como do conjunto; é ela que se manifesta na força natural cega; ela encontra-se na conduta racional do homem” (MVR, § 22). E através de um conhecimento não-representativo, numa espécie de experiência corporal imediata, bruta, têm-se acesso a esta força essencial que anima cada fenômeno individual e que constitui a totalidade do mundo:

A universalidade dos fenômenos, tão diversos para a representação, têm uma única e mesma essência, a mesma que lhe é conhecida íntima, imediatamente, e melhor do que qualquer outra, aquela enfim que na sua manifestação mais aparente, tem o nome de vontade. Vê-la-á na força que faz crescer e vegetar a planta e cristalizar o mineral; que dirige a agulha magnética para o norte; na comoção que experimenta com o contato de dois metais heterogêneos; encontra-la-á nas afinidades eletivas dos corpos, que se manifestam sob a forma de atração ou de repulsão, de combinação ou de decomposição; e até na gravidade, que age com tanto poder em toda a matéria, que atrai a pedra para a terra, como a terra para o sol (MVR, § 21).

Não submetida ao âmbito subjetivo, nem às regras do princípio de razão – temporalidade, espacialidade e causalidade – a vontade não é causa dos fenômenos, nem tem qualquer finalidade, ou seja, não é racionalmente apreensível, é *grundlos*, sem fundamento.

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).

A partir daí, boa parte do esforço filosófico de Nietzsche é investigar “como pode algo se originar do seu oposto” (HH, § 1; A, § 1; BM, § 2), 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”.

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

princípio 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 opostas, binarismos essencialistas que colocam “algo” presente dado em si e por si mesmo de um lado e “algo”, como seu contrário, do outro. Terceira, una e múltipla, a dimensão pulsional é o que a razão ocidental tradicional *não pode*, por sua própria estrutura, pensar.

No entanto, Nietzsche permanece atado à metafísica tradicional justamente por conceber a efetiva superação da metafísica como pura afirmatividade da vontade de poder e a conseqüente eliminação do “além”, aniquilação de todo o “transcendente”. Em diversos momentos, Nietzsche parece não aceitar que a vontade de poder requisite 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...* (AC, § 15).

Todos os construtos transcendentais não passam de “mentiras oriundas dos instintos ruins de naturezas doentes” (EH, *Por que sou tão inteligente*, § 10). O “mundo verdadeiro” e o “mundo aparente” são na verdade “o mundo forjado e a realidade” (EH, *Prólogo*, § 2). O “homem redentor” puramente afirmador é um “antiniilista”, “vencedor de Deus do nada”, um “espírito cuja força impulsora afastará sempre de toda transcendência” (GM, II, § 24).

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 MD 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, nos colocamos em condições de reinterpretar a vontade de poder para além dos binarismos força x fraqueza, afirmatividade x negatividade e imanência x transcendência. Constitui-se, com isso, uma outra metafísica, uma espécie de *metafísica do impossível*, isto é, um pensamento não redutível à metafísica tradicional, mas também não apenas ingenuamente anti-metafísico.

2. O Impossível, NovaMente

Em seu Seminário 11, Lacan havia definido os quatro conceitos fundamentais da psicanálise como *Inconsciente*, *Repetição*, *Transferência* e *Pulsão* (Lacan, 2008). 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.

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 (Magno, 2004, 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*.

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. (Magno, 2015, pp. 150-151).

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” (idem, p. 164).

“Morte” não significa neste contexto 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 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” (idem, p. 168). 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” (idem, p. 164).

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” (Magno, 2008, p. 135). Por requisitar um além que não há “o movimento pulsional é excessivo, não lhe falta nada, é uma avidez insuperável” (Magno, 2003, p. 400). 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.

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 (Magno, 2015, p. 168).

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 desejanse, mas ela não tarda a reacender.

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 (idem, p. 165).

Haver se diz aqui em duplo sentido (Magno, 2008, p. 108). Por um lado, 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. Paraphraseando 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 obscuro 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 (Medeiros, 2008, p. 2-3).

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” (Magno, 2015, p. 164) 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 desejanço puro: tudo o que deseja é não-Haver” (Magno, *Arte e fato*, v. 1, p. 89) (Alonso, 2010, p. 13).

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” (Magno, 2015, p. 165), 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 contração³. Nosso *Big Bang* seria apenas um dos momentos de transição entre o fim de um movimento de contração e princípio de 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.

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. (...) 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 (Magno, 2014, p. 11).

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

³ Teoria cosmológica conhecida como *Big Bounce* ou *Bang, Bang, Bang*.

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” (Magno, 2004, p. 26). 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” (Magno, 2015, p. 169). É como em *La reproduction interdite* 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 carioca⁴. Em última instância, a lógica “catóptrica”⁵ 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.

3. Uno, binário, ternário. 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 incapaz 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, 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” (Magno, 2004, p. 61).

Esta é a lógica do Revirão. “A estrutura de última instância do nosso psiquismo é a de uma contrabanda [banda de Moebius]” (idem, p. 66). Aqui, ao invés de

⁴ Exemplos repetidamente utilizados por Magno.

⁵ Do grego *Katoptron*, espelho.

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 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 Bífido (idem, p. 68).

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 recalçada 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 (Medeiros, 2015, p. 97).

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.

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 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” (idem, p. 16).

4. A homogeneidade do Haver com’Um

Magno afirma repetidamente que o Haver é único e homogêneo. “O Haver, o que quer que haja, em sua plenitude, é homogêneo” (Magno, 2015, p. 197).

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 (Magno, 2008, p. 135).

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 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” (Magno, 2007, p. 119).

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 (idem, p. 120).

Ora, se é possível intervir com remédios químicos no psiquismo, se uma simples conversa é capaz de apaciar 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” (idem, p. 122). 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, apesar de tudo 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-organização (Medeiros, 2008, p. 5).

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 começasse 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 (...) (Magno, 2015, p. 198).

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. “Qualquer formação do Haver, de qualquer tipo”, pode ser descrita 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” (idem, p. 198). 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 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, aparecendo 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 (Magno, 2007, p. 139).

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.

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 humano. No cuidado com a palavra poética e a

palavra pensante que essa experiência originária suscita, o humano 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 humano, essencialmente constituído pela linguagem, está em condições de compreender, acolher, guardar. A linguagem, de certa forma, “reúne” Ser, humano 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” (Zarader, 1998, p. 275).

Vemos, com isso, que 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” (Heidegger, 1999, p. 44). 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 con-sistisse 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 (idem, p. 109).*

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 humano 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, 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 (Magno, 2015, p. 163).

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 (Magno, 2004, p. 45).

Portanto, “o movimento de transcendência faz parte de nós” (idem, p. 46). 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” (idem, p. 45). 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 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 (idem, p. 143).

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 maquina 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 (Magno, 2014, p. 15).

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” (Magno, 2007, p. 131), ou melhor, “o não-Haver é A alucinação do Haver” (idem, p. 132):

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 Catóptria 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 sentido (Magno, 2010, 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 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 (Magno, 2007, p. 130).

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” (Ricoeur, 2000, p. 5). 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 levamos 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 (Magno, 2004, p. 47).

“Nesse lugar de exasperação”, alucinatoriamente, “colocamos um papel, uma cara, uma máscara, uma persona” (Magno, 2010, p. 110).

Esse lugar de Exasperação é o que Magno chama de *Gnoma*⁶. 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 comum⁷. 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 (Magno, 2003, p. 587).

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 e 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

⁶ 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 comparecem as alucinações de origem e de gozo absoluto.

⁷ Como Um, o único que existe. Comum a todas as formações haventes. Comum, ordinário, cotidiano.

de Ciência nesse lugar, e não dentro de nenhuma imanência (idem, p. 294).

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 suportar 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 suportar 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 sentidos (idem, p. 293).

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” (Magno, 2009, 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 ensurdecido 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. Nesse sentido, a Nova Psicanálise

destroça 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 (Medeiros, 2015, p. 41).

6. Nietzsche através do espelho: a vontade de poder como Pulsão de Poder Absoluto

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. (...) 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 (Magno, 2004, p. 93).

Mas, se se trata sempre do poder, do exercício do poder, da agonística dos poderes, não seria admissível a tese de Nietzsche segundo a qual há uma “vontade” ou “pulsão de poder” generalizada, que opera em toda e qualquer formação, em tudo que possa 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? 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 Gozar (Magno, 2000, p. 28).

“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”: “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”.

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” (Magno, 2015, p. 164). *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” (NF/FP 38[12] de junho-julho de 1885). 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... (14[188] da primavera de 1888).

“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.

“Mundo” aqui não quer dizer o substrato no qual se desenrola a totalidade das circunstâncias existentes, nem o horizonte significativo a partir do qual o ente se revela em sua compreensibilidade. “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!” (24[7]7 do inverno de 1883-1884). “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” (Mora, 1978, p. 6). 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 mais uma vez à Nova Psicanálise. 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, resolveríamos 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.

Com a postulação de uma 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, quanto o caráter resistente das formações que, na

perpétua “agonística” dos seus poderes, transformam o Haver num “grande campo de batalha”. 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.

Operando, portanto, uma projeção retroativa entre a Nova Psicanálise e a filosofia nietzschiana da vontade de poder, chegamos à pulsão 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 “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. 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 esperança (Cioran, 2011, pp. 113-115).

Mas, que diferença pode haver entre a metafísica pulsional e as metafísicas tradicionais? Ora, a metafísica pulsional 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, uma lógica impossível, uma lógica ilógica que consiste em desejar incessantemente o impossível.

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*.

Referências

- ALONSO, Aristides. *Aspectos do verbo haver e seu uso na Nova Psicanálise*. TranZ: Revista de Estudos Transitivos do Contemporâneo, Edição 5, dezembro de 2010
- CIORAN, Émil. *História e utopia*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011
- HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999
- MAGNO, MD. *Pedagogia Freudiana*. Rio de Janeiro: Imago, 1993
- _____. *Pshychopatia Sexualis*. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2000
- _____. *Revirão 2000/2001: "Arte da Fuga"; Clínica da Razão Prática*. Rio de Janeiro: Novamente, 2003
- _____. *A psicanálise, novamente: um pensamento para o século II da era freudiana*. Rio de Janeiro: NovaMente Editora, 2004
- _____. *Clavis Universalis: da cura em psicanálise ou revisão da clínica*. Rio de Janeiro: Novamente, 2007
- _____. *AmaZonas: a psicanálise de A a Z*. Rio de Janeiro: Novamente, 2008
- _____. *A rebelião dos anjos: Eleutéria e Exousía*. Rio de Janeiro: Novamente, 2009
- _____. *Economia fundamental: metamorfoses da pulsão*. Rio de Janeiro: Novamente, 2010
- _____. *Clownagens*. Rio de Janeiro: Novamente, 2012
- _____. *Conceitos da Nova Psicanálise: Precisões*. Transcrição da seção 21 do *SóPapo 2014* realizado em 29 novembro, na UniverCidadeDeDeus. Arquivo digital online: http://www.novamente.org.br/arquivos/md14-sp-21-29nov-conceitos-pdf_1421836989.pdf, último acesso em 17/02/2016, 12:04
- MAGNO, MD; MEDEIROS, Nelma. *Razão de um percurso*. Rio de Janeiro: Novamente, 2015
- MEDEIROS, Nelma. *O primado heurístico da noção de formação: para uma teoria gnóstica do conhecimento*. LUMINA, v.2 n.2, Juiz de Fora, 2008
- _____. *A hipótese Deus e a dedução científica da Psicanálise*. In MAGNO, MD. *Revirão 2000/2001: "Arte da Fuga"; Clínica da Razão Prática*. Rio de Janeiro: Novamente, 2003, p. 613-640
- MORA, Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Lisboa: Dom Quixote, 1978
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Cia das Letras, 2005 (HH)
- _____. *Aurora*. São Paulo: Cia das Letras, 2005 (A)
- _____. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Cia das Letras, 2001 (GC)
- _____. *A Genealogia da Moral*. São Paulo: Cia Das Letras, 2009 (GM)
- _____. *Além do Bem e do Mal*. São Paulo: Cia das Letras, 2005 (BM)
- _____. *Ecce Homo*. São Paulo: Cia das Letras, 2008 (EH)
- _____. *Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo: Cia das Letras, 2006 (CI)
- _____. *O Anticristo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007 (AC)

_____. *O Nascimento da Tragédia*. São Paulo: Cia das Letras, 2007 (NT)

_____. *Assim falava Zaratustra*. São Paulo: Escala, s/d (ZA)

_____. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1967-77. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Publicada no Brasil como *A vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008

RICOEUR, Paul. *De la memoire, de l'histoire, de l'oubli*. Paris: Seuil, 2000

SLOTERDIJK, Peter. *El hombre operable: notas sobre el estado ético de la tecnología génica*. Revista Laguna, 14, marzo 2003, p. 9-22

ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras da origem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998