

Transas possíveis: nova psicanálise e virada especulativa

Possible transactions between the New Psychoanalysis and the Speculative Turn

Diogo Bogéa

Professor de Filosofia na Faculdade de Educação da UERJ. Doutor e Mestre em Filosofia pela PUC-Rio. Graduado em História pela UERJ-FFP.

Email: diogobogéa@hotmail.com

Submetido em: 07/06/2018

Aceito em 08/08/2018

RESUMO

Investigação sobre a possibilidade de relação entre alguns aspectos da Nova Psicanálise elaborada por MD Magno e diversos interesses da chamada “virada ontológica”. A crítica de Magno ao “correlacionismo” kantiano – e conseqüentemente à redução lacaniana dos processos psíquicos ao “simbólico” – é ainda mais radical que a de Meillassoux, pois não se trata apenas de encontrar uma via de acesso a uma realidade independente do sujeito, trata-se mesmo de eliminar a suposição de “sujeito” e, com ela, eliminar a noção de “acesso privilegiado” à realidade – objetiva ou fenomênica – por meio de “pensamento”, “linguagem”, “consciência” ou “formas e categorias” da intuição sensível. Trata-se de pensar toda comunicação, em qualquer caso, apenas como transas entre formações.

PALAVRAS-CHAVE: *Nova Psicanálise; Virada Especulativa; Comunicação.*

ABSTRACT

Research on the possibility to link some aspects of the New Psychoanalysis elaborated by MD Magno and various interests of the so-called "ontological turn". Magno's criticism of Kant's "correlationism" - and consequently the Lacanian reduction of psychic processes to "symbolic" - is even more radical than that of Meillassoux, since it is not only a matter of finding a way to access a reality independent of the subject, but a matter of eliminating the supposition of "subject" and, with it, eliminating the very notion of "privileged access" to reality - objective or phenomenal - through "thought", "language", "consciousness" or "forms and categories" of sensible intuition. It is to think of all communication processes, in any case, just as transactions between formations.

KEYWORDS: *New Psychoanalysis; Speculative Turn; Communication.*

RESUMEN

Investigación sobre la posibilidad de relación entre algunos aspectos del Nuevo Psicoanálisis elaborado por MD Magno y diversos intereses de la llamada "virada ontológica". La crítica de Magno al "correlacionismo" kantiano – y consecuentemente a la reducción lacaniana de los procesos psíquicos al "simbólico" – es aún más radical que la de Meillassoux, pues no se trata sólo de encontrar una vía de acceso a una realidad independiente del sujeto, se trata incluso de eliminar la suposición de "sujeto" y, con ella, eliminar la propia noción de "acceso privilegiado" a la realidad – objetiva o fenoménica – por medio de "pensamiento", "lenguaje", "conciencia" o "formas y categorías" de la intuición sensible. Se trata de pensar toda comunicación, en cualquier caso, sólo como transacciones entre formaciones.

PALABRAS CLAVE: *Nuevo Psicoanálisis; Virada Ontológica; Comunicación.*

1. A “virada especulativa”

O início do século XXI trouxe consigo uma efervescência criativa para o campo da Filosofia. Após o domínio hegemônico, ao longo do século XX, de tendências filosóficas cujo tom fundamental era a “superação da metafísica”, uma espécie de “virada especulativa” veio reascender as discussões em torno da possibilidade de construção de novas metafísicas, ontologias, materialismos e realismos. Embora não tenha sido o primeiro a apresentar uma tal atitude, o livro *Depois da Finitude*, de Quentin Meillassoux, pelo vigor e rigor com que apresenta e desenvolve a questão, logrou agregar e expressar de certa forma este *zeitgeist* especulativo em curso e tornou-se uma espécie de marco fundamental.

Em *Depois da Finitude*, Meillassoux denuncia a prevalência do antropocentrismo ontoepistemológico na filosofia contemporânea. Antropocentrismo que se expressa na firme convicção segundo a qual os meios de que dispomos para perceber e/ou conhecer o mundo – o pensamento, os sentidos, a consciência, a linguagem – não podem “escapar à sua própria sombra” para nos fornecer um acesso direto ao que seria o mundo em-si, limitando nossa “experiência possível” ao que é o mundo “para-nós”. O pensamento não pode “sair de si mesmo para comparar o mundo 'em si' e o mundo 'para nós', e então discriminar o que se deve à nossa relação com o mundo e o que somente pertence ao mundo” (Meillassoux 2015, p. 27). Esta convicção, que claramente remete à primeira

crítica kantiana, estabelece o primado daquilo que Meillassoux chama de *correlacionismo*: “a ideia segundo a qual só temos acesso à correlação entre pensamento e ser, e nunca a algum destes termos considerados isoladamente” (Meillassoux 2015, p.29).

O antropocentrismo correlacionista inaugurado por Kant, reverbera nas tradições filosóficas que o sucederam determinando a centralidade – bastante evidente ao longo do século XX – de temas como “linguagem”, “simbólico”, “consciência”, “cultura” e “sentido”, os quais são elevados ao primeiro plano justamente enquanto *meios* privilegiados da correlação humano-mundo. Mundo, é sempre mundo para o humano, e o humano se vê irremediavelmente aprisionado na “jaula transparente” dos seus próprios meios de percepção do mundo. Meillassoux cita Francis Wolff para expressar essa imagem:

Tudo está dentro porque, para poder pensar o que quer que pensemos, é preciso “poder ter consciência disso”, é preciso poder dizê-lo, e então estamos encerrados na linguagem ou em uma consciência, sem poder sair dali. Neste sentido não há exterior. Mas em outro sentido, estão completamente voltados para o exterior, são a própria janela do mundo: porque ter consciência é sempre ter consciência de algo, falar é necessariamente falar de algo. Ter consciência da árvore é ter consciência da árvore *mesma*, e não de uma ideia de árvore, falar da árvore não é dizer uma palavra, mas falar da coisa, apesar de que consciência e linguagem só encerrem o mundo em si mesmas porque, inversamente, estão por completo nele. Estamos na consciência ou na linguagem como em uma jaula transparente. Tudo está fora, mas é impossível sair (Wolff ap. Meillassoux 2015, p.31).

Destacando o caráter antropocêntrico dessa visão de mundo, Meillassoux caracteriza a “Revolução Copernicana” kantiana como “Revanche Ptolomaica”. A “revolução científica” de Galileu e Copérnico não promove apenas o descentramento astronômico que Freud chamou de “ferida narcísica”. Promove ainda uma “ferida” muito mais profunda pela matematização geral do universo, que tem como implicação o desvelamento de um mundo absolutamente indiferente ao humano: “um mundo *glacial* se desvela então diante dos modernos, e nele já não há nem acima nem abaixo, nem centro nem periferia, nem nada que faça dele um mundo destinado ao humano” (Meillassoux 2015, p.184). A revolução científica põe em cena “a capacidade paradoxal do pensamento para pensar o que pode existir” para além de si mesmo, “haja ou não pensamento”, e torna o mundo “mais indiferente que nunca à existência humana, e por conseguinte, ao próprio

conhecimento que o humano possa ter dele” (Meillassoux 2015, p.185). Diante disso, o gesto kantiano, ao restituir a centralidade do sujeito humano no processo de conhecimento, se afigura como uma verdadeira “contrarrevolução ptolomaica” (Meillassoux 2015, p.188). O interesse de Meillassoux é pensar o problemático enigma do pensamento que se mostra capaz de pensar algo para além de si mesmo: “como pode o pensamento pensar o que possa haver efetivamente quando não há pensamento?” (Meillassoux 2015, p.193).

Entusiasmados pelo horizonte de possibilidades inaugurado por Meillassoux, diversos pensadores se mobilizaram em torno da elaboração de metafísicas, materialismos e realismos renovados, isto é, pós críticos. A mais organizada dessas mobilizações ficou por conta do chamado Realismo Especulativo, cujo primeiro evento ocorreu em 2007 contando com Graham Harman, Ray Brassier, Iain Grant e o próprio Meillassoux. Apesar das influências e propostas heterogêneas, o grupo se reuniu em torno da crítica ao humanismo correlacionista, a ideia de que real é o que aparece para o humano, o que institui como “lugar comum na filosofia continental o foco em discurso, texto, cultura, consciência, poder ou ideias como o que constitui a realidade” (Bryant; Harman; Srnicek 2011, pp.2-3).

Nas obras ligadas àquilo que descrevemos como “Virada Especulativa”, podemos detectar indícios de algo novo. Contrastando com o repetitivo foco continental em textos, discurso, práticas sociais e a finitude humana, essa nova safra de pensadores está se voltando novamente para a própria realidade. Embora seja difícil encontrar posições explícitas comuns a todos os pensadores reunidos nesse volume, todos certamente rejeitaram o foco tradicional na crítica textual. Alguns propuseram noções de objetos numerais e causalidade-em-si; outros se voltaram para a neurociência. Alguns construíram absolutos matemáticos, enquanto outros tentaram aperfeiçoar as inquietantes implicações da psicanálise ou da racionalidade científica. Mas todos eles, de uma maneira ou de outra, começaram a especular uma vez mais sobre a natureza da realidade independentemente do pensamento e, mais genericamente, da humanidade (Bryant; Harman; Srnicek 2011, p.3).

Dentre estes esforços, é digna de nota a “ontologia-orientada-aos-objetos” desenvolvida por Graham Harman, o qual procura estabelecer “uma teoria geral dos objetos, de quarks a sistemas solares, de dragões a insurgências” (Bryant; Harman;

Srnicek 2011, p.8). Para Harman, tudo o que há são *objetos* e todos os objetos são igualmente existentes, embora não sejam igualmente reais. “Objetos” incluem

aquelas entidades que não são físicas ou que não são nem mesmo reais. Junto com diamantes, cordas e nêutrons, objetos devem incluir exércitos, monstros, círculos quadrados, e campeonatos esportivos de nações reais e fictícias. Todos estes objetos devem ser levadas em conta pela ontologia, não apenas denunciados como – e reduzidos a – nulidades desprezíveis. No entanto, apesar de todas as alegações tanto de amigos quanto de críticos do meu trabalho, eu nunca defendi que todos os objetos são “igualmente reais”. Porque é falso que dragões tenham realidades autônomas da mesma maneira que um poste de telefone. Meu ponto não é que todos os objetos sejam igualmente reais, mas que eles são igualmente *objetos*. É apenas numa teoria mais ampla, que considera o real e o irreal da mesma forma, que fadas, ninfas e utopias devem ser tratadas nos mesmos termos que barcos e átomos. (Harman 2011, p.5)

Harman realiza uma releitura realista da análise dos utensílios que Heidegger desenvolve em *Ser e Tempo*. O ser de um utensílio não se esgota em seu uso prático como “ser-ao-alcance-da-mão”, nem como “ser-simplesmente-dado” à consideração consciente. Algo sempre escapa. Um objeto só se apresenta como “ser-ao-alcance-da-mão” ou como “ser-simplesmente-dado”, mas sua utilização prática ou sua consideração consciente são sempre parciais, são sempre “traduções”, enquanto o objeto “real” se retrai nas profundezas sombrias de um subterrâneo inacessível (Harman 2011, pp.51-68). Isso poderia parecer muito mais um retorno a Kant do que uma superação efetiva das limitações impostas pela primeira crítica. Afinal, se o uso prático e a consideração consciente são apenas manifestações do objeto “para nós”, enquanto o objeto “em si” resta inacessível, estaríamos mais do que nunca no interior da “revolução” - ou “contrarrevolução” - kantiana.

No entanto, um aspecto decisivo da “teoria geral dos objetos” de Harman torna sua distância em relação a Kant bastante clara. Harman rejeita o antropocentrismo correlacionista que concede total prioridade à relação do humano com o mundo. O correlacionismo é intrinsecamente antropocêntrico justamente porque o “ser” só se dá em relação com o “pensar”, ou melhor, os entes só vêm a ser à medida em que aparecem para o humano, sendo determinados e configurados em sua aparição pelas condições específicas da percepção humana. Essa estrutura mínima que faz do ser um ser-para-o-humano, que é justamente o que Meillassoux chama de correlacionismo, pode aparecer com diversas roupagens, desde o sujeito transcendental kantiano com suas formas a

priori, até a consciência intencional de Husserl e a onipresença do sentido sempre-já compreendido pelo *dasein* humano.

Para se opor a este antropocentrismo intrínseco ao correlacionismo, Harman se apropria da teoria das apreensões de Whitehead, segundo a qual “a relação entre humano e mundo é apenas um caso específico de relação entre quaisquer outras: quando o fogo queima o algodão, isso é diferente apenas *em grau* da percepção humana do algodão” (Bryant; Harman; Srnicek 2011, p.9). Para Harman, a teoria das apreensões configura uma compreensão de mundo em que

todos os entes humanos e não-humanos têm status igual uma vez que todos *preendem* outras coisas que se relacionam com eles de uma maneira ou de outra. Para Whitehead, ao contrário de Heidegger, o par humano-mundo não tem maior status que os duetos entre cometas e planetas, ou poeira e a luz da lua. Todas as relações estão exatamente no mesmo nível. Isso não implica uma projeção de propriedades humanas no mundo não-humano, mas muito mais o contrário: trata-se de defender que as apreensões cruas feitas por minerais e pela poeira não são menos relações do que a sofisticada atividade mental dos humanos (Harman 2011, p.46).

Com isso, todos os objetos que se relacionam, interagem com as parcelas dos outros que são apreensíveis para eles. Isto é, “quando o fogo queima o algodão”, para usar um exemplo muito caro a Harman, o fogo estabelece um tipo de relação com o algodão, entrando em contato com as propriedades inflamáveis do algodão. Isso constitui um tipo de relação com o algodão diferente da humana, mas não menos válida, nem de menor importância ontológica. Uma relação parcial, que traduz uma certa parcela apreensível do algodão, sem esgotar completamente sua realidade. O algodão “real” não cessa de escapar às relações, retraindo-se num subterrâneo inapreensível (Harman 2011, p.44). Assim, não se pode dizer que os objetos são apenas objetos “para os humanos”. Os objetos são de diversas formas “para” todos os outros objetos com os quais se relacionam e são ainda algo de real e inacessível que inevitavelmente escapa a toda relação.

A ontologia-orientada-aos-objetos seguiu seu desenvolvimento com trabalhos de fôlego como *Alien Phenomenology* (2012) de Ian Bogost, a *onticologia* de Levi Bryant, autor de *Democracy of objects* (2011) e o belíssimo *Realist Magic* (2013) de Timothy Morton. Entre suas principais influências, além de Whitehead, é inegável a presença da

teoria ator-rede, cujo representante mais expressivo é Bruno Latour. A teoria ator-rede destrói o protagonismo do humano como “sujeito”, “agente” ou “ator” privilegiado que planeja, executa e realiza feitos em diversos domínios socioculturais (ciência, religião, política, direito, etc). Através de um árduo trabalho empírico, Latour segue os rastros e as conexões que compõem um objeto de investigação. O resultado é que todo suposto “domínio” específico, isto é, a Ciência, a Religião, o Direito – “domínios” bastante explorados por Latour – se revelam como configurações compostas por uma rede de relações heterogêneas em que elementos materiais e imateriais, orgânicos e inorgânicos, atuam uns sobre os outros e compõem, como “atores”, um “feito” científico, uma prática religiosa, um processo jurídico.

Em seu recente *Investigações acerca dos modos de presença*, Latour narra a hipotética experiência de uma jovem pesquisadora que se dispusesse a investigar o suposto domínio chamado Ciência e, para tal, fizesse seu trabalho de campo num laboratório (posição em que o próprio Latour já esteve tantas vezes):

ali encontra pessoas de jaleco branco, provetas de vidro, cultivos de micróbios, artigos com notas de pé de página: tudo indica que se encontra “no terreno da Ciência”; logo se põe a anotar com obstinação de onde provém os ingredientes sucessivos que seus informantes necessitam para levar adiante seu trabalho. Ao proceder desta maneira, a jovem reconstitui muito rapidamente uma lista de ingredientes que se caracterizam (...) por conter elementos cada vez mais heterogêneos. No mesmo dia pode ter anotado a visita de um jurista que foi tratar das questões de patentes, um pastor para as questões de ética, um técnico para a reparação de um novo microscópio, de um escolhido para o voto de uma subvenção, de um *business angel* para o lançamento da próxima *start-up*, de um industrial para ajustar um novo fermentador, etc. Uma vez que seus informantes asseguram que todos esses atores são necessários para o êxito do laboratório, ao invés de identificar os limites de um domínio, sempre questionados por diversas manchas, nada lhe impede de seguir as conexões de um elemento, pouco importa qual, e ver aonde leva. (Latour 2013, p.44)

Portanto, elementos heterogêneos tais como objetos materiais de todo tipo; micróbios; valores éticos; auxílios econômicos; meios de propaganda e divulgação; questões jurídicas; e interesses políticos são efetivamente atuantes na dinâmica do laboratório. São “atores” que, em rede, constroem “resultados”, “descobertas”, “cientistas” e, de certa forma, aquilo mesmo que se pode chamar de “ciência”. Com isso há uma radical descentralização do elemento “humano”, que será apropriada pela “ontologia-orientada-

aos-objetos” e, de maneira mais ampla, pela “virada especulativa” como um todo em sua contestação do correlacionismo antropocêntrico.

2. Nova Psicanálise e Virada Ontológica

Gostaríamos de chamar a atenção para alguns aspectos da Nova Psicanálise que podem se relacionar de maneira muito profícua com diversos interesses da chamada “virada ontológica”.

1. A recusa da redução ao “simbólico”: em primeiro lugar, destacamos a homologia de postura, já que de certa maneira, a Nova Psicanálise procura superar o reducionismo lacaniano à dimensão do “simbólico” e da “linguagem”, trazendo de volta a importância incontornável da consideração do nível Primário (fisiológico, biológico, composto de Autossoma e Etossoma) nos processos que envolvem uma Pessoa.

Magno distingue três tipos de formações envolvidas na constituição de uma Pessoa. As formações primárias seriam a dimensão fisiológica, o funcionamento dos sistemas e dos órgãos, o código genético, os traços hereditários inscritos na fisiologia de cada um, a circulação do sangue, a circulação de ar, as trocas e transformações de matéria e de energia, mas também a pele que nos faz sensíveis ao toque, a língua que prova e provoca desejos e afetos tão diversos, as trilhões de conexões nervosas que nos tornam seres capazes de “afetar e ser afetados de muitas formas”, o delicado aparelho auditivo que nos torna sensíveis ao ruído, ao barulho, mas que também permite que sejamos envolvidos e possuídos pela música, o sofisticado aparelho visual que faz com que sejamos invadidos, provocados e co-movidos todo o tempo pelo chamado “mundo externo”, um estranho nariz que inspira, expira, cheira, fareja, entope, escorre, um estranho nariz que tantas vezes nos torna sensíveis a afetações tão diversas como o encanto, a embriaguez, o nojo e a aversão. Isso é o que Magno chama de Primário.

Mas há também as formações Secundárias: toda a dimensão do simbólico, da significação, tudo aquilo que chamamos de “cultura”, inclusive os sistemas significativos estruturados como artes, técnicas, ciências e religiões. Versos, teorias, números, estatísticas, aparatos tecnológicos, deuses, anjos, profissões, computadores, redes sociais, modos de convivência interpessoal... tudo isso toma parte no domínio Secundário.

Essa maranha de formações primárias e secundárias é atravessada pelo âmbito pulsional que Magno chama de Originário. Originário é o Revirão: a competência de avessamento radical, a exigência do que não está dado, a requisição de uma outra ordem de coisas. O revirão é a inquietação incurável que exige “mais” do Primário, exige o avesso do que está dado, o “outro” do que temos agora, um gozo além do gozo que há, um poder além de todo poder possível. O originário atravessa o primário com suas exigências intransigentes de um “outro” gozo, de um “outro” poder, de um “outro” a mais do que o que há e, com isso, vai gerando a incrível proliferação secundária da espécie.

Não é possível, portanto, no mapeamento dos processos existenciais de uma pessoa, desconsiderar o nível primário, as afetações, afetos, “fixações” primárias que, tornando-se polos atratores de investimento pulsional, geram “recalques primários”:

antes ainda de ter condições de surgir o que chamamos de recalque propriamente dito, no nível secundário, que Lacan quer chamar de simbólico, sobre o que ele é modelado? Sobre os Recalques Primários, que estão aí na própria ordem autossomática, etossomática (...). Em função de que, posso chamar isto de recalque? Da essencialidade da espécie, que é absolutamente revirante (Magno 2010, p.45).

2. Há Conhecimento Absoluto: para além daquilo que Meillassoux denuncia como o “correlacionismo” nos moldes kantianos, isto é, a noção de que todo “conhecimento” é reconduzido à “experiência possível” de um sujeito transcendental, para a Nova Psicanálise há Conhecimento Absoluto. Conhecimento Absoluto aqui não é nem da ordem de uma “tese”, de uma “teoria” que se elabora sobre a realidade, nem através de formulações filosóficas, nem através de fórmulas matemáticas. Não se trata de algum conhecimento teórico capaz de descrever e explicar a realidade “tal qual” ela realmente é, configurando com isso um “conhecimento absoluto”. Conhecimento absoluto é a experiência bruta, traumática, imediata, excessiva e exorbitante de Haver. Nas palavras de Nelma Medeiros:

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 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, pp.2-3).

Há o Haver. Esse é o saber absoluto, o Real implacável e irreversível de Haver – e não poder não-Haver. Não-Haver, “como o nome está dizendo”, não há... (Magno, 2004, p.34). Tudo o que venha a comparecer de qualquer maneira, sob qualquer combinação possível de circunstâncias – seja como sonho ou realidade, ciência ou ficção, fenômeno, representação, objeto ou coisa-em-si, já Há, já comparece necessariamente como “havente”, antes ainda que se saiba “o que é” ou “como é” aquilo que efetivamente já Há. Por isso há uma anterioridade lógica do nível do Haver em relação ao nível do Ser. Em primeiro lugar, Há o Haver, como trauma bruto, brusco, como silêncio, como horror, terror e êxtase... quando começamos a falar sobre o Haver já decaímos para o nível do Ser, o nível do discurso, da falação, da simbolização e do sentido – que é onde se debatem ciências, teorias, religiões e o próprio mundo cotidiano do Teatro Social (Magno 2015, p.165).

3. Tudo o que há, há como formação: 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 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 antipartículas 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 comparente como matéria, vida ou artefato, para usar os termos das teorias da complexidade e da auto-organização (Medeiros 2008, p.4).

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 (Magno 2015, p.198).

4. Conhecimento, sem sujeito ou objeto: a partir da teoria das formações, é preciso – e possível – repensar a questão do “conhecimento” para além de binômios clássicos da tradição ocidental tais como “sujeito” e “objeto”, “natureza” e “cultura”, “realidade” e “ficção”. Se tudo o que há são formações em rede, rede de formações, então “conhecimento” não mais se reduz à relação entre um “sujeito” e um “objeto”. Conhecimento é efeito da transa entre formações – quaisquer formações:

O que interessa à psicanálise quando efetivamente opera? O que procura escutar de “alguém” batendo boca nos ouvidos do analista? Uma resultante qualquer, uma formação resultante de transas acontecidas em lugares e tempos diversos. Considera-se, pois, nesta escuta, uma formação que é o conhecimento que pode ali ser apresentado para ser tratado. Trata-se de uma *formação* de informações. O que temos a considerar é a transa entre formações, as quais são polos com seus focos e suas franjas. Franjas estas que não se sabe onde terminam e nunca saberemos, pois isto faz parte do Haver: o conhecimento não tem como atingir todas as regiões franjais. Da transa entre as formações resulta algo, outra formação que chamamos *conhecimento*, e não há sujeito ou objeto aí. É duro pensar assim, pois, primeiro, estamos habituados a pensar que *somos* alguém. Segundo, estamos viciados na ideia de sujeito que tem objeto, e não nos damos conta da forte ilusão da suposição de que já um sujeito para cá e de que, para lá, há os objetos do mundo que tal sujeito aborda (Magno 2014, p.15).

No caso das Idioformações, comparece uma formação diferenciada capaz de considerar todas as outras a partir de uma função de “espelhamento” como “avessamento” radical (Magno, 2003, p.61). Isso altera qualitativamente as transas entre as formações, fazendo proliferar articulações e artefatos que costumamos chamar de mundo “simbólico”

ou da “cultura”. Mas não deixam de ser apenas transas entre formações, sem qualquer “centro de comando” que constitua o lugar de “sujeito” do processo.

Assim, a crítica de Magno ao “correlacionismo” kantiano é ainda mais radical que a de Meillassoux, pois não se trata apenas de “encontrar uma via de acesso a uma realidade independente do *sujeito*”, trata-se mesmo de eliminar a suposição de “sujeito” e, com ela, eliminar a noção de “acesso privilegiado” à realidade – objetiva ou fenomênica – por meio de “pensamento”, “linguagem”, “consciência” ou “formas e categorias” da intuição sensível. Trata-se apenas de transas entre formações. Há inclusive uma possibilidade de diálogo com a “ontologia orientada aos objetos” – apesar de que a Nova Psicanálise não trabalha com “ontologias” ou “objetos” – já que ambas reconhecem que a “transa” – num caso entre objetos, no outro entre formações – é um tipo de relação como qualquer outra, uma relação que é de conhecimento – sem que haja necessidade de um “sujeito humano”.

5. Realismo Hipotético: a teoria das formações é um tipo de realismo. Um “realismo hipotético”, como diz Magno – ou um “realismo especulativo”, poderíamos dizer. Isso porque não havendo “sujeito”, não há um tipo de acesso privilegiado à realidade que produz apenas “interpretações teóricas subjetivas”. Então, podemos pensar um “realismo” aí em dois sentidos: primeiro, a teoria das formações opera com a suposição de que não é necessária a presença de um “sujeito humano” para que haja formações. Pelo contrário, é a transa entre formações que constitui aquilo que chamamos “eu”.

A Teoria das Formações é um realismo hipotético. Mas é melhor dizer: Realismo Transacional. Somos realistas sobretudo quando não somos idealistas, ou seja, quando reconhecemos que há, sim, uma realidade independente de qualquer observação. Posso dizer que é hipotético porque este raciocínio começou a ser apresentado n’O Pato Lógico, em 1979. (...)

Não há sujeito algum aí, apenas a formação 1 e a formação 2, uma formação transando com outra e, no meio, produz-se um conhecimento. Para isto, tenho que ser mais realista do que se tem sido, pois a formação F1 há realmente e a formação F2 há realmente. A transa é limitada porque são estas formações que estão em transa, e não outras. Então, se há formações do lado de cá que transam com formações do lado de lá, as duas são realidade. A consequência, repito, é limitada, pois depende de quais formações estejam em jogo. Por isso, disse que, “epistemologicamente”, o que quer que se diga – com palavras ou com o que quisermos – é da ordem do conhecimento. As transas estão no centro e há uma resultante x (Magno 2017, p.45).

Assim, não havendo um “sujeito”, que, sendo dono de um aparato especial de conhecimento (pensamento, consciência, linguagem, simbólico, conceito, teoria, formas a priori...) produz uma “interpretação” meramente “subjetiva” da realidade, temos de considerar que toda transa entre formações produz como efeito outras formações *que comparecem de fato*. Por isso Magno insiste em inverter a fórmula nietzschiana (embora não inverta seu significado, pois “interpretação” para Nietzsche não é “subjetiva”) afirmando que “só há fatos, não há interpretações” (Magno 2003, p.92). A noção de uma “interpretação” sobre a realidade, é dependente da noção de “sujeito” com seus aparatos privilegiados de acesso – que refletem ou corrompem o real, que correspondem com mais ou menos exatidão ao real. Se o que há como conhecimento é efeito de transas entre formações, então tudo o que se articula na relação com qualquer outra coisa é uma outra coisa, uma outra formação, um outro dado que está passa a estar realmente em jogo, com seus poderes constitutivos, agindo e reagindo sobre todas as outras formações com as quais está em relação na grande maranha de formações do Haver.

Nós sabemos que até existe a possibilidade de hierarquizar conhecimentos em função das funções, em função dos interesses de agoraqui, mas não é possível que algo aconteça que não seja conhecimento. Não é possível uma transa acontecer sem inscrever um conhecimento. Tanto que, na consideração entre formações de cá e de lá, é possível ler em formações rochosas de milhões de anos, por exemplo, onde está escrito o conhecimento da transa geológica que lá aconteceu. Há conhecimento lá escrito, se não, não se poderia ler, reconhecer ou reproduzir o conhecimento que, nessa transa, resulta em conhecimento. Por isso, digo que só há fatos, não há interpretações. Por mais que eu faça ficção, que, em função de minhas asneiras e idiotices, invente conhecimento, é, sim, conhecimento (com os erros que tenha, enormes ou pequenos) (Magno 2017, p.145).

Como já está dito na citação, isso não significa que todos os conhecimentos sirvam igualmente bem para todos os propósitos (erro grosseiro de leitura dos que em geral combatem o “relativismo” de Nietzsche e dos filósofos contemporâneos). Significa apenas que é preciso considerar a facticidade das chamadas “interpretações”, como efeitos reais de transas reais que produzem formações reais. “Reais” nesse sentido, porque o que se produz já “há”, e se já “há”, como formação, já está em jogo com seus poderes de atuação que têm que ser considerados (Magno 2003, p.259). Não se trata, portanto, de afirmar um “real” no nível do Ser em contraposição a “ficção”. O nível do Ser é ficcional, articulatório e

sempre em última instância – no empuxo da Pulsão – alucinatório (Magno 2010, p.21). Distinguir “realidade” e “ficção” no nível do Ser, já é uma operação que vai precisar de “critérios” estabelecidos também no nível do Ser, sustentados pelos poderes de algum conglomerado de formações (religioso? Científico? Cultural?). Melhor que pensar em termos de “realidade” e “ficção” é pensar o conhecimento como “articulação”, daí o “realismo transacional”.

3. Considerações finais

Um dos princípios basilares da psicanálise é a possibilidade de comunicação entre pessoas. Como bem colocam Aristides Alonso e Potiguara Mendes, e como tentamos expor ao longo desse texto, a Nova Psicanálise traz consigo uma Teoria da Comunicação – a “transformática” – “não antropocêntrica, não tecnocêntrica e, sobretudo, não sujeitocêntrica” na qual “não se trata mais de considerar um agente social ou psicológico disjunto (público/privado, interior/exterior, mente/corpo)” (Alonso, Mendes, 2018, p.4), mas uma maranha de formações em transa:

O centramento (ou o descentramento) em (ou de) algum sujeito ou antropos não se coloca para a transformática, uma vez que a comunicação entre as formações independe da presença de alguém, um indivíduo ou uma sociedade, lá observando. (...) Isto, pelo simples fato de haver formações por aí, umas ao lado de outras (adjetas, e não subjetas), misturadas ou separadas e em movimentação recíproca. Como a comunicação não implica relação biunívoca – a qual, como visto acima, é impossível, não plenamente consecutível, já que sempre sobrarão restos não computáveis no processo –, ela tem a ver com essa responsividade generalizada entre as formações (Alonso; Mendes 2018, p.11).

Trata-se de um movimento de pensamento que, tal como a virada especulativa, toma como ponto de partida a necessidade de responder ao próprio movimento do mundo, isto é, responder aos desafios que uma realidade hipercomplexa, hipertecnológica e hiperconectada nos impõe. A lógica ocidental tradicional, identitária e disjuntiva, o sonho platônico-racionalista de partir de um fundamento transcendente absoluto capaz de organizar plenamente o real a partir de fora, bem como noções substancialistas de “sujeito” e “objeto” já não escondem sua defasagem diante de um mundo em que se

tornam mais frequentes e intensas as “transas” entre natureza e cultura, humano e máquina, real e virtual – de um modo tal que as próprias fronteiras começam a se tornar indiscerníveis.

Não ignoramos que o sonho de um fundamento transcendente absoluto, parece permanecer vivo, enquanto sonho, para os diversos grupos fundamentalistas que disputam o direito de fazer o tempo regredir à força. No entanto, a própria existência desses grupos em meio à maranha tecnológica que envolve celulares, redes mundiais de computadores, em meio às transas que não cessam de borrar e/ou suspender fronteiras entre sagrado e profano, humano-natural e ciborgue-artificial, acaba por reafirmar a inadimplência de qualquer suposição de fundamento transcendente absoluto para organizar os processos caóticos do nosso mundo. Resta-nos a imanência da grande rede caótica de formações. Lembrando que “caos” não significa “desordem”, mas complexidade, auto-organização, dependência sensível das condições iniciais e, sobretudo, imprevisibilidade.

Caos e, sob sua égide, emergência, autopoiesis, auto-organização, cibernética, sistêmica, são algumas categorias e campos de problematização por elas articulados que, ao longo do século XX, providenciaram paulatinamente esquemas explicativos promotores da relativização das fronteiras entre fenômenos aparentemente heterogêneos e irreduzíveis como vida, artefato, matéria e pensamento. Todas emergiram e/ ou se desenvolveram no ambiente sócio-técnico-informacional advindo da computação. Não é mais necessário equacionar o mundo em termos de fratura entre duas ordens complementares ou antagônicas. É, com efeito, contra-producente para o pensamento rasgar a realidade para depois constatar a necessidade da costura. Porque o tecido é inconsútil. Como proceder a partir daí? (Medeiros 2008a, p.9).

É a essa questão retumbante que o século XXI lança para cada um de nós que a Nova Psicanálise e as novas ontologias, materialismos e realismos especulativos procuram responder.

Referências bibliográficas

ALONSO, Aristides; SILVEIRA, Potiguara Mendes da. *Comunicação das pessoas*. Anais do XXVII Encontro Anual da Compós, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte - MG, 05 a 08 de junho de 2018

Dossiê **Realismo Especulativo** – revistas.ufjf.br/index.php/eco_pos – ISSN 2175-8689 – v. 21, n. 2, 2018.

DOI: 10.29146/eco-pos.v21i2.18176

- BOGOST, Ian. *Alien Phenomenology*. Minneapolis: University of Minesota Press, 2012.
- BRYANT, Levi. *Democracy of objects*. Ann Arbor: Open Humanities Press, 2011
- BRYANT, L; HARMAN, G; SRNICEK, N. *The Speculative Turn*. Melbourne: Re-press, 2011
- HARMAN, Graham. *The Quadruple object*. Winchester: Zero Books, 2011
- LATOOUR, Bruno. *Investigación sobre los modos de existencia*. Buenos Aires: Paidós, 2013
- MAGNO, MD. *Pedagogia Freudiana*. Rio de Janeiro: Imago, 1993
- _____. *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.
- _____. *Economia fundamental: metamorfoses da pulsão*. Rio de Janeiro: Novamente, 2010
- _____. *AdRem*. Rio de Janeiro: Novamente, 2014
- _____. *SoPapos 2015*. Rio de Janeiro: Novamente, 2017
- 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
- _____. *Novas tecnologias e cultura contemporânea*. Revista Tranz. Edição 3. Dezembro de 2008a
- MEILLASSOUX, Quentin. *Después de la finitud*. Buenos Aires: Caja Negra, 2015
- MORTON, Timothy. *Realist Magic*. Ann Arbor: Open Humanities Press, 2013