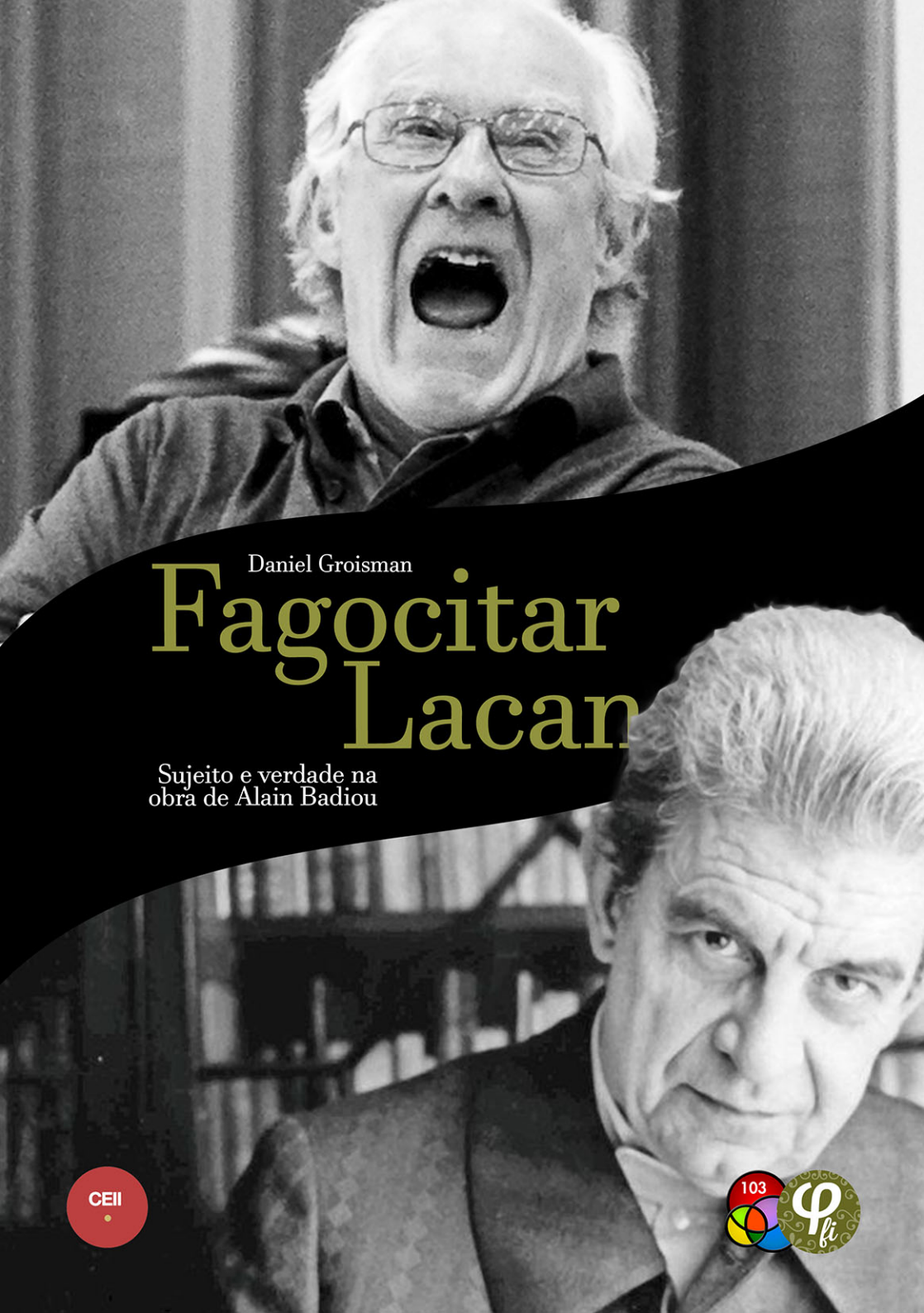




Daniel Groisman

Fagocitar Lacan

Sujeito e verdade na
obra de Alain Badiou

CEII



Alain Badiou elevou sua transferência com Lacan ao reino dos objetos eternos ou, parafraseando o título de um dos seus livros dedicado a uma geração de pensadores franceses (entre eles J.M.L.), guardou-o em seu “pequeno panteão portátil”. Em lugar de se dirigir ao consultório da rua Lille para que essa estranha forma do amor tenha lugar e logo caia como qualquer objeto submetido ao tempo, idealizou-o a ponto tal de converter Lacan em um Mestre de que podia prescindir (a estrela distante da “Ideia”), assim como se prescinde de um matemático uma vez que este deixou por meio de si uma determinada operação. Badiou escolheu a elaboração da transferência com Lacan pela via do pensamento filosófico. Se uma análise está destinada a terminar, um panteão filosófico, ou inclusive psicanalítico, está destinado a terminar com o que termina. Põe-se em jogo aqui aquilo que Lacan chamou em seu seminário sobre a ética da psicanálise de a segunda morte, a morte simbólica que chega como segunda instância da morte biológica, e que informa as posições que se adotam para ler e interpretar uma obra. A opção de levar Lacan ao panteão para lê-lo sob o viés da eternidade e a luz das estrelas é a mais freqüente. Esta opção consiste em extrair de Lacan enunciados teóricos que possam ser elevados ao estatuto de um saber transmissível e imune ao tempo. A outra opção, a distância do discurso universitário, é lê-lo sob o viés da segunda morte. Dando ao morto que lemos a possibilidade de morrer (sem o horizonte de um panteão).

CEII

**Círculo de Estudos
da ideia e da Ideologia**



editora  fi.org



Fagocitar Lacan



Filosofia & Interdisciplinaridade

- Agnaldo Cuoco Portugal, UNB, Brasil
- Alexandre Franco Sá, Universidade de Coimbra, Portugal
- Christian Iber, Alemanha
- Claudio Gonçalves de Almeida, PUCRS, Brasil
- Cleide Calgaro, UCS, Brasil
- Danilo Marcondes Souza Filho, PUCRJ, Brasil
- Danilo Vaz C. R. M. Costa, UNICAP/PE, Brasil
- Delamar José Volpato Dutra, UFSC, Brasil
- Draiton Gonzaga de Souza, PUCRS, Brasil
- Eduardo Luft, PUCRS, Brasil
- Ernildo Jacob Stein, PUCRS, Brasil
- Felipe de Matos Muller, UFSC, Brasil
- Jean-François Kervégan, Université Paris I, França
- João F. Hobuss, UFPEL, Brasil
- José Pinheiro Pertille, UFRGS, Brasil
- Karl Heinz Efken, UNICAP/PE, Brasil
- Konrad Utz, UFC, Brasil
- Lauro Valentim Stoll Nardi, UFRGS, Brasil
- Marcia Andrea Bühring, PUCRS, Brasil
- Michael Quante, Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha
- Miguel Giusti, PUCP, Peru
- Norman Roland Madarasz, PUCRS, Brasil
- Nythamar H. F. de Oliveira Jr., PUCRS, Brasil
- Reynner Franco, Universidade de Salamanca, Espanha
- Ricardo Timm de Souza, PUCRS, Brasil
- Robert Brandom, University of Pittsburgh, EUA
- Roberto Hofmeister Pich, PUCRS, Brasil
- Tarcilio Giotto, UNIOESTE, Brasil
- Thadeu Weber, PUCRS, Brasil

Daniel Groisman

Fagocitar Lacan

Sujeito e verdade na obra de Alain Badiou

Tradução:

José Mauro Garboza Junior



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Lucas Margoni

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Série Filosofia e Interdisciplinaridade — 103

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

GROISMAN, Daniel

Fagocitar Lacan: sujeito e verdade na obra de Alain Badiou [recurso eletrônico] / Daniel Groisman [tradução de José Mauro Garboza Junior] -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.

250 p.

ISBN - 978-85-5696-552-3

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia; 2. Lacan; 3. Badiou; 4. Sujeito; 5. Verdade; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

O que me salva do ensino é o ato
Jacques Lacan, *Alocução sobre o ensino...*, 19 de abril de 1970

Se é que aquilo que ensino tem o valor de um ensinamento, não deixarei depois
de mim nenhuma oportunidade para que se possa acrescentar o sufixo *ismo*
Jaques Lacan, *A ética da psicanálise*, 25 de maio de 1960

Sumário

Prefácio.....	11
Três momentos sem síntese	15
Referências bibliográficas de Lacan	17
Capítulo I	19
Uma cebola circunstancial	
I.1 A época (na qual Badiou respeita)	31
I.2 Método sujeito... a mal-entendido.	43
Capítulo II	65
Alain Badiou e o contexto ideológico dos últimos homens	
II.1 Da ontologia: ou ao giro lingüístico... matemática!	75
II.2 Badiou, o cogito e a psicanálise	87
II.3 A subversão psicanalítica	94
II.4 Novamente Badiou... ..	102
Capítulo III.....	111
Entre a filosofia badiouana e a sofística lacaniana: o sujeito para quem do fratricídio	
III.1 A língua em questão.....	111
III.2 A verdade irmã do gozo: Badiou primo postico de Lacan?	129
III.3 Uma política com ideais, ou, badiouismo sim, mas não sem Lacan.....	135
Capítulo IV	139
Para uma relação impossível entre Badiou e Lacan: considerações sobre a língua e o estatuto sofisticado da psicanálise	
IV.1 O evento espacial da verdade ou a rassicância temporal do ato.....	152
IV.2 Evento de corpo	172

Capítulo V	177
Lacan antifilósofo, segundo Badiou	
V.1 O amor em jogo	189
V.2 Outro amor, outrossexo	202
Destituições	213
Post-Scriptum: Uma psicanálise na história ou uma genealogia da função psi	221
Algo em comum.....	223
A genealogia	227
O cuidado de si ou a psicanálise como prática espiritual	231
Breve encerramento.....	235
Evocações.....	237
Referencias	241

Prefácio

Quando me sucede pensar nas
tranquilidades contra as quais atento...

Jacques Lacan, *A angústia*

Se dispenso a tentação de contar uma história, dar-lhe importância *a priori* ao sujeito ou, o que é igual, enrolar-me na cruzada pelo porvir da psicanálise, só resta dizer que este livro, transformação de uma tese doutoral, é o produto de um mal-estar no corpo. Isso que, sem poder se articular na linguagem, assedia-a de maneira irremediável. Se é que o corpo, precisamente por essa desarticulação, “investiga-se na linguagem” (Pascal Quignard).

Assim, o primeiro efeito de acudir à leitura de Alain Badiou foi uma fascinação pelo que considerava uma resposta a esse mal-estar. E a fascinação, poderíamos dizer seguindo novamente Quignard, está sustentada sobre o *falo* (*fascinus*), no qual foi e segue sendo, para além de sua função específica em psicanálise, um símbolo do poder e a virilidade. Dali que, com o passar do tempo, tenha se tornado necessário para mim semear uma zona de desconfiança sobre esse terreno. *Fascinus* e *fascismus* (sem importar a escala) estão, para o caso Badiou, em uma relação de contigüidade.

Este livro, senão de maneira explícita, ao menos de modo intermitente, deixa constância dessa zona biográfica que se interpõe de forma inextrincável aos autores aqui analisados. Em certo momento, então, a filosofia de Badiou se converteu na resposta que vinha deter a pulverização contemporânea de qualquer certeza. Ali onde todo o concernente ao pensamento se apresentava como deslocamento, substitubilidade, relatividade e fluidez pronta para servir à sólida equivalência da mercadoria, o filósofo francês vinha a propor a teoria dos conjuntos pós-

cantoriana como a melhor ferramenta disponível para por um fim às intermináveis disseminações da língua e dar conta mais certamente da “univocidade do ser”. Univocidade que habilita encontrar invariantes nas cenas políticas separadas por milênios, ou dizer que, para o pensamento, dos gregos até nós, as coisas não se modificaram substancialmente. Colocando em um plano degradado as novas formas de viver a sexualidade, as subjetivações e a língua. Em poucas palavras, fazendo ontologia.

Tratava-se de uma produção teórica que jogava fora o lugar comum da desconstrução e por isso me vi atraído por sua coragem, por ir a contrapelo do que se impunha como um grande destino da cultura. Tudo sob o suposto, então, de que o grande Outro, a cultura, a civilização, poderiam se apressar em uma ideia transcendente. Muito esperançoso no começo, mas, a que preço no final? Ao preço de um desdém sub-reptício pelo caráter equívoco da língua, por não responder à vontade de controle e de ordenamento de seus amos. Assim como um desdém por certos casos em vistas a uma militância por um comunismo internacional sob o viés da eternidade (refiro-me, especificamente, a certa indiferença a respeito da experiência de Evo Morales na Bolívia, Lula em Brasil, o kirchnerismo na Argentina, o chavismo na Venezuela, ou a qualquer manifestação política contemporânea que, por ter o Estado como um ator principal, não alcança a dignidade do *evento*).

Mehdi Belhaj Kacem, em seu livro *Après Badiou (Depois de Badiou)*, dá conta de forma biográfica, sem excluir a anedota, daquele a quem descreve como um “grande macho-misógino-conservador-neopaulino”, para quem toda manifestação política existente resulta demasiado pobre em comparação com a Ideia do comunismo. Kacem, que foi um dos discípulos ungidos por Badiou, esteve oito anos sob seu jugo (*sic*), suportando os intentos de disciplinamento de seu *Maître*, até que não pode se conter mais. O livro *Après Badiou* é o resultado dessa explosão: por isso se trata de um livro desmedido, angustiante, libertador, que tenta dar conta desesperada e ironicamente do sistema opressivo ao que esteve identificado por

tanto tempo. Sistema que se sustém sobre tudo, segundo argumento ensaisticamente, pela intimidação que difunde.

Há inumeráveis anedotas com as quais pinta o retrato de Badiou. Resgato uma que representa a supremacia que sente a respeito de seus contemporâneos. A quem sempre chama de “pobres”. Pobre Deleuze, pobre Derrida, pobre Agamben, pobre Benjamin, pobre Debord, pobre Nietzsche, pobre Blanchot, todos e cada um deles estão sempre atrás do que deveria ser. No caso de Deleuze, sobre quem traduzo esta passagem, demonstraria seu suicídio:

O que ele me escreveu sobre o “pobre” Deleuze? A filosofia de Deleuze é uma filosofia *triste*, querido Mehdi! A prova: o suicídio no final. E segue Kacem: Todo mundo sabe que a Deleuze o afetou muito cedo uma tuberculose, uma saúde precária que nosso atleta não terá em conta para sopesar em seguida o valor ético de uma filosofia: é o que chamo sem o menor exagero um “eugenismo laicizado”. Quando Deleuze decidiu terminar como Empédocles, não respirava mais que com uma décima parte de seus pulmões, depois de longos e dolorosos anos: gostaríamos de vê-lo nessa situação para o nosso halterofilista de Idéias ocas.¹

Para finalizar, digamos que o exercício que transitou neste livro é o que chamaria *lalanguizar Badiou*. Quer dizer, passar por *lalangue* as fronteiras que se constroem com uma inércia masculina na língua. O livro *Après Badiou*, então, sem estar necessariamente de todo acordo com ele, é um testemunho que, mesmo que lido tardiamente, agora parece ter estado aí desde o começo me incitando a perguntar por que tendemos ou, melhor, por que tendo a me apegar a um saber demasiado seguro de si mesmo.

¹ KACEM, Mehdi Belhaj. *Après Badiou: ni Badiou, ni maître*. Paris: GRASSET, 2011, p. 145. No original: “Que m’a-t-il écrit déjà sur le ‘pauvre’ Deleuze? ‘La philosophie de Deleuze est une philosophie triste, cher Mehdi! La preuve: le suicide de la fin’ (...) tout le monde sait que Deleuze a été très tôt affecté de tuberculose, une santé précaire dont notre athlète ne tiendra aucun compte, pour sopeser ensuite la valeur éthique d’une philosophie: c’est ça, ce que j’appelle sans la moindre outrance eugénisme laïcisé. Quand Deleuze a décidé d’em finir comme Empédocle, tout le monde sait qu’il ne respirait plus qu’avec un dixième de ses poumons, depuis de longues et pénibles annés: on voudrait bien l’y voir, notre haltérophile des Idées creuses”.

Três momentos sem síntese

Este livro está subdividido em três momentos que não respondem a uma propedêutica ou a um critério gradualista de apresentação, mas sim a um tempo de elaboração subjetiva que buscamos, ao menos, não excluir. O primeiro deles, sob a condição da intervenção de Badiou sobre a época que se abre com a queda dos regimes socialistas, glosa uma região de sua obra que, passando pelo *cogito* cartesiano e sua subversão lacaniana, manifesta o que seria o enquadre moderno de sua axiomática do sujeito. O segundo momento, por sua parte, se abre às divergências entre filosofia e psicanálise sem descartar de todo a possibilidade de que exista uma fronteira produtiva entre ambas. Enquanto que o terceiro momento introduz uma distância intransponível a respeito do modo em que Badiou fagocita e digere o ensino de Lacan em sua obra.

De maneira que, se no primeiro e no segundo momentos (capítulos I, II e III) a continuidade que traça Badiou sobre Lacan poderia não apresentar maiores dificuldades, e se produz assim um horizonte de “complementaridade” no que se poderia falar em badiouano acreditando-se mais ou menos pós-lacaniano, no terceiro momento (capítulos IV e V) veremos até que ponto essa complementaridade só se sustenta em uma leitura que, além de ontologizar o ensino de Lacan, o reintroduz na história da filosofia.

Não obstante, os três momentos mencionados, ademais de ser uma subdivisão *a posteriori* e ter zonas de contaminação, não perseguem uma dialética que conduz a uma terceira posição de síntese, a um “para-além” que contém o essencial de cada um e resulta no mais verdadeiro e compreensivo, mas sobretudo que são partes, *partes extrapartes*, que dão conta de uma transformação

que obedece, para tanto, a uma temporalidade que me inclui inexoravelmente na problemática abordada.

Deste modo, torna-se necessário explicitar um pressuposto que recorre estas páginas: resulta impossível excluir a quem escreve do modo no qual se introduz à discussão em torno do sujeito. Se assim o pretendia, em nome de um universalismo epistêmico, este seria um universalismo “fácil”¹ e transparente, quer dizer, um universalismo conquistado com a denegação das vicissitudes de um exercício analítico. Assim, e sem explicitar essas vicissitudes em forma de um anedotário, esperamos, sem embargo, não fechar o texto em sua participação silenciosa.

A psicanálise, por último, não será convocada como um *corpus* teórico acabado e ordenado, uma visão do mundo ou uma teoria do sujeito, mas sim como um exercício que modifica a relação ao saber entendido como acumulação, dúvida ou saber sabido. Dito de outro modo, será convocada aqui como uma forma de interrogação dos universais. Já que o universal, “se existe, deve aparecer em todo lugar, a cada um. Revelar-se a ele em sua mesma particularidade, nevada, ventosa, insular, separada”². Então, dizer “a psicanálise” seria um exagero ainda não separado de seu continente.

¹ A ideia de “universalismo fácil” a tomamos, mesmo que não em seus termos, de Milner. Para ele, este se refere, entre outras coisas, a “estatísticas como variante da conversão universal”. Quer dizer, à criação de um universalismo por via da negação indefinida de toda singularidade (MILNER, Jean-Claude. *El judío del saber*. Buenos Aires: Manantial, 2008, p. 158).

² Pierre Bergounioux *apud* ALLOUCH, Jean. *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*. Buenos Aires, Ediciones literales, 2006, p. 18. Na edição argentina: “Lo universal, si existe, debe aparecer en cualquier lugar, en cada uno, revelársele en su misma particularidad, nevada, ventosa, insular, separada”.

Referências bibliográficas de Lacan

É sabido que existe uma forte disputa em torno dos seminários de Lacan¹. Não somente em relação ao modo de traduzi-los (é necessário registrar aí, por exemplo, seus suspiros, suas pausas, suas titubeações?), bem como ao tempo e o modo de editá-los, de transcrevê-los (em um registro teatral, professoral, autoral?). Com esse panorama, qualquer psicanalista ou pessoa interessada em acessar os seminários, conta hoje com ao menos três possibilidades. O registro estenográfico, as versões críticas (em que se utilizam, ademais, gravações, apontamentos, etc.) e, por último, os seminários estabelecidos e editados por Jacques-Alain Miller. Aqui, utilizamos geralmente as versões estabelecidas dos seminários em português², mas nos apoiamos, ao mesmo tempo, nas versões críticas disponíveis em francês. Considerando que este critério bilíngüe não só permite corroborar a tradução, mas também que, na medida em que isso seja possível, dá um pouco mais de corpo aos trocadilhos de Lacan.

Assim, todas as citações em idioma original dos seminários, em notas de rodapé, foram tomadas do sítio <http://staferla.free.fr/>. Portanto, apenas a versão em português é registrada na bibliografia. Enquanto que as citações de conferências, intervenções e discursos, algumas traduzidas por mim ao espanhol, foram tomadas do sítio da *École lacanienne de psychanalyse* (www.ecole-lacanienne.net) e registradas separadamente. Qualquer exceção será convenientemente comentada em nota de rodapé.

¹ Cf. ALLOUCH, Jean. Lacan censure, ou quand une imprécision s'ajoute à une autre imprécision, puis à une autre encore... *Littoral*, Paris, n. 13, jun. 1984, p. 109-120.

² Para a tradução desta obra, substituiu-se “os seminários em espanhol” para “os seminários em português”. Na medida do possível, aqueles que ainda não se encontram presentes na língua vernácula, a consulta será feita nas versões hispanófonas. Nota do tradutor.

Capítulo I

Uma cebola circunstancial

Alain Badiou elevou sua transferência com Lacan ao reino dos objetos eternos ou, parafraseando o título de um dos seus livros dedicado a uma geração de pensadores franceses (entre eles J.M.L.), guardou-o em seu “pequeno panteão portátil”. Em lugar de se dirigir ao consultório da rua Lille para que essa estranha forma do amor tenha lugar e logo caia como qualquer objeto submetido ao tempo, idealizou-o a ponto tal de converter Lacan em um Mestre de que podia prescindir (a estrela distante da “Ideia”), assim como se prescinde de um matemático uma vez que este deixou por meio de si uma determinada operação. Badiou escolheu a elaboração da transferência com Lacan pela via do pensamento filosófico.

Se uma análise está destinada a terminar, um panteão filosófico, ou inclusive psicanalítico, está destinado a terminar com o que termina. Põe-se em jogo aqui aquilo que Lacan chamou em seu seminário sobre a ética da psicanálise de *a segunda morte*, a morte simbólica que chega como segunda instância da morte biológica, e que informa as posições que se adotam para ler e interpretar uma obra. A opção de levar Lacan ao panteão para lê-lo sob o viés da eternidade e a luz das estrelas é a mais freqüente. Esta opção consiste em extrair de Lacan enunciados teóricos que possam ser elevados ao estatuto de um saber transmissível e imune ao tempo. A outra opção, a distância do discurso universitário, é lê-lo sob o viés da segunda morte. Dando ao morto que lemos a possibilidade de morrer (sem o horizonte de um panteão). Isso implicaria “nunca poder nem saber expor a não ser

interpretações destinadas a sua própria dissolução”¹, a de que interpreta e a da interpretação mesma.

Pois então, por que começar separando a eternidade de um aqui e agora passível de dissolução? Porque seria impossível romper sem fazer muita força o laço que vincula a noção, o fundamento, a ideia, ou o conceito de sujeito aquele que o forja. Os materiais que usa, os lugares nos quais o enuncia, o desvio que causa ou pelo que se deixa causar na língua que fala, não são camadas de uma cebola cujo núcleo estaria a salvo, mas sim a continuação por outros meios desse mesmo núcleo. Na medida em que acreditamos estar no interior de algo universal encontramos também os materiais de uma enunciação individual. Este livro é, assim, uma cebola circunstancial. Suponho que por isso inclui, entre corte e corte, algumas lágrimas.

Allouch²propõe o exemplo do Grande Outro para dar conta desta segunda morte, esse Grande Outro sobre o que Lacan um belo dia disse que somente implicava a ele. Dizendo com ele, esta considerável questão, que se destitui como conceito e se articula a seu estilo. E que, então, se se atua em consequência, tem que levá-lo junto até o túmulo.

É o “objeto a”. Ele que faz cócegas sobre as formas para dar-lhes vida, ele que as perfura, ele que derrete a fria solidez do conceito e escoa entre as mãos as pretensões de estabelecer uma teoria do sujeito. Por isso Badiou, que raras vezes menciona, tematiza ou desvia essa invenção difícil de se resolver em Lacan, não diz desse algo que não seja, de certo modo, uma abstração. Por

¹ ALLOUCH, Jean. *Contra la eternidad*: Ogawa, Mallarmé, Lacan. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2009, p. 45. Na edição argentina: “*Proponiéndoles que asuman una continuación de Lacan de tal modo que, lejos de aferrar-se a una estabilización de la obra al estilo Richard (a lo que por mi parte he contribuido, no podríamos pasarlo por alto), estén ellos también, como su maestro y por su instigación, consagrados a nunca poder ni deber exponer sino interpretaciones destinadas a su propia disolución (la de ellos y la de esas interpretaciones). Después de esto, no debe sorprender que haya tan pocos estudios lacanianos no hipnotizados por Lacan*”.

² ALLOUCH, Jean. *Contra la eternidad*: Ogawa, Mallarmé, Lacan. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2009.

isso Lacan significa, para Badiou, “fórmulas” como as de Georg Cantor. Poderia a psicanálise, sem embargo, estar mais longe dessas “fórmulas” (mesmo quando as inclua)?

Não é preciso recorrer muito para encontrar referências de Lacan à possível desapareição da psicanálise. Quer dizer, à consideração de seu objeto como um objeto em eclipse, carente de eternidade. Na conferência de imprensa de abertura do sétimo congresso da *École Freudienne de Paris* em Roma (1974), Lacan se refere à psicanálise como um sintoma que aparece na sociedade em um momento preciso ligado ao avanço do discurso da ciência. Um ano depois, em Yale, agrega que é um “sintoma social... a última forma de demência social que tenha sido concebida”. E como um sintoma pode desaparecer. A humanidade, chega a dizer, se curará da psicanálise, por meio do afogamento no sentido, no sentido religioso.

Contudo, seria redutivo supor que o sentido religioso somente provém de seu maior expoente: o cristianismo. O sentido religioso é o lugar onde o significado será preenchido quando não é interrompido por nenhum real. É, porque não dizê-lo, para onde se dirige uma obra concebida como um sistema cujas partes estão cuidadosamente ordenadas em função de uma significação, como um fordismo dos enunciados (por mais de acordo que possamos estar conjunturalmente com alguma significação que se desprende dali). A religião, disse Lacan na mesma conferência de Yale, está pronta para curar os homens, para que eles não se deem conta do que não caminha.

Aqui, dito em outros termos, o miolo daquilo que me ocupou neste livro em que a psicanálise foi pouco a pouco perfurando o globo que circula na cultura para me levar a um modo de interrogação no qual a teoria mesma vacila. Este livro que tentou desarticular o binômio Badiou-Lacan, propondo que isso não funciona se não for com um manto religioso, essa outra face de certas formas de militância, as quais, na dramática necessidade da

ação, ou na dramática necessidade de fazer das idéias um conjunto, ocultam o disperso.

O que queria dizer esses epítetos que usavam Lacan para nomear a si mesmos ou a suas práticas, “anti-filósofo” ou “sofista” (definições que, como se explorará logo, não são a mesma coisa), e quanto teriam que ver com ir contra à fascinação pela eternidade, essa dimensão que detém a morte e também a vida? Mas, ademais, que queria dizer para mim “anti-filosofia” toda vez que eu mesmo me via atraído pela filosofia? Não terá que ver, por acaso, para poder sair de certos lugares do dizer primeiro é preciso que haja entrado neles? É o que parece sugerir Lacan novamente em 1974 em Roma, “como tirar da cabeça o uso filosófico dos meus termos, quer dizer, se uso grosseiro, quando ao mesmo tempo eles têm que entrar”?

A ideia de *uso grosseiro* referida à filosofia parece um contrassenso, além de uma evidente provocação. Como é possível que o pensamento mais elevado da humanidade, a filosofia, ponha em jogo segundo Lacan, em relação à psicanálise, um *uso grosseiro* de seus termos? É que o problema, diz ali, é por onde se entra neles. Porque parece ter uma crença expandida de que ao pensamento se chega pelo cérebro (o qual conflui com o discurso universitário), quando seria mais pertinente localizar a operação em outro lado. Se se localiza nos miolos é porque no cérebro se cifra o sentido da espécie e a espécie do sentido, aí onde a neurologia assenta hoje a orgulhosa diferença específica com o resto dos animais.

Sem embargo, a linguagem não se reduz a sua condição de possibilidade neuronal ou cerebral. Se o falo, por exemplo, afirma-se como significante quando cancela o pênis, subordinando o objeto anatômico a sua função simbólica, digamos que o objeto pensamento devém outra coisa que universitário quando se derrama da sua fonte cerebral. É que o pensamento, ademais, circunscreve-se na linguagem e a linguagem é uma música, uma *lalalangu* que acaricia as rugas da testa, os pés, o abdômen e os

lugares mais recônditos do corpo. *Lalangue*, como sugere Raquel Capurro³, é aquela massa com a qual estamos sendo cozidos, motivos pelo qual não é difícil reconhecer que sempre, isto é, desde que somos seres de linguagem, estivemos no forno⁴.

Se há um uso grosseiro dos termos psicanalíticos, então, é porque não se é suficientemente grosseiro. Um analista, disse Lacan na aula de 23 de abril em seu seminário “Os não tolos erram” (o mesmo ano de *disqueourdrome*), é a vontade, não ilumina nada, inclusive surge usualmente de uma pestilência. Alguém em posição de analista fala ou cala como matéria em decomposição, não como portador de um *logos* eterno. Separar a morbidez, a pestilência, a agitação do pássaro que defeca pensamentos, a língua suja e lamacenta pelas pulsões é negar, então, o que introduz a razão psicanalítica, isto é, asrassionânciasda linguagem.

Enfim, algo das funções do saber e o pensamento é o que está em jogo como diferença irreconciliável entre as posições de enunciação de Badiou e Lacan. Porque o pensamento, Lacan nos o sussurra em *disqueourdrome*, é “o mais cretinizante que há com seu dar e que dá ao sino do sentido”. E que é, finalmente um sino? Uma bola oca de metal, geralmente pequena, com um sulco, que tem em seu interior uma peça metálica, a qual, alocada pelo movimento, soa. Como *romper las bolas*⁵, para de alguma forma deixar do lado o sentido? Não se trata de uma decisão consciente, transparente nem voluntária. E há aqui toda complexidade que espanta. Se se está no forno com *lalangue* é porque a massa inconsciente na qual estamos cozinhando nada tem que ver com

³ CAPURRO, Raquel. *Leopoldo Maria Panero: la locura llevada al verso*. México: Me cayó el veinte, 2017, p. 260.

⁴*Estar no forno* é uma expressão Argentina para se dizer de alguma situação em que se encontram problemas, algo semelhante ao que, em português, é “estar fodido”. Nota do tradutor.

⁵ “Romper las bolas” é uma expressão que significa o ato de constantemente demandar, pressionar, exigir coisas exageradamente/demasiadamente. Algo próximo ao português “encher o saco”. Nota do tradutor.

uma eleição que fazemos como alguém que se orgulha de ser o Chef de sua vida⁶.

Allouch, em um novo prefácio a seu livro *Letra por letra*, não pode dizê-lo melhor: “pode ser (...) que, tomada como tal, a escritura possua algo muito seco, árido, algo que, para não se voltar para a perseguição (...) exige despojar-se de um modo muito intenso do pensamento”⁷. O que começamos a dizer em um determinado momento do livro sobre a sistemática filosófica badiouana é mais ou menos isso: em algum momento ela se volta para a perseguição. E suas luzes (seu discurso das luzes) são as que vigiam a cena do sistema. É que essa cena é, de algum ou de outro modo, um dispositivo óptico, uma captura do olhar para o centro. Trata-se de um teatro construído com a vontade soberana de produzir uma unidade de significação não contraditória, de deter a dispersão do terremoto que provoca o sexo nos corpos falantes. Em uma análise do *Leviathan* hobessiano como fenômeno óptico, Moyano termina dizendo o seguinte:

Se voltarmos à composição etimológica de *theatron*, diremos então que a soberania é um ponto de vista, uma perspectiva – e se recordarmos sua proximidade com *theoria*, poderemos dizer também que toda soberania sempre é “teórica”, “perspectival”.⁸

É que *theatron*, em grego, significa “um lugar para ver”, e *theoria*, no mesmo idioma e na mesma veia, significa “um lugar para contemplar”. Não é menor, com isto em mente, o rechaço freudiano da *Weltanschauung*, da visão de mundo. Porque essa

⁶ Mesmo que não haja modo de comprová-lo além de procurar por um possível vídeo no Youtube, lembro nitidamente que Badiou terminou sua conferência na Universidade de Córdoba em 2012, dizendo aos estudantes: “Tomar as rédeas de sua própria vida”.

⁷ ALLOUCH, Jean. *Contra la eternidad*: Ogawa, Mallarmé, Lacan. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2009, p.13.

⁸ MOYANO, Manuel. Para una crítica del método teatro. Córdoba, 2018, p. 14, inédito. No original: “Si volvemos a la composición etimológica de *theatron*, diremos entonces que la soberanía es un punto de vista, una perspectiva —y si recordamos su cercanía con *theoria*, podremos decir también que toda soberanía siempre es ‘teórica’, ‘perspectival’”.

visão de mundo é uma totalização do mundo, é um controle e deslocamento do imundo que habita nele, da matéria degradada que é a realidade da mais baixa classificação. Citemos novamente Lacan em Roma:

A diferença entre o que anda e não anda, é que a primeira coisa é o mundo, o mundo anda, gira é sua função de mundo; para se dar conta de que não tem mundo, a saber, que há coisas que só os imbecis acreditam, só os imbecis acreditam estar no mundo, é suficiente notar que há coisas que fazem que o mundo seja imundo, se posso me expressar assim; os analistas se ocupam disso, de modo que contrariamente ao que se acredita, elas se enfrentam muito mais ao real que os científicos; só se ocupam disso. E como o real é o que não anda, estão mais forçados a padecê-lo, quer dizer, forçamos todo tempo a colocar o lombo. Para isso faz falta que estejam fortemente acossados contra a angústia⁹

Lacan, quando assume sua tarefa impossível de transmissão, busca evitar entrar pela porta giratória do mundo, é por isso que seus leitores estão destinados a recolher os restos imundos que, mais do que em termos de compreensão, aparecem e nos iluminam, ou sufocam, pela via da incorporação.

Porém, se se trata de angústia, que há nessa soberania teórica e perspectiva de uma sistemática filosófica senão, voltando à metáfora do Leviatã, o intento de evitar a guerra civil, o desmembramento e a decomposição do mundo? Mesmo que a guerra civil propriamente dita e a soberania teórica pareçam desligadas, o psiquiatra catalão Tosquelles facilita explicitar seu vínculo. Trata-se de algo que diz respeito a sua própria experiência na guerra civil espanhola e de seu trabalho como psiquiatra nessas condições:

⁹ LACAN, Jacques. Conferencia de prensa en Roma del 29 de Octubre de 1974. 1974, (ed. bilingüe), p. 26. Disponível em: www.ecole-lacanienne.net.

A lei do desenvolvimento surrealista da guerra, é que há sempre o imprevisto, o inesperado; é dizer, aquilo que, precisamente, não é suscetível de “ser posto em ciência”. A ciência é um problema de comportamento de certos tipos que a convertem em uma obsessão; querem controlar todo pela ciência. A guerra é incontornável. Mas como diriam os surrealistas, aparecem cadáveres impressionantes, isto é, o imprevisto, as associações livres, que não são puramente fantasiosas, são mais reais que o real. Mas, falamos da guerra. Insisto sobre o fato de que não era qualquer guerra, mas sim uma guerra civil. A guerra civil, a diferença da guerra entre nações, está em relação com a não homogeneidade do Eu (*moi*). Cada um de nós é formado por pedaços contrapostos, com uniões paradoxais e desuniões. A personalidade não está feita como um bloco. Do contrário, se tornaria uma estátua.¹⁰

Badiou pluraliza o mundo e o transforma em mundos, mundos lógicos. É disso que se trata seu livro *Logiques des mondes* (*Lógicas dos mundos*). Mas sem a imundície e sem a desordem, já que tudo se acomoda segundo funções lógicas. Assim, em uma discussão que susteve com Milner, como veremos mais adiante, este o termina respondendo: “Admito que vejo o curso do mundo condenado a uma desordem indefinida, mas a equiparação da desordem e o Mal é platonismo. Pois bem, eu não sou platônico”¹¹.

¹⁰ TOSQUELLES, François. Una política de la locura. *Revisión de “QUIMERA”*, Barcelona, n. 19, outono, 1991, p. 30-31. Na edição espanhola: “La ley del desarrollo surrealista de la guerra es: siempre hay lo imprevisto, lo inesperado; es decir, aquello que, precisamente, no sea susceptible de ‘ser puesto en ciencia’. La ciencia es un problema de comportamiento de ciertos tipos que la hacen una obsesión; quieren controlar todo por la ciencia. La guerra es incontornable. Pero como dirían los surrealistas, aparecen cadáveres exquisitos, es decir lo imprevisto, las asociaciones libres, que no son puramente fantasiosas, son más reales que lo real. Pero, hablemos de la guerra. Insisto sobre el hecho de que no era cualquier guerra, sino de una guerra civil. La guerra civil, a diferencia de la guerra entre naciones, está en relación con la no homogeneidad del yo (*moi*). Cada uno de nosotros es hecho pedazos contrapuestos, con uniones paradójicas y desuniones. La personalidad no está hecha como un bloque. Devendría una estatua, en ese caso.”

¹¹ BADIOU, Alain; MILNER, Jean-Claude. *Controversia*: diálogo sobre la política y filosofía de nuestro tiempo. Buenos Aires: Edhasa, 2014, p. 285. Na edição argentina: “Admito que veo el rumbo del mundo condenado a un desorden indefinido, pero la equiparación del desorden y el Mal es platonismo. Pues bien, yo no soy platónico.”

Não sabemos se Lacan era platônico ou se efetivamente não o era, trata-se de uma discussão que requereria outra investigação. No entanto, o que podemos saber de algum modo é que há um momento de inflexão em seu ensino quando deixa para trás o binarismo diferencial de Saussure, e indo muito além da desconstrução do signo que este propõe, supõe que o significante é também e sobretudo substância gozante. Diz em 1972: “Como, sem o significante, centrar esse algo que, do gozo, é a causa material?”¹² E isso vem a condensar na ideia de *lalangue*, um novo sabor para o saber sobre a língua, um saber sem pretensões científicas como a lingüística estrutural.

O poeta espanhol Leopoldo María Panero situa o escritor junto à criança, ao bêbado e ao louco como aqueles que teriam acesso às fontes da realidade divergente, do suprarreal, do *isso* ou do inconsciente, cuja percepção é submetida a um férreo controle social¹³. O risco de sua aventura, diz, não radica em nenhuma bebida ou maléfica droga, mas sim nesse outro modo de percepção e o odor que caracteriza a experiência esquizofrênica. A função do escritor é, sugere, a função psicanalítica de canalizar esse sistema, assim como circunscrever o inconsciente¹⁴. Interessa o que disse Panero porque põe em primeiro plano aquilo que se impõe em *lalangue*: a percepção e o odor, e não na visão e a centralidade do olhar como suporte da escritura. É precisamente disso do que nos ocupamos quando encontramos uma proximidade da escritura deste livro com o método indiciário.

O paradigma indiciário se desdobra como um método que busca, em primeiro lugar, fugir da oposição entre o racionalismo científico e o antirracionalismo intuitivo. Segundo Carlo Ginzburg, a raiz desse paradigma pode se buscar na remota época em que a

¹² LACAN, Jacques. *O Seminário: Livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1985, p. 36.

¹³ Veja-se a entrevista realizada no Manicômio de Mondragón, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=S2qHehFCcg>.

¹⁴ CAPURRO, Raquel. *Leopoldo María Panero: la locura llevada al verso*. México: Me cayó el veinte, 2017, p. 226.

humanidade viveu da caça¹⁵. Os caçadores, em algum momento, aprenderam a reconstruir o aspecto e os movimentos de uma presa invisível através de seus rastros: pegadas no terreno macio, galhos quebrados, excrementos, pêlos ou plumas, poças de lama, fios de saliva. Aprenderam a observar a pegada mínima¹⁶.

Assim, que uma escritura se deixe abrir para pistas imperceptíveis e incontrastáveis, que não se ampare no repetível, medível, quantificável, no típico e na regra, mas sim no irrepetível, singular e surpreendente, vem a dar conta não só de sua proximidade com a caça, mas sim de algo assim como uma passagem da contemplação da beleza de um castelo teórico ao seu colapso no fluxo da voz.

A voz é o rio que vai remoendo os cimentos teóricos, a voz é livre, disse Lacan, livre de ser outra coisa que a substância¹⁷. Barbara Cassin, por sua parte, disse que o sofista tem a particularidade de ouvir, que usa os ouvidos como olhos. Não é menor esta substituição de um ocularcentrismo, um panoptismo teórico por um objeto líquido como o da escuta e da voz. Isso abre um campo e um espaço ao não saber que resulta mais honesto com a prioridade que o damos ao significante no corpo. “Se trata de chegar ao desconhecido através da desregulação (*dérèglement*) de todos os sentidos” (Rimbaud).

¹⁵ GINZBURG, Carlo. Signes, traces, pistes: racies d'un paradigme de l'indice. *Le Débat*, Paris, n. 6, vol. 6, 1980, p. 10. No original: “Ce savior se caractérise par la capacité à remonter, à partir de données expérimentales apparemment négligeables, jusqu'à une réalité complexe qui n'est pas directement expérimentale. On peut ajouter que ces données sont toujours présentées par l'observateur de façon à donner lieu à une séquence narrative dont la formulation la plus simple pourrait être: 'Quelqu'un est passé par là'. Il se peut que l'idée même de narration (différente de l'incantation, de la conjuration ou de l'invocation) ait vu le jour dans une société de chasseurs, à partir de l'expérience du déchiffrement des traces. (...) Le chasseur aurait été le premier à 'raconter une histoire' parce qu'il lui seul était en mesure de lire une série d'événements cohérente dans les traces muettes (sinon imperceptibles) laissées par les proies.”

¹⁶ A criança, nesta desordem de coisas, disse Panero na entrevista citada, é o pensamento selvagem, a falta de desgosto e ressentimento ao excremento, urina e baba, por isso Fourier recomendava utilizá-los para limpar os esgotos.

¹⁷ Cf. LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

Percepção corporal e odor são insumos para escrever, isto é, para viver quando nossa cabeça de Leviatã não vigia a cena do exterior. Assim, o indiciário, mesmo se já não tomado nos termos literais nos que o expõe Ginzburg, deixa aberto aquilo que ao se fechar aplanaria a escritura ou fugiria desse sabor esquizóide de que fala Panero, tornando-se uma escritura murada pelo medo à loucura ou o desfazimento que habita no coração da experiência humana. Essa loucura que, como disse Capurro, é aquilo arbitrariamente ignorado por todos, mesmo que não exatamente desconhecido¹⁸, uma vez que já sabemos que estamos loucos, salvo o escritor, a criança e o louco que expressam verdadeiramente em ato.

O paradigma indiciário, protegido pelo que é rejeitado pela observação (recordemos que era um método utilizado para denunciar pinturas falsas a partir de detecção de traços involuntários do pintor, como o modo em que pintava lóbulos de orelha, cotovelos, as formas dos dedos, suas manchas, etc.), é uma resposta àquela escritura filosófica que, como confessa Badiou, sabe de antemão aquilo que a vai dizer, supondo um controle voluntário das idéias. Escrever e circunscrever a letra é, pelo contrário, tentar tirar as idéias do meio do caminho. Nada mais incômodo para esse trabalho que viver em função da Ideia. Tal paradigma estaria mais perto de certa abertura à pergunta vinculada ao exercício de amansar os cachorros que guardam o entendimento. Clarice Lispector o escreve assim:

Não entendo. Isso é tão vasto que ultrapassa qualquer entender. Entender é sempre limitado. Mas não entender pode não ter fronteiras. Sinto que sou muito mais completa quando não entendo. Não entender, do modo como falo, é um dom. Não entender, mas não como um simples de espírito. O bom é ser inteligente e não entender. É uma benção estranha, como ter

¹⁸ CAPURRO, Raquel. *Leopoldo María Panero: la locura llevada al verso*. México: Me cayó el veinte, 2017, p. 233.

loucura sem ser doida. É um desinteresse manso, é uma doçura de burrice.¹⁹

Last but not least, o amor. No capítulo 4 poderemos ver o que significa que o ponto de partida e de chegada seja uma teoria ou um elogio (no caso de Badiou) ou, pelo contrário, um desvio em torno da questão como se isso que se dissesse fora, em definitivo, parte da vida contraditória mesma do objeto, o caso de Lacan.

É que Lacan é um antorista, diz Allouch, lança um enunciado que será contradito alguns passos mais adiante. Em um lapso de seis meses, o amor aparece como suplência da relação sexual, isto é, como seu substituto, mas também como significado da relação sexual, como confrontação com a impossibilidade da relação sexual e como suspensão da relação sexual²⁰. Por isso é que Lacan requer ser convocado em uma leitura situada que abandone suas pretensões de coerência, desde o momento em que não se trata de um sistema de pensamento em que todos os pontos equidistam sincrônica e harmonicamente de um centro.

Badiou, por sua parte, lê o ensino de Lacan de modo exatamente inverso, dissolvendo ou anulando as partes sucessivas que se contradizem. Por isso Badiou chega a dizer que a psicanálise é a tentativa mais exaustiva de “fazer do amor um conceito”. Embora seja verdade que nessa declaração se possa ler um simples relato da importância do amor para a psicanálise, a palavra “conceito”, já o dissemos, não pode ser tomada com inocência. Supõe uma decisão de leitura.

Diz Lacan em uma entrevista com estudantes de Yale: “Em nenhum caso uma intervenção psicanalítica deve ser teórica, ou seja, imperativa; ela deve ser equívoca. A interpretação analítica não está pronta para ser compreendida; está pronta para produzir

¹⁹ LISPECTOR, Clarice. *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998, p. 50.

²⁰ Cf. ALLOUCH, Jean. *El amor Lacan*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2011.

inchaço”²¹. Aí está uma questão, se fosse a teoria e o conceito aquilo que mais convém ao amor, então valeria a pena pensar que a interpretação em uma análise, supostamente amparada em um saber teórico, é a causa material do amor de transferência. Quando, pelo contrário, é principalmente a transferência que impacta materialmente a interpretação. É por isso que, às vezes, a praia do real é com-movida.

1.1 A época (na qual Badiou respeita)

A obra de Badiou pode se ler como uma intervenção no horizonte de uma época cujos efeitos *subjetivos* predominantes são o relativismo axiológico e gnosiológico que cede, às vezes paródica ou cinicamente, às vezes com um rosto trágico ou com uma cara lânguida cansada, à impotência para alterar alguma coordenada do sistema. Uma época que, parafraseando Arendt, dissolve o gesto heróico de romper cadeias de causalidade em comportamentos normalizados pela estatística.

Uma das formas de ancoramento desse relativismo é uma legitimação ideológica que consiste na ideia, paradoxalmente fundacional, de que não há idéias completamente legítimas, *caindo-se* uma ou outra vez, como um Sísifo das massas, na impossibilidade de fazer ingressar nas opções de determina situação uma *pars construens*. Assim, o que também poderia se pensar como o colapso de qualquer hierarquia

Por essa razão, a única solução seria aceitar que vivemos numa nova era, uma era privada de certezas metafísicas, uma era de contingência e conjecturas, uma “sociedade de risco” na qual a política é uma questão de *phronesis*, de juízos estratégicos e diálogo, e não de percepções cognitivas elementares aplicadas...²²

²¹ LACAN, Jacques. Entretien avec des étudiants, Conferencias en Yale Univeristy. *Scilicet*, n. 6-7, 1975, p. 34. Disponível em: www.ecole-lacanienne.net.

²² ŽIŽEK, Slavoj. *O sujeito incômodo: o centro ausente da ontologia política*. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 150.

Uma parte importante desse estado de coisas se localiza como consequência da impugnação aos ideais da modernidade, assim como suas orientações para a práxis política. De fato, o debate iniciado na década de 70 em relação ao advento de uma nova época que buscava tramitar o fracasso do Socialismo e as experiências totalitárias do século XX, reforçado na seguinte década com a queda do Muro de Berlim, abonou a crítica das práticas e das teorias políticas indexadas a uma Filosofia da História.

Um exemplo disso é o modo em que a ideia progressista de Emancipação Humana foi triturada pela desconstrução da metafísica. O que implica, entre outras coisas, o surto da teleologia, o descentramento do sujeito e a dispersão radical de sua identidade passível de ser representada. As palavras de Gilles Deleuze tramadas em diálogo com Michel Foucault em 1972 podem resultar um exemplo do *pathos* ao qual nos referimos:

Para nós, o intelectual teórico deixou de ser um sujeito, uma consciência representante ou representativa. Aqueles que agem e lutam deixaram de ser representados, seja por um partido ou um sindicato que se arrogaria o direito de ser a consciência deles. Quem fala e age? Sempre uma multiplicidade, mesmo que seja na pessoa que fala ou age.²³

Neste clima de crítica à metafísica, a obra de Badiou se edifica para contrariar seus efeitos desmobilizadores ou condescendentes com o *status quo*. O gesto novo de sua operação filosófica se torna, para ele, a renovação dos votos entre matemática e ontologia. Retomando a pergunta pelo Ser, mas já sem o foco posto sobre a língua, Badiou propõe que a verdadeira ontologia é a matemática e que ela existe desde os gregos, mesmo que somente hoje, depois da criação da teoria dos conjuntos de

²³ DELEUZE, Gilles; FOUCAULT, Michel. Os intelectuais e o poder. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, p. 70.

Cantor, teoria que se pronuncia “cegamente sobre sua própria essência”, resulta-nos possível sabê-lo.

(...) Somente aí é finalmente significado que, seja qual for a prodigiosa diversidade dos “objetos” e das “estruturas” matemáticas, eles são *todos* designáveis como multiplicidades puras edificadas, de maneira regrada, a partir unicamente do conjunto vazio. A questão da natureza exata da relação das matemáticas com o ser está, portanto, inteiramente concentrada – na época em que estamos – na decisão axiomática que autoriza a teoria dos conjuntos.²⁴

Reorganizar a filosofia em torno de uma ontologia matemática é o que permite a Badiou tramar a consistência, universalidade e formalização de suas teses filosóficas, disputando terreno com as reduções de todo pensamento a sua significação geográfica particular e tempo de emergência²⁵.

Aceitar os traços grossos deste diagnóstico de época permite partir de dois pressupostos que ajudam a situar a especificidade da obra de Badiou no campo pós-fundacionista ou pós-marxista, por um lado, e interrogar sua relação com Lacan, por outro:

1. É necessário ressaltar que há conexões entre o ser (a normalidade) e o evento (a exceção) para que a filosofia de Badiou não se reduza a um idealismo clausurado sobre si mesmo ou autopoietico, isto é, não remetido às condições materiais de existência em que tem lugar um evento. Já que, se se converte as verdades imanentes (surgidas de um sítio) em verdades transcendentais (ocorridas no sítio), a demarcação teórica de Badiou é negligenciada e a reconduz desde o pós-marxismo

²⁴ BADIOU, Alain. *O ser e o evento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 14-15.

²⁵ Em uma ordem de analogia todavia superficial, para Lacan – quem no sustentará sempre a pretensão de cientificidade da psicanálise, mas que em seu seminário de 1972-1973 *Mais ainda...* diz que a formalização matemática é a meta e o ideal o mesmo – a topologia matemática também opera como um dispositivo que sustenta uma oposição à hermenêutica, quer dizer, a tendência a pegar a interpretação e o horizonte cultural de sentido. Badiou, por sua parte, recorda-o quando opõe a ausência de sentido do sexo no descobrimento freudiano à via jungiana da “articulação do desejo e de seu objeto à do sentido pré-constituído na cultura, na mitologia, na religião” (BADIOU, Alain. *O século*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2007, p. 125).

para uma metafísica clássica. Em outras palavras, refere-se aos eventos e aos desdobramentos de sua verdade a uma causa localizada fora de todas as impressões *material* e *intramundana*;

2. Todavia, uma vez reconhecido o anterior, é possível indagar a sutura (estética, ética, erótica e política) que se produz nas relações entre o ser e o evento com a formulação que sustenta o edifício badiouano: ontologia = matemática. Não porque nessa formulação se encontre referência a uma exterioridade pré-constituída da qual o discurso matemático tivera a chave de acesso (em *O ser e o evento*, Badiou aclara, por certo, que a identidade entre matemática e ontologia é uma tese sobre o discurso), voltando então a um tipo de filosofia positivista ingênua, mas porque uma tese tal implica desatender a relação permeada pela língua e, para tanto, cheia de tropeços e opacidades entre sujeito, acontecimento e situação (supondo que existe clareza em cada um desses três termos). Algo que, em seu afã anti-sofístico, é transposto no projeto de *Logiques des mondes*: subordinar a “pequena lógica lingüística e gramatical” a uma Grande Lógica como “teoria geral dos objetos e das relações”²⁶.

Esta subordinação da lógica lingüística e gramatical a uma Grande Lógica, tem consequências no conceito badiouano de sujeito e no sentido que adquire a suposta relação com Lacan, a quem lhe dá o estatuto de precursor de algumas de suas idéias fundamentais. Porque apesar de Lacan realizar tentativas de formalização, ao longo de seus seminários, para captar

²⁶ BADIOU, Alain. *Lógicas de los mundos: el ser y el acontecimiento*, 2. Buenos Aires: Manantial, 2008, p. 115. Na edição argentina: “*Los libros II, III y IV tienen en común el hecho de examinar en qué condiciones el ser-múltiple puede ser pensado en un mundo, y no solamente en su ser como tal. Se trata, en suma, de determinar los conceptos mediante los cuales se aprehende el aparecer, o el ser-ahí, de una multiplicidad cualquiera. Pensar lo múltiple como múltiple es la tarea de la ontología pura. Si bien esa tarea es matemática en su efectividad, es filosófica en su determinación general. Las matemáticas no tienen por qué identificarse, en efecto, con esta ontología que, sin embargo, realizan históricamente. Asumí la parte filosófica de la ontología pura en El ser y el acontecimiento. Pensar lo múltiple ‘mundano’ según su aparecer, o su localización, es la tarea de la lógica, teoría general de los objetos y de las relaciones. Se la concibe aquí como Gran Lógica, que subordina, por entero, a la pequeña lógica lingüística y gramatical. Arrancar la lógica a la constricción del lenguaje, de la proposición, de la predicación, que no es más que su envoltura derivada, es sin duda una de las cuestiones nucleares de Lógicas de los mundos. La sección 4 del libro II demuestra, no son más que casos especiales de la Gran Lógica (transcendental) aquí desplegada. Dicho esto, la meta principal de la Gran Lógica no es esa demostración. Por cierto, su ventaja polémica consiste en minar las pretensiones positivas de la totalidad de las filosofías llamadas ‘analíticas’.*”

topologicamente o sujeito do inconsciente, há duas dimensões que Badiou omite em sua teoria: 1) A *lalangue* e 2) O “objeto a”. É aí, então, no problema da relação linguageira entre sujeito e verdade, que Lacan se fará presente para complexificar, matizar e, finalmente, fazer desconsistir as teses de Badiou. Sobretudo, aquela que supõe sua filosofia como o resultado de um atravessamento valente pelo ensino de Lacan.

É que, não obstante sua vontade de levar a filosofia à altura das invenções e subversões psicanalíticas (a “compossibilidade” com Lacan)²⁷, a dimensão sistemática que imprime a sua *opera magna* com seu recorrente argumentativo linear, sua fidelidade dedutiva, seu “cartesianismo”, ou, em suas palavras, “a tripla jurisdição da vontade sistemática do paradigma matemática e do desejo crescente de clareza”²⁸, eclipsa a dita dimensão objetual do sujeito, assim como também suas balizas clínicas: sintoma, gozo, falo, fantasia, castração.

Quer dizer, em sua demonstração matemática e lógico-centrada do que produz impasse no ser (aquilo que se demonstra indemonstrável e que, portanto, requer uma aposta produtora de sujeito), *esconde-se* o efeito irredutível da língua na enunciação e a põe em posição de metalinguagem a respeito do conceito de que se quer forjar. Sob a pretensão de, como disse Mattoni, “dar conta de objetos discursivos como se a língua não os subsumira em um único e mesmo nível que a subjetividade cognoscitiva também depende em última instância”²⁹.

²⁷ “Lacan se institui como educador de todo filósofo por vir. Eu chamo filósofo contemporâneo aquele que tem o valor de atravessar sem flaquejar a anti-filosofia de Lacan” (BADIOU, Alain. *Condiciones*. Buenos Aires: Siglo XXI editores argentina, 2002, p. 187). Na edição argentina: “Yo llamo filósofo contemporáneo a aquel que tiene el valor de atravesar sin flaquear la antifilosofía de Lacan. No son muchos. Pero por este motivo me esfuerzo por aclarar lo que declaro ser un retorno a la verdad. Digamos, a título de sujeto filósofo que supone saber la antifilosofía. Y por consiguiente de un enamorado de la verdad que supone saber la poca fe que conviene acordar a los juramentos de tal amor.”

²⁸ BADIOU, Alain. *El balcón del presente, conferencias y entrevistas*. México: Siglo XXI, 2008, p. 15.

²⁹ MATTONI, Silvio. *Las formas del ensayo en la Argentina de los años '50*. Córdoba: Universitas, 2003, p. 28.

Nosso viés, neste sentido, é que tal diferença com Lacan pode se referir não só à diferença fundamental de uma escritura conceitual sistemática e uma escritura (em sentido amplo) como resto “descartável” do exercício clínico, mas também à relação que ambos estabelecem com a sofística. O seguinte parágrafo de *Lógicas dos mundos*, sobre o que voltaremos mais adiante, resulta esclarecedor:

Wittgenstein e Lacan são os dois maiores antifilósofos do século XX, como o são, no século XIX, Kierkegaard e Nietzsche. Mas no que concerne a Wittgenstein, no meu entender, isso se deve somente ao *Tractatus*. Sua obra posterior – que, por outra parte, não é uma obra, já que Wittgenstein teve o bom gosto de não publicar nem terminada nada mais – passa da antifilosofia para a sofística. É um risco ao qual se expõe todo antifilósofo: para sustentar o privilégio exorbitante que concorda com sua pura enunciação (é verdadeiro porque sou eu que falo) e, finalmente, com sua própria existência (parto em duas a história, se não a do mundo, ao menos daquela que trato), o antifilósofo tem que recorrer, um pouco, a um forçamento retórico que o faz indiscernível dos sofistas de sua época. Como sucede com a máxima peremptória ou o pastiche dos Evangelhos no caso de Nietzsche, com a garruleria biográfica em Kierkegaard, ou com as calamburas em Lacan.³⁰

O ponto de partida de Badiou consiste, então, em assumir que a relação do ato de enunciação com aquilo que se desprende desse mesmo ato não é determinante, mas uma cascaque pode ser

³⁰ BADIOU, Alain. *Lógicas de los mundos: el ser y el acontecimiento*, 2. Buenos Aires: Manantial, 2008, p. 594. Na edição argentina: “Wittgenstein y Lacan son los dos antifilósofos más grandes del siglo XX, como lo son, en el siglo XIX, Kierkegaard y Nietzsche. Pero en lo que concierne a Wittgenstein, a mi entender, eso se debe solamente al *Tractatus*. Su obra posterior –que, por otra parte, no es una obra, ya que Wittgenstein tuvo el buen gusto de no publicar ni terminar nada más– pasa de la antifilosofía a la sofística. Es un riesgo al que se expone todo antifilósofo: para sostener el privilegio exorbitante que le acuerda a su pura enunciación (es verdadero porque soy yo el que habla) y, finalmente, a su propia existencia (parto en dos la historia, si no del mundo, al menos de aquello que trato), el antifilósofo tiene que recurrir, a menudo, a un forzamiento retórico que lo hace indiscernible de los sofistas de su época. Como sucede con la máxima perentoria o el pastiche de los Evangelios en el caso de Nietzsche, con la garrulería biográfica en el de Kierkegaard o con los calambures en el de Lacan.”

limpa. O fato de dizer, a enunciação, suas ressonâncias, seu *hinc et nunc*, poderiam se deixar de lado para ganhar consistência em enunciados formulados aspirantes à universalidade³¹. Universalidade a que uma “sofística psicanalítica”³², por suposto, o põe obstáculos. Põe-no, porque não dizê-lo assim, no corpo.

Nessa separação que esquece o problema da enunciação, ademais, deslizam-se outras separações que suscitam uma narrativa dualista e bifronte. Por exemplo, a do desejo pelas verdades da pulsão de morte, que fica em franca evidência quando Badiou se refere a uma decisão ética consciente ao seguinte dilema: “Entre o Homem como suporte possível do acado das verdades e o Homem como ser-para-a-morte (ou para-a-felicidade: é a mesma coisa), é preciso escolher (...)”³³. Se existe um para-além do princípio do prazer, uma separação nítida e voluntária dessas duas dimensões, isso resulta em um absurdo, já que “ambas pulsões estão sempre entrelaçadas, inseridas uma na outra, sempre agem

³¹ Esta é, por certo, uma das observações que faz Allouch quando se refere ao tratamento que alguns comentaristas têm feito do problema do amor em Lacan. Não está dito, em absoluto, com os mesmos termos, mas consideramos que não seria muito arriscado encontrar uma semelhança entre a separação de “descobrimento” e “exposição”, por um lado, e “enunciado” e “enunciação”, por outro. Cito a passagem do que logo será trabalhando no tópico “O amor em questão”. “A linha que liga amor e não-relação sexual foi então recorrida em seus dois sentidos: do amor para a não-relação sexual, e da não-relação sexual para o amor. A primeira recorrência é cronológica: confirmam-no as duas indicações que acabam de cotejar, apesar de seu estranhamento temporal (oito anos). Convém concluir que a outra ocorrência é de ordem lógica? Seria intelectualmente satisfatório, ao menos para quem o colocar distinguir a ordem do descobrimento e a da exposição. Como é que essa segunda recorrência terminou sendo o único que retiveram numerosos comentaristas, principalmente Alain Badiou?” ALLOUCH, Jean. *El amor Lacan*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2011, p. 310. Na edição argentina: “*La línea que liga amor y no-relación sexual fue entonces recorrida en sus dos sentidos: del amor hacia la no-relación sexual, y de la no-relación sexual hacia el amor. El primer recorrido es cronológico: lo confirman las dos indicaciones que acaban de cotejarse, a pesar de su alejamiento temporal (ocho años). ¿Conviene concluir que el otro recorrido es de orden lógico? Sería intelectualmente satisfactorio, al menos para quien le place distinguir el orden del descubrimiento y de la exposición. ¿Cómo es que ese segundo recorrido terminó siendo el único que retuvieron numerosos comentaristas, principalmente Alain Badiou?*”

³² Como veremos mais adiante, Lacan dirá em 12 de maio de 1965 que a psicanálise, é a presença do sofista em nossa época, mas com um outro estatuto.

³³ “(...) Essa escolha é também aquela que se dá entre filosofia e ‘ética’, ou entra a coragem das verdades e o sentimento niilista.” (BADIOU, Alain. *Ética: um ensaio sobre a consciência do mal*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995, p. 47).

juntas em diferentes combinações, de maneira tal que o silêncio da pulsão de morte é a sombra que acompanha o tumulto da vida, seu reverso”³⁴.

Assim, com esta tensão entre o projeto filosófico badiouano e o ensino de Lacan é possível rastrear as diferenças que emergem em torno da questão do sujeito³⁵. Nesse sentido, vale destacar que nossa apelação à psicanálise é fragmentária e não busca delimitar um campo de coerência lógica, já que não se trata de um sistema de pensamento, uma visão de mundo ou uma doutrina em que a parte está, como na sinédoque, em lugar de um todo³⁶. O recorrido que se trama entre as citações e as referências a Lacan não obedece a nenhum plano *a priori* e poderia ser, uma ou outra vez, reformulado em outra direção.

O pano de fundo da apresentação até agora, em conclusão, reside na forma em ato da subversão do sujeito. Como disse Milner, em torno da relação da psicanálise com a filosofia, haveria ao menos duas posições diferentes:

Ou bem tomar conta da aparição da psicanálise freudiana e lacaniana para, de certo modo, seguir como antes; ou bem tomar em conta para, justamente, não seguir como antes. Você sabe muito bem o que significa vacinar-se: tomar o agente patogênico justa na quantidade suficiente para que perca a virulência.³⁷

³⁴ DOLAR, Mladen. *Una voz y nada más*. Buenos Aires: Manantial, 2007, p. 157. Na edição argentina: “*Ambas pulsiones están siempre entrelazadas, insertas una en otra, siempre actúan juntas en diferentes combinaciones, de manera tal que el silencio de la pulsión de muerte es la sombra silenciosa que acompaña el alboroto de la vida, su reverso*”.

³⁵ É necessário esclarecer que Lacan realiza um progressivo abandono do “sujeito” para começar a falar sobretudo de *parlêre* ou *falasser*. Trata-se, então, sendo esquemático, de mudar a predominância de um sujeito que resulta em uma marioneta do Outro (enganado, sobretudo, pelo imaginário) pela de um falante que está em uma inadequação absoluta com o simbólico. Cf. MILLER, Jacques-Alain. *El ultimísimo Lacan*. Buenos Aires: Paidós, 2014, p. 210-211.

³⁶ A psicanálise não é uma *weltanschauung* porque para ela o grande Outro deveria ser uma figura coletivizável, uma figura que seria a mesma para todos e cada um. Cf. ALLOUCH, Jean. *Prisioneros del gran Otro, Injerencia divina I*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2013, p. 65.

³⁷ MILNER, Jean-Claude. *Claridad de todo: de Lacan a Marx, de Aristóteles a Mao*. Buenos Aires: Manantial, 2012, p. 55. Na edição argentina: “*O bien tomar en cuenta la aparición del psicoanálisis freudiano y lacaniano para, en cierto modo, seguir como antes, o bien tomarla en cuenta para,*

Buscaremos, portanto, sopesar a decisão badiouana de minimizar a importância da enunciação, assim como voltar a remarcar insistentemente a fronteira da filosofia com a sofística. Quer dizer, ver de que maneira significaria resguardar-se da virulência do agente patogênico. Ainda mais se a psicanálise tem uma consistência distinta da do resto dos discursos (digamos: quando não se torna filosofia):

Socialmente a psicanálise tem uma consistência distinta da dos outros discursos. É um vínculo entre dois. Justamente por isso se encontra no sítio da falta de relação sexual.³⁸

Heideggerianismo de esquerda ou pós-fundacionismo³⁹, esquerda lacaniana⁴⁰, marxismo pós-estruturalista⁴¹, ontologia do real⁴², são as enormes barcas vazias nas quais sobe Alain Badiou. E se pode dizer que todas elas, apesar de suas diferentes rotas, assinalaram uma direção comum: o que prevalece é a impossibilidade de discernir a política como um universo totalizável, mas não por causa de limitações epistemológicas, e sim por razões ontológicas. Ou, dito em outras palavras, sempre subsiste um resto inassimilável a qualquer conceitualização da política que responde à ausência de fundamento último do social.

justamente, no seguir como antes. Usted sabe bien qué significa vacunarse: tomar el agente patógeno justo en la cantidad suficiente para que pierda su virulencia”

³⁸ LACAN, Jacques. La tercera. In: LACAN, Jacques. *Intervenciones y textos*. Buenos Aires: Manantial, 1974, p. 86. Na edição argentina: “*Socialmente el psicoanálisis tiene una consistencia distinta a la de los otros discursos. Es un vínculo entre dos. Justamente por esto se encuentra en el sitio de la falta de relación sexual.*”

³⁹ Cf. MARCHANT, Oliver. *Post-fundational political thought: political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007, p. 109-133.

⁴⁰ Cf. STAVRAKAKIS, Yannis. *La izquierda lacaniana: psicoanálisis, teoría, política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

⁴¹ Cf. PALTÍ, Elías José. *Verdades y saberes del marxismo: reacciones de una tradición política ante su “crisis”*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 163-200.

⁴² Cf. FARRÁN, Roque. *Badiou y Lacan: el anudamiento del sujeto*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2014.

Assim o refere, por exemplo, Bosteels: “Desde uma perspectiva político-filosófica, o materialismo de Lacan residiria assim, em uma firma insistência em um núcleo traumático de antagonismo que sempre fissura de antemão toda ordem social”⁴³.

Nesse universo, e apesar de que existem intérpretes da obra de Badiou que levam em consideração seu legado lacaniano em torno do sujeito (i.e. Bosteels, Žižek, Farrán), nenhum deles foca no caráter subtrativo, pulsional e subversivo do inconsciente em Lacan ao ponto de impugnar, ou levar ao ponto de sua impossibilidade, a relação ou a analogia entre este e Badiou. Bruno Bosteels o faz de certo modo, mas para postular finalmente a defesa de um materialismo inspirado em Badiou que se apartaria da insistência “idealista” de Lacan em localizar o real sobre tudo como causa ausente (o sintoma), sem forçá-lo para uma verdade emancipada da estrutura.

Localizar a causa ausente ou o fora constitutivo de uma situação, em outras palavras, segue sendo uma tática dialética idealista, ao menos que (e até que) este ponto evanescente do real seja forçado, distorcido e ampliado, a fim de lhe dar consistência ao real como uma nova verdade genérica.⁴⁴

Nesta leitura de Bosteels, Lacan é dialético (junto com Mallarmé), mas ao mesmo tempo idealista (junto com Hegel), já que somente mostraria a metade do processo através do qual ocorre a conformação de um sujeito. A angústia⁴⁵ e o supereu como figuras subjetivas centrais (sofocleanas), a primeira como

⁴³ BOSTEELS, Bruno. *Badiou o el recommienzo del materialismo dialéctico*. Santiago: Palinodia, 2007, p. 95. Na edição chilena: “Desde una perspectiva político-filosófica, el materialismo de Lacan residiría, así, en una firme insistencia en un núcleo traumático de antagonismo que siempre fisura de antemano todo orden social”.

⁴⁴ BOSTEELS, Bruno. *Badiou o el recommienzo del materialismo dialéctico*. Santiago: Palinodia, 2007, p. 99. Na edição chilena: “Localizar la causa ausente o el afuera constitutivo de una situación, en otras palabras, sigue siendo una táctica dialéctica pero idealista, a menos que (y hasta que) este punto evanescente de lo real sea forzado, distorsionado y ampliado, a fin de darle consistencia a lo real como una nueva verdad genérica”.

⁴⁵ Em Bosteels aparece a palavra “anxiety” traduzida por “ansiedade”. Permitimo-nos mudá-la.

invasão do real em uma ordem que por essa invasão ficaria morta, o segundo como lei insensata que chega a ser o desconhecimento mesmo da lei, somente dão conta do “ponto em que a ordem existente das coisas se abre a uma divisão fatal, mas sem permitir que nasça uma nova ordem”⁴⁶. Pelo que, em resumo, a Lacan, para levar a cabo uma “teoria do sujeito completa”⁴⁷, teria-o faltado as figuras esquilianas da valentia e da justiça.

Assim, é evidente que, para realizar uma apreciação tal de Badiou e Lacan, torna-se necessário aplainar o discurso deste último para o ponto de retirar sua impressão material, sua rigorosidade, aquilo que sobrevive como pano de fundo de impossibilidade em seu ensino (a loucura?) e fazê-lo devir um filósofo ou teórico da época que, simplesmente, deveria ter sustentado uma militância da figura do sujeito como forma de resistência ao *status quo*.

Jorge Alemán, por sua parte, apontou com mais cautela para essa zona problemática, mas sem indagar em detalhes os textos e pressupostos badiouanos. Nesse sentido, nosso antecedente temático mais próximo resulta Farrán. Mesmo que ele, novamente, trabalhe com a hipótese de uma continuidade:

Existe uma continuidade de pensamento entre Badiou e Lacan, sobretudo a partir do conceito de sujeito que ambos elaboram; particularmente na dimensão política vinculada com a intervenção ou o ato, em um contexto marcado pela contingência, junto à dimensão ontológica subtrativa ou do *real* ligada à anterior, onde o recurso a certos fragmentos matemáticos e lógicos permite a ambos os autores circunscrever a

⁴⁶ BOSTEELS, Bruno. *Badiou o el recommienzo del materialismo dialéctico*. Santiago: Palinodia, 2007, p. 101-102. Na edição chilena: “(...) punto donde el orden existente de las cosas se abre a una división fatal, pero sin permitir que nazca un nuevo orden”.

⁴⁷ Veremos, precisamente, que nesse sintagma que Badiou o exige de Lacan, “teoria do sujeito completa”, esconde-se, em última instância, o ponto mais problemático de qualquer pretensão de complementaridade ou extrapolação entre ambos.

impossibilidade radical (o impasse) ao qual se confronta o pensamento.⁴⁸

O ato mencionado que advém em um contexto de contingência, para Farrán, ademais, permite deduzir a existência de um sujeito filosófico que, vedado inclusive na obra de Badiou por não se tratar a filosofia de um sítio eventual que progride verdades, operaria no entrelaçamento de discursos heterogêneos que se enfrentam os impasses do pensamento. o que conduz a ideia de um sujeito produzido no campo do pensamento filosófico. Ou o que Badiou chama de pensamento do pensamento. Algo mais longe do sujeito que caberia supô-lo ao pensamento inconsciente, esse sujeito que está nesse campo “como em sua casa”⁴⁹?

Por nossa parte, então, trabalhando sem uma vontade complementária de ambos os autores (buscando, de alguma maneira, fazer consistir uma relação que preencha uma carência de um com a virtude do outro e vice-versa)⁵⁰, tentaremos situar progressivamente os pontos discutíveis dessa continuidade. É mais bem do lado do discurso do mestre que se poderia buscar que as coisas caminhem sem obstáculos. E este, como indica Lacan, é contrário ao real, “porque o real, justamente, é o que caminha mal,

⁴⁸ ALEMÁN, Jorge. *En la frontera, Sujeto y capitalismo*. Barcelona: Gedisa, 2014, p. 39-40. Na edição espanhola: “*Existe una continuidad de pensamiento entre Badiou y Lacan, sobre todo a partir del concepto de sujeto que ambos elaboran; particularmente en la dimensión política vinculada con la intervención o el acto, en un contexto signado por la contingencia, junto a la dimensión ontológica sustractiva o de lo realigada a la anterior, donde el recurso a ciertos fragmentos matemáticos y lógicos les permite a ambos autores circunscribir la imposibilidad radical (el impasse) a la que se confronta el pensamiento*”.

⁴⁹ Cf. LACAN, Jacques. *O Seminário: livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

⁵⁰ “1) Leremos Lacan através de Badiou para sistematizá-lo e estender seus conceitos e implicações mais além do dispositivo clínico; 2) Leremos Badiou através de Lacan para flexibilizar a sistemática especulativa e acentuar, deste modo, o jogo normal que entranha a compossibilidade de múltiplos dispositivos (arte, ciência, política, psicanálise)” (FARRÁN, Roque. *Badiou y Lacan: el anudamiento del sujeto*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2014, p. 41).

o que se põe em cruz antes do carrinho, mas ainda, o que não deixa nunca de se repetir para estorvar esse andar”⁵¹.

1.2 Método sujeito... a mal-entendido.

Nem a besta nem a boneca estão submetidos à maldição do pensamento sobre um mesmo

John, Gray, A alma da marionete

Temos um método para explorar essa diferença entre Badiou e Lacan? Não necessariamente. Mas, se o tivéssemos, não seria um método que tentaria esclarecer uma superfície de acolhida do sujeito, isto é, um acontecimento da língua em que a reflexividade e o autoconhecimento não tenham a última palavra? Dito de outro modo, não seria um método que não se reduziria a *tudo* o que se possa dizer dele, assim como se diz que de um axioma derivam necessariamente certos teoremas, ou de um tipo de semente nasce tal ou qual árvore?

O método não existe mais que por um olhar retrospectivo, uma volta reflexiva sobre os próprios passos. Procedimento que não deixa de pertencer ao mundo ficcional, em ambos não há passo que, *a posteriori*, seja algo mais que uma trilha. Mas, ao mesmo tempo, se a escritura não fica presa nas mandíbulas de uma causalidade simples (antecedente-consequente), o que exclui é um método *a priori*.

Com efeito, essa é a primeira noção que se poderia destituir para fazer lugar que, ante o procedimento da escritura em objeto, fica indeterminado. Aquilo que sustenta o suposto de que para dizer algo com sustentação é necessário apelar para o arcabouço de um método favorável aos critérios interáveis da ciência, em que a

⁵¹LACAN, Jacques. La tercera. In: LACAN, Jacques. *Intervenciones y textos*. Buenos Aires: Manantial, 1974, p. 81. No original: “*Le discours du maître, par exemple, sa fin, c’est que les choses aillent au pas de tout le monde. Eh bien ça, ce n’est pas du tout la même chose que le réel, parce que le réel, justement, c’est ce qui ne va pas, ce qui se met en croix dans ce charroi, bien plus, ce qui ne cesse pas de se répéter pour entraver cette marche*”.

neutralidade valorativa elimina as manchas vergonhosas do construtivismo.

Se Margaret Thatcher disse em uma conferência do partido conservador em 1980, dando uma definição *homemade* dos modos e subjetivação neoliberal, que “a economia é o método, o objetivo é a alma”, poderíamos profanar sua frase: “a escritura é o método, o objetivo é a alma”, a transformação da alma de quem escreve ao fazê-lo. Embora a diferença da intencionalidade com a que aborda Thatcher a questão, entre a escritura e a alma não há distância cínica, não há *governo*.

Não deveria este método ser, assim, a promulgação de sua impossibilidade de constituição? Sim, mas essa promulgação ocorre sempre, desde que há reescritura, com um toque de preparação e soma. Enfim, chega o momento de mostrar como se faz o que se faz e com ele chega em uma demanda de reflexividade, de mostrar as cartas com as quais se supõe que começou a partida. Por isso a tendência imediata, quando a investigação não gira em torno de um objeto intocado que se possa objetivar, é recusar-se a falar dele. Como se falar dele, do método, fosse olharmos em um espelho que nos devolvesse uma imagem quieta.

Em um texto de 20 de outubro de 1938, chamado “Algumas lições elementares de psicanálise”, Freud faz uma menção de questões de método. Ao ter como objetivo expor a psicanálise aos profanos, pergunta-se explicitamente pelos modos de fazê-lo. E menciona, assim, duas variantes: uma *genética* e outra *dogmática*. A primeira trata de repetir o caminho percorrido antes pelo próprio investigador, ir à gênese e desenvolvimento de seus descobrimentos. A segunda, por sua vez, dá por supostas algumas premissas e dá pouca informação sobre o fundamento, expondo melhor o resultado.

Em um passo seguinte, Freud descreve as vantagens e desvantagens de ambos. A respeito do método genético, diz que a vantagem é que o leitor participa na edificação de uma teoria e pode a objetar no curso desse trabalho em comum. Embora haja

um defeito grave e que não impressiona o suficiente ao aprendiz. “Algo que ele viu nascer e crescer em meio às dificuldades não o será imposto, como algo que surge frente a ele em forma acabada, em aparência fechada em si mesmo”⁵². O método dogmático, pelo contrário, embora consiga o que o genético dificulta (deixar embaraçado o leitor) “engendra o perigo de que um ouvinte crítica diga, sacudindo a cabeça: que estranho que tudo isso soa! E de onde saberá nosso homem?”⁵³

Freud disse, sem embargo, que vai seguir ora um ora outro. O qual é um modo de dizer que, em seu projeto de transmissão da psicanálise, assim como em seu exercício, não poderia se antecipar um método. Ou que talvez o método é, precisamente, não se antecipar (na escuta, na interpretação, na ação). Allouch não sugere do seguinte modo quando se refere à análise: “Não vemos análise possível se, para o analista, o analisante não ficara permanentemente e até o término da análise incluído, sem explicação”⁵⁴. No seminário da ética, na aula de 22 de junho de 1960, em que Lacan se refere a mal chamada contratransferência, ou *counter-transference* (por estar em questão com esse vocábulo muitos analistas anglófonos), menciona aquilo que o analista tem que pagar para sustentar sua função. Para com interpretações, para a desposseção que o implica a transferência e paga com um juízo relativo a sua ação. Um juízo que, ao modo do analisante, ficará coberto por um véu: “Há uma parte dessa ação lhe resta, a si mesmo velada”⁵⁵.

⁵² FREUD, Sigmund. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira, vol. 23. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 297.

⁵³ FREUD, Sigmund. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira, vol. 23. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 297.

⁵⁴ ALLOUCH, Jean. *L'Autre sexe*. Paris: Epel, 2015, p. 206. No original: “On ne voit pas d'analyse possible si, chez l'analyste, l'analysante ne restait en permanence et jusqu'au terme (inclus) de l'analyse, sans explication”.

⁵⁵ LACAN, Jacques. *Seminário, livro 7: a ética da psicanálise, 1959-1960*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p. 342. No original: “Il y a une part de cette action qui lui reste à lui-même voilée”. Para um minucioso estudo da constransferência em Lacan (assim como sua diferença com Freud), em que se situam os casos de analistas mulheres como Barbara Low, Lucia Tower, Ella Sharpe, entre outras,

Portanto, não seria conveniente, por questões de método, incluir um indício daquilo que sucede ao confrontarmos com o método do outro? Para ele suponho dois arquétipos antagônicos que permitiriam imaginar um gradiente relativo ao “véu”: o mago e o acadêmico.

O primeiro teria a seguinte característica: se mostra seu método deixa de ser quem é nesse mesmo ato. O método do mago, dito sinteticamente, consiste em subtrair o método do visível, encontrar o modo de que não se chegue a vislumbrar *como* faz o que faz. O segundo, por sua vez, está contaminado a dar conta desse *como*, do contrário um tribunal poderia negar-lhe a entrada à comunidade. A ciência, entre outras coisas, é ostentação de método, é validação do conhecimento por mediações confiáveis e, como dissemos, interáveis. Uma academia sem método, ao menos o método da homogeneidade produzida por seu discurso, resultaria em um oximoro. Sem embargo, o que nos sucede como *expectadores* do mago e *leitores* de um acadêmico? Com o primeiro, se faz bem seu trabalho, talvez nos sucede ser postos em contato com um jogo de linguagem que consiste em impedir a objetivação empírica e do que somente se mostram efeitos (o mago é uma sorte de *formador* do inconsciente). Com o segundo talvez nos suceda ser postos em relação a um Saber, mas sem que normalmente se interrogue sua função.

Diria, então, que confrontamos com essas práticas e as vemos com posições em que o saber se vela de distintos modos. Vela-se por ele de distintos modos. Agora, é possível pensar um ponto de interseção entre estas posições? Ou, melhor ainda, é possível pensar em uma magia oculta ali em que a demanda está do lado da transparência metódica?

Do contrário, como ingressa o ensino de Heidegger (o mago de Messkirch) ou de Lacan na universidade? Não há neles um

perfume⁵⁶ que fica neutralizado? Não há uma substância misteriosa que apenas ingressa na transparência do gesto pedagógico, professoral?

Lacan, na aula de 13 de março de 1963, em seu seminário *A angústia*, refere-se à questão do desejo do analista fazendo uma analogia com o desejo do professor, provavelmente na esteira da referência freudiana às três profissões impossíveis. Diz aí que onde o desejo do professor não está problematizado, que estamos na presença de um professor. Para sair dessa posição, então, seria necessário se preocupar um pouco menos de que tudo se encaixe: “evocar a falta que constitui todo o valor da própria obra figurativa”⁵⁷.

Assim, não deixar se der chamativa a raiz da palavra demonstração, cujo referente toma corpo no gesto do orador, e não antes:

Demonstratio. Os termos correspondentes a essa palavras nas línguas européias modernas – *dimonstrazione*, *demonstration*, *démonstration* etc. – escondem sob um véu euclidiano seu núcleo retórico. *Demonstratio* designava o gesto do orador que indicava um objeto invisível, tornando-o quase palpável – *enarges* – para quem o escutava, graças ao poder um tanto mágico de suas palavras. De modo semelhante, o historiador conseguia comunicar aos leitores a própria experiência – direta, como testemunho, ou indireta – pondo sob seus olhos uma realidade invisível⁵⁸

Carlo Ginzburg realiza uma genealogia do que chama um paradigma indiciário do que a psicanálise formaria parte e cuja

⁵⁶ A essa ideia de perfume devo a Ricardo Pon e seu trabalho “Perfume de Lacan, você entende?” [*Perfume de Lacan, ¿Usted entiende?*], quem, por sua vez, a deve a Guy le Gaufey. Esperamos que isso não implique convertê-la em aromatizador de ambiente. Com “perfume”, por certo, Le Gaufey se refere a sua experiência de ler os *Escritos* de Lacan. Texto que desprendem um aroma que não seria apreensível pela via do entendimento.

⁵⁷ LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, p. 191.

⁵⁸ GINZBURG, Carlo. *O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 21.

consideração permite sair dos impasses de uma oposição entre racionalismo (ciência) e irracionalismo (magia, religião, esoterismo).

Um historiador de arte chamado Giovanni Morelli, também conhecido por seu pseudônimo, Ivan Lemolieff, inventou no último quarto do século XIX um método de atribuição de pinturas. A que se devia a necessidade do método? A que, pela época, existiam inumeráveis quadros e obras não assinadas, assim como também quadros repintados ou atribuídos erroneamente. Nessa situação se voltava imperativo, então, poder distinguir os originais das cópias.

Contudo, para fazê-lo, segundo Morelli, não havia como se apoiar nas características manifestas – e, portanto, mais fáceis de imitar – mas sim naqueles mais desprezíveis e insignificantes. Por exemplo, em lugar de se concentrar nos sorrisos de Leonardo Da Vinci ou nos olhares elevados ao céu de Pietro Perugino, alguém devia realizar um exame escrupuloso sobre aqueles detalhes que estariam melhor do lado do “involuntário”, ali onde a escola a que pertencia o pintor deixava de ser a que comandava o pincel. Lóbulos de orelha, cotovelhos, formas dos dedos, manches, etc.

Há algo ali que, evidentemente, como indica Ginzburg, remete ao método que Arthur Conan Doyle atribuía a Sherlock Holmes e que logo terá repercussões no mundo do policial, assim como também, sem que seja possível colocar o que antecede o que, nas polícias do mundo. Trata-se de buscar nos quadros, então, o irrepetível, o singular, a marca de cada indivíduo (seu calcanhar de Aquiles). Por isso Ginzburg cita uma explicação de Sherlock Holmes o faz a Watson: “Em qualidade de médico, você sabe, Watson, que não há órgão do corpo humana que tenha mais personalidade que uma orelha. Todas as orelhas diferem uma da outra; não há duas que se assemelham”⁵⁹.

⁵⁹ GINZBURG, Carlo. Signes, traces, pistes: racies d'un paradigme de l'indice. *Le Débat*, Paris, n. 6, vol. 6, 1980, p. 5. No original: “*En qualité de médecin, vous savez, Watson, qu'il n'y a pas d'organe du corps humain qui présente plus de personnalité qu'une oreille. Toutes les oreilles different les unes des*

A continuação, o enunciado de um crítico de Morelli cuja crítica, *nolen volens*, mostra a potência de seu método: “Buscar a personalidade ali onde o esforço pessoa é o menos intenso”. Um paradoxo que bem poderia dar conta, certamente com outros termos, da regra fundamental da associação livre para Freud. Buscar o inconsciente ali onde o esforço por negá-lo o faz aparecer. Não em vão, então, Ginzburg cita a passagem que conecta a Morelli com Freud em um texto de 1913, “O Moisés de Michelangelo”:

Muito antes de toda atividade psicanálise havia um crítico de arte russo, Ivan Lermolieff, cujos primeiros trabalhos publicados em alemão datam dos anos de 1874 a 1876, provocou uma revolução nas galerias de pintura da Eurppa, revisando a atribuição de muitos quadros a diversos pintores, ensinando a distinguir com segurança as cópias dos originais e estabelecendo, com as obras assim liberadas de sua anterior classificação, novas individualidades artísticas. A esses resultados chegou prescindindo da impressão de conjunto e acentuando a importância característica dos detalhes secundários, de minúcias tais como a estrutura das unhas dos dedos, da orelha, das figuras dos santos e outros elementos que o copista descuida imitar e que todo artista executa em uma forma que o caracteriza. Interessou-me logo averiguar que detrás do pseudônimo russo se havia ocultado um médico italiano chamado Morelli, morto em 1891, quando ocupava um posto no Senado de sua pátria. A meu juízo, seu procedimento mostra grandes afinidades com a psicanálise. Também a psicanálise acostuma deduzir os traços pouco estimados ou inobservados, do resíduo, coisas secretas ou encobertas (*auch diese ist gewöhnt, aus gering geschätzten oder nicht beachteten Zügen, aus dem Abhub — dem “refuse” — der Beobachtung, Geheimesund Verborgenes zuerraten*).⁶⁰

autres; il n'y en a pas deux semblables.” Dito de outro modo: pode-se fazer método para tentar capturar a diferença, mas da diferença não há método de que se possa partir.

⁶⁰GINZBURG, Carlo. Signes, traces, pistes: racies d'un paradigme de l'indice. *Le Débat*, Paris, n. 6, vol. 6, 1980, p. 6. No original: “Longtemps avant que j’aie pu entendre parler de psychanalyse, j’avais entendu dire qu’un connaisseur d’art, Ivan Lermolieff, dont les premiers essais furent publiés en langue allemande de 1874 à 1876, avait opéré une révolution dans les musées d’Europe, en révisant l’attribution de beaucoup de tableaux, en enseignant comment distinguer avec certitude les copies des originaux, et en reconstruisant, avec les oeuvres ainsi libérées de leurs attributions primitives, de

Freud não só publicou este ensaio de maneira anônima (imitando de algum modo o gesto de Morelli) e mencionou o crítico de arte como um antecedente dos tempos pretéritos da psicanálise, mas também no famoso esquecido do autor do fresco da catedral de Orvieto, Luca Signorelli e os nomes que se apareceram a Freud como possíveis (Botticelli, Boltraffio) tem uma coincidência com o livro de Morelli sobre a pintura italiana: estão mencionados os três.

O método de Morelli, apoiando-se nos desperdícios e nas zonas marginais, nos traços infinitesimais, identifica o “nu íntimo da personalidade artística com os elementos subtraídos ao controle da consciência”. Mas de que seria indício, por sua vez, o método morelliano? Onde poderiam se localizar suas origens, ao menos de um modo indiciário? Em uma prática aparentemente remota da arte que se remonta a milhares de anos na humanidade: a caça.

No curso de suas caçadas, o homem aprendeu a reconstruir as formas e deslocamentos de presas invisíveis a partir de pegadas deixadas sobre o barro, em galhos caídos, no excremento, em mechas de pêlos, em plumas, fios de saliva e odores. Operações que foram enriquecendo o patrimônio sinérgico da humanidade, mas que, como vemos, ramificou-se logo em práticas de um grau de refinamento cada vez maior. Ginzburg chega a sugerir que a ideia mesma de narração talvez tenha nascido nas sociedades de caçadores, à luz das experiências do deciframento das pegadas. Embora, claro, quem faz essa leitura retrospectiva já foi “testemunha” da passagem das pegadas materiais do animal para

nouvelles individualités artistiques. Il obtint ce résultat en faisant abstraction de l'effet d'ensemble et des grands traits d'un tableau et en relevant la signification caractéristique de détails secondaires, minuties telles que la conformation des ongles, des bouts d'oreille, des auréoles et autres choses inobservées que le copiste néglige, mais néanmoins exécutées par chaque artiste d'une manière qui le caractérise. J'appris ensuite que sous ce pseudonyme russe se dissimulait un médecin italien du nom de Morelli. Il mourut en 1891, sénateur du Royaume-d'Italie. Je crois sa méthode apparentée de très près à la technique médicale de la psychanalyse. Elle aussi a coutume de deviner par des traits dédaignés ou inobservés, par le rebut ('refuse') de l'observation, les choses secrètes ou cachées (auch diese ist gewöhnt, aus gering geschätzten oder nicht beachteten Zügen, aus dem Abhub – dem "refuse" – der Beobachtung. Geheimes und Verborgenes zu erraten)".

os pictogramas, e destes à escritura cuneiforme e logo fonética. É dizer, realiza uma projeção sobre o passado de uma categoria do presente, caindo no que, em história dos conceitos, conhece-se como “*retrolepsis*”. Um viés que, sem embargo, pode resultar produtivo.

O fato de que as figuras de retórica sobre as quais se apóia, todavia, a linguagem do deciframento cinerético – a parte pelo todo, o efeito pela causa – possam ser reconduzidas ao patrimônio prosaico da metonímia, com a exclusão rigorosa da metáfora, reforçaria esta hipótese – evidentemente indemonstrável. O caçador teria sido o primeiro a “contar uma história” porque somente ele estava em grau de ler uma série coerente de acontecimentos nas pegadas mudas (se não imperceptíveis) deixadas pela presa.⁶¹

Ressoa aquela anedota de Lacan surpreendido no museu Saint-Germain pelas marcas feitas por caçadores em um osso do Reno há 17.000 ou 20.000 anos. Tratava-se ali, para ele, do modo em que essas inscrições minimais formavam uma série de signos cujos referentes desapareceriam (impossível saber que tipo de presas eram as contadas), mas que inevitavelmente produziam uma diferença que podia conservar-se e viajar 20.000 anos⁶².

A medicina hipocrática, surgida em uma civilização em que o estudo do corpo, a linguagem e a história estavam suficientemente a salvo da intervenção divina, também pode ser lido sob a influência do paradigma indicial. Por quê? Porque se há algo que caracteriza este paradigma é a tendência na análise do caso

⁶¹ GINZBURG, Carlo. Signes, traces, pistes: racies d'un paradigme de l'indice. *Le Débat*, Paris, n. 6, vol. 6, 1980, p. 10. No original: “*Le fait que les figures de rhétorique sur lesquelles s'appuie, aujourd'hui encore, le langage du déchiffrement cynégétique – la partie pour le tout, l'effet pour le cause – puissent être ramenées au patrimoine prosaïque de la métonymie, avec l'exclusion rigoureuse de la métaphore, renforcerait cette hypothèse – évidemment indémontrable. Le chasseur aurait été le premier à 'raconter une histoire' parce que lui seul était en mesure de lire une série d'événements cohérente dans les traces muettes (sinon imperceptibles) laissées par les proies.*”

⁶² A referência de Lacan é do seminário *A identificação*. Para ampliar, cf. o capítulo “O significante como tal” (LE GAUFÉY, Guy. *El sujeto según Lacan*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2010).

individual cuja reconstrução requer da ajuda das pegadas, sintomas e indícios (ir do efeito à causa). Se o modelo de conhecimento prestigioso, visível e elevado socialmente era o elaborado por Platão (cuja causa estava na Ideia), havia uma série de saberes que ficavam na sombra. Os médicos, historiadores, políticos, oleiros, carpinteiros, marinheiros, caçadores, pescadores e mulheres, diz Ginzburg, operavam sobre o vasto território da *tekmo*, a conjectura.

Esses saberes conjecturais não entram, por óbvio, nos critérios de cientificidade que se derivam logo do paradigma galileano. A matemática utilizada nas ciências físicas e naturais permite a quantificação e a repetição, mas implica a exclusão de saberes, odores e sons, em uma direção anti-anropocêntrica e anti-anropomórfica alentada por figuras geométricas, números e movimentos abstratos. Os resultados aos quais chega ao paradigma indicial, muitas vezes ao contrário da ciência física e natural, comportam uma incerteza irreduzível. E o uso da matemática ali é somente auxiliar. Pensemos se não no médico, quem ao menos em épocas pretéritas, tornava “o risco de estabelecer diagnósticos apoiando sua orelha sobre peitos sacudidos por estertores, cheirando fezes e degustando urina”.

No sacrifício do caso por caso a favor de uma abstração cada vez maior, lógica à qual às vezes vêm compelidas as chamadas ciências humanas, há uma lei implícita: “A tendência a borrar os traços individuais de um objeto é diretamente proporcional à distância emotiva do observador”. Por certo, não é outro o método que imaginam os exércitos de avanço para produzir um militar perfeito: injetar-lhe um dispositivo que o prive não só do olhar *do* objeto (inimigo), mas também dos odores e do gosto, precisamente para reduzir sua afecção ao mínimo.

Por outro lado, há algo do saber conjectural que necessariamente é mais rico que sua codificação escrita. Trata-se de saberes recorridos a viva voz, em gestos, olhares, em sutilezas impossíveis de formalizar e intraduzíveis verbalmente. Ali é onde

resulta uma formalização axiomática, nos saberes conjecturais, coadjuva à formalização do objeto, à perda de algo da ordem do corpo.

Um método indiciário/indicial produz, em contrapartida, um chamado à intuição do “baixo”. Nesse sentido, diz Ginzburg indo para além do conhecido Ocidente, a fisionomia árabe estava sustentava sobre a *firāsa*, uma noção complexa que designava a capacidade de passar, de forma imediata e através de indícios, não do desconhecido ao conhecido, mas pelo contrário, do conhecido ao desconhecido. O que “faz *firāsa*” na psicanálise se não é, precisamente, que o analista possa encarnar o objeto mesmo do desconhecimento?

Em seu ensaio “O Moisés de Michelangelo. Uma escritura coreográfica de Freud”, Melenotte dá uma nova interpretação da relação de Freud com a estátua localizada na igreja de San Pietro em Vincoli. Uma relação que Freud mesmo descreve em uma carta de 1933 como paternal, como aquela que se dá “com um filho do amor”⁶³. Há ali algo que fascina Freud. Na linha de Morelli, Freud se apóia naquilo sobre o qual é literalmente impossível se apoiar: a rejeição da observação ou, melhor, aquilo que a observação rejeita. Deste modo, diz Melenotte, “se abre a porta a uma figuração não visível da gestualidade da estátua”⁶⁴. Trata-se, então, de um saber conjectural, por mais tempo que Freud tenha passado ao redor da estátua medindo-a, desenhando-a e examinando-a ao modo de um perito científico?

A atenção de Freud estará posta sobretudo na mão direita de Moisés e nas tábuas da lei, de onde se poderá inferir o movimento prévio ao congelamento da imagem na estátua. Esta leitura, no entanto, não se refere à iconologia e seu respectivo código, mas a

⁶³ MELENOTTE, George-Henri. El Moisés de Miguel Ángel. Una escritura coreográfica de Freud. *Me cayó el veinte, Revista de psicoanálisis*, México, ano XV, n. 29, 2014, p. 169.

⁶⁴ MELENOTTE, George-Henri. El Moisés de Miguel Ángel. Una escritura coreográfica de Freud. *Me cayó el veinte, Revista de psicoanálisis*, México, ano XV, n. 29, 2014, p. 173.

um corpo real, o qual viola, poderíamos dizer, a lei estatutária da época na qual esculpe Michelangelo. Outro exemplo de *retrolepsis*.

Caso contrário, trata-se de um momento estranho na escritura de Freud, já que a (re)construção lingüística do gesto deve se sobrepor à vontade especulativa do conceito. Há algo assim como uma “escritura do movimento”⁶⁵. E no artigo intervêm muitas mãos. Em primeiro lugar, as mãos de Moisés; em segundo lugar, as de Michelangelo Buonarroti; em terceiro lugar, as do artista a quem Freud o encarga esboços da estátua para uma melhor descrição; e, por último, as mãos de Freud, que não só escrevem o artigo como também realizam um desenho da estátua que não foi possível conservar. Isso acumula uma série de camadas no escrito que se mostram parentes a dificuldade de falar ali do autor. “O autor se encontra afetado por uma pluralidade que impugna a unicidade de sua pessoa. Ela está anulada pela desmultiplicação dos corpos que, através de mãos interpostas, contribuem com o texto”⁶⁶.

Sem embargo, há um impasse na interpretação de Freud. E Melenotte sugere que pode ser localizado no movimento da mão. O problema, com efeito, chega quando Freud as outorga autonomia às imagens (encarregadas a um pintor) a partir da ideia de fazê-las retroceder, isto é, analisá-las de modo invertido (cinematográfico), de adiante para trás. Sugere Melenotte que ali Freud as descola de um sentido, as “extraí do sentido que transportam”, como se, para seguir com a ideia do transporte, produzira com ele outro tipo de metaforidade. Para tanto, que sentido unificado das imagens estaria buscando Freud se as torna precisamente autônomas e refratárias ao mesmo?

Uma nova conceitualização do *objeto a* em 12 de março de 1969 por Lacan permite a Melenotte mostrar de que modo há ali

⁶⁵ MELENOTTE, George-Henri. El Moisés de Miguel Ángel. Una escritura coreográfica de Freud. *Me cayó el veinte, Revista de psicoanálisis*, México, ano XV, n. 29, 2014, p. 182.

⁶⁶ MELENOTTE, George-Henri. El Moisés de Miguel Ángel. Una escritura coreográfica de Freud. *Me cayó el veinte, Revista de psicoanálisis*, México, ano XV, n. 29, 2014, p. 182.

outra chave interpretativa para voltar sobre Freud. Que o *objeto a* (o qual adquire distintas formas) faça cócegas em *das Ding* é o mérito de uma obra de arte, o fato pelo qual a forma não resulta inerte e imóvel.

O modelado da forma – que cria um espaço vazio suscetível de ser preenchido – é dinâmico. O buraco vai mobilizar a envoltura pelas cócegas devido ao *petit a*. Localiza-se aqui um avanço de Lacan em relação a seu dispositivo em espelho, onde a imagem tanto real como virtual permanece estática.⁶⁷

Há algo da estátua de Moisés que, por seu caráter sobrehumano e seu imponente volume físico, operaria como uma figuração do lugar do Outro. Quer dizer, ali onde se situam uma voz – possibilitada na estátua pelo giro da cabeça para a esquerda de Moisés que está, portanto, envolvido na agitação do povo judeu adorando o bezerro de outro – e um olhar objetivado em um ligeiro estrabismo em que é possível cavar um espaço invisível. Esses objetos que escapam à visão, que são a “recusa” da observação, sem embargo, mobilizam a estátua “por dentro”. Perfuram-nas e descompletam-nas.

Contudo, que nova interpretação cabe, então, ao retiro da assinatura (ao menos por dez anos) de Freud sobre seu artigo de Moisés? Para chegar a dizê-lo, Melenotte terá que passar pelas considerações de Lacan em torno da pegada, mas não já a pegada que deixa um indivíduo ou uma pessoa (*i.e.* assinatura), e sim um sujeito. Qual é? Precisamente a do apagamento da pegada mesma. É dali que Lacan pode inferir um sujeito. No lugar vazio que deixa o apagamento que faz o sujeito de sua própria pista, nesse espaço

⁶⁷ MELENOTTE, George-Henri. El Moisés de Miguel Ángel. Una escritura coreográfica de Freud. *Me cayó el veinte, Revista de psicoanálisis*, México, ano XV, n. 29, 2014, p. 188. Na edição mexicana: “El modelado de la forma — que crea un espacio vacío susceptible de ser llenado — es dinámico. El agujero va a movilizar la envoltura por el cosquilleo debido a *petit a*. Se localiza aquí un avance de Lacan con relación a su dispositivo en espejo, donde la imagen tanto real como virtual permanece estática.”

desertado onde surge o significante. O significante, assim, seria um traço que rodeia o vazio deixado pelo apagamento da pegada.

O significante, então, “é outra coisa que uma atestação da presença do sujeito”⁶⁸, é antes a peneiração de um vazio que o representa para outro significante, que o “pulveriza” como presença plena. Dali que a verdadeira assinatura/marca do sujeito, prossegue Melenotte, é aquela que apaga a assinatura do indivíduo.

Com efeito, se Freud se viu tão preocupado pela estátua de Moisés é porque, talvez, algo dele ficou apagado ali, como em um passe de mágica sobre a individualidade. O mesmo poderia se dizer do paradigma indiciário como analogia do método psicanalítico. Não é de tudo isso o que está em jogo. Ao menos não para um Lacan que poderia se separar do Freud *sherlockholmesiano* (cujo olho clínico, capaz de capturar restos de evidência, o daria acesso a um saber antecipatório).

Se não há nada mais sério que um chiste, que aquilo que perde sua graça uma vez que passa do lado da transparência, falamos de um método do saturável na explicação, não redutível a uma dedução lógica, um método em excesso a respeito a si mesmo. É que há algo que talvez deva permanecer cifrado, se é que na cifra se guarda algo que do real no interior da linguagem. Não é em vão notar que é precisamente no livro que Foucault dedica ao método (*A arqueologia do saber*) onde – mas além da retrospectiva sobre sua obra – pede para ser deixado em paz na hora da escritura, como se trata do momento para perder o rosto⁶⁹. O que implica que o método não antecede à escritura e que a escritura é, de algum modo, o vazio de imagem que antecede um rosto.

Em uma entrevista em 1978, Foucault se refere a suas investigações nos termos de experiência. Já que é sobre esse eixo que para ele gira a escritura: não se trata de comprovações

⁶⁸ MELENOTTE, George-Henri. El Moisés de Miguel Ángel. Una escritura coreográfica de Freud. *Me cayó el veinte, Revista de psicoanálisis*, México, ano XV, n. 29, 2014, p. 194.

⁶⁹ Cf. FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

verdadeiras ou historicamente verificáveis, mesmo se estas têm seu lugar, mas sobretudo de uma experiência. Quer dizer, algo que não seria exatamente um romance, mas que, sem embargo, requer uma implicação pessoal, biográfica.

Contudo, onde poderia se situar essa implicação pessoa se se excluem as *confissões*? Na possibilidade de uma troca, de não sair imune, de se ver transformado. Uma experiência é precisamente aquilo que permite se tornar alguém distinto a quem se era antes de tê-la atravessado. Se Foucault foi capturado, então, pelas leituras de Bataille, Nietzsche, Blanchot e Klossowski foi porque o problema para eles não era a construção de um sistema filosófico mas sim de uma experiência.

Evitar o fetiche cientificista é sair de uma grosseira confusão do rigor com a objetividade das ciências exatas. A objetividade importada da exatidão científica se obtém a deter a pergunta pela representação. Já que ao se apegar por um trilho no caminho⁷⁰ que solidifica de antemão o vínculo entre as palavras (instrumento) e o significado (objeto a ser instrumentalizado pelo saber) se avança em linha reta e se consoma o progresso do conhecimento. A sedutora cientificidade do assunto, então, é o resultado do funcionamento imaginário de uma linha reta, da observação dos fenômenos com uma claridade que a eles se introduz adrede.

Sem embargo, movemo-nos em um espaço curvo do qual o progresso foi inexoravelmente expulsado. Onde *lalangue*, esse inframundo no qual sentido e som se multiplicam até produzir um embolho inextricável, põe em manifesto que a língua com a que construímos elucubrações de saber também é um modo de satisfação⁷¹. E isso complica as coisas.

⁷⁰ Em francês, *trilho* se diz *chemin de fer*, literalmente, caminho de ferro.

⁷¹ *Lalangue*, por que não, poderia ser esse submundo a que, com o nome de música ou de o anterior, refere-se constantemente Pascal Quignard. Seleccionamos aqui duas passagens em uma livre tradução de *Butes*: “Basta consultar no fundo de um mesmo a ternura imediata que alguns sons que se seguem levantam de novo. Esses ritmos estão ligados ao coração antes incluído do que o corpo conheça a respiração”; “É como os nomes quando os nomes todavia não fazem senão ressoar o afeto. Todo mundo experimenta essa música da língua quando a língua não é todavia uma linguagem e

Significação e satisfação são tão inseparáveis ali onde há um corpo que não há ponto arquimediano para a representação. Não há um fora da satisfação, se o pensamento é um *pathos* do logos⁷², onde este não veicule um afeto⁷³. Assim, na trepadeira afetiva, só nos sobra um método que se instala junto ao mal-entendido. Ou, melhor ainda, onde o mal-entendido não se pode cortar pela raiz. Porque, inexoravelmente, desse modo cresce com mais força. Satisfação e significação chegam ao ponto mais alto de seu matrimônio quando acreditam estar separados. A linguagem, assim, toma a forma da trepadeira. É a imagem que, para nós, produz aqui Lacan:

Tenho o sentimento (...) de que a linguagem é verdadeiramente aquilo que só pode avançar torcendo-se e enrolando-se, contorsionando-se de uma maneira que, depois de tudo, não posso negar que dou aqui o exemplo.⁷⁴

Evitar o cientificismo supõe não só acentuar a *performance* do *logos* mas também, ter lugar em um esvaziamento em que possa se transformar a posição enunciativa do que se investiga. Algo que, por suposto, excede a textualidade, como nenhuma transformação pode se reduzir a uma mera ocorrência semântica e interpretativa, e sobretudo a seus cortes.

Contudo, como convive uma transformação enunciativa com um corpo de enunciados? Somente se poderá ascultar, talvez, através dos diversos tons que compõem o “itinerário oculto das

não se tem “apoderado pela força” da alma muito tempo antes de que se a aprenda. Esses sons – e não seus significados – vão a nos levantar dirigimos para aqueles que nos chamam” (QUIGNARD, Pascal. *Butes*. Paris: Sextopiso, 2011, p. 16-17).

⁷² Cf. CASSIN, Barbara. *Jacques, o sofista*: Lacan, logos e psicanálise. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

⁷³ No original: “*La pensée n’est pas une catégorie, je dirai presque que c’est un affect*”. Aula de 20 de maio de 1970, seminário 17.

⁷⁴ No original: “*En vous disant tout ça, j’ai le sentiment – je l’ai même noté dans mon texte – que le langage, c’est vraiment ce qui ne peut avancer qu’à se tordre et à s’enrouler, à se contourner d’une façon dont après tout je ne peux pas dire que je ne donne pas ici l’exemple*”.

paixões”⁷⁵, já que a transformação da enunciação se subtrai à representação. Ela é o sujeito mesmo como assunto problemático, como apagamento da pegada. Por essa razão, ou deveríamos dizer, por este buraco na razão, é que pensamos que o método exige incluir, mesmo *sabendo-o* excluídos de antemão, sentido não tão óbvios para uma investigação escrita: olfato, gosto, audição⁷⁶. Modos do extratextual em que o textual delira. Sentidos que pervertem o sentido (direção) do sentido.

O corpo deste livro, assim, não é a adição de elementos que compõem finalmente uma organicidade. Trata-se de partes sem sínteses. Trata-se de migalhas que buscam decompor o todo com o qual abordamos Badiou desde um começo. “Quando Nietzsche dizia que deve ‘esmigalhar-se’ o universo, em realidade o que dizia é que deve se mostrar o esmigalhamento real. Esta é a marca do que vem depois de Hegel”⁷⁷. Como pretende Nietzsche levar a cabo o esmigalhamento? Aforisticamente é dizer apontando ao sintoma do sistema, que é seu confinamento.

O aforismo tem uma relação estreita com o paradigma indiciário, no entanto, tratar de tudo. De fato, *Aforismos* é o título de um livro de Hipócrates, o célebre médico grego. A literatura aforística é uma tentativa de formular juízos sobre o homem e a sociedade a partir de sintomas (depois de Freud, diríamos mal-estar na cultura). A partir de um homem e uma sociedade que estão em *crise*, palavra cuja origem provém do campo da medicina. Lacan apela ao aforismo, por exemplo, em relação ao amor, para deixar que cada qual se situe ali de acordo

⁷⁵ DEL BARCO, Oscar. *El outro Marx*. Sinaloa: Universidad Autónoma de Sinaloa, 2008, p. 23.

⁷⁶ Guy Debord, analisando a sociedade do espetáculo, identifica a vista como o sentido humano privilegiado pela abstração generalizada das sociedades colonizadas pelo fetichismo da mercadoria. É precisamente ali, no ocularcentrismo, onde a filosofia é capturada como práxis e transformada em mero universo especulativo (cf. DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2011).

⁷⁷ DEL BARCO, Oscar. *El outro Marx*. Sinaloa: Universidad Autónoma de Sinaloa, 2008, p. 43.

com seu próprio derrape, assumindo que sua virtude é a de renunciar a uma ordem preconcebida⁷⁸.

É a partir desta ideia, com efeito, que Agamben desprende uma noção de contemporaneidade, aquela que no lugar se pensar como uma coincidência ponto por ponto com a época em que vivemos, supõe uma distancia singular. O qual sob nenhum ponto de vista implica uma melancolia. Trata-se, antes, de uma aderência ao tempo atual através de um anacronismo. Já que sem ele é impossível perceber de que se trata. Sobretudo, de que se tratam suas sombras.

Neste ponto gostaria de lhes propor uma segunda definição da contemporaneidade: contemporâneo é aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro. Todos os tempos são, para quem deles experimenta contemporaneidade, obscuros. Contemporâneo é, justamente, aquele que sabe ver essa obscuridade, que é capaz de escrever mergulhando a pena nas trevas do presente. Mas o que significa “ver as trevas”, “perceber o escuro”?⁷⁹

Afundar a caneta nas trevas do presente *qua* método é, em princípio, não ceder à representação especular, abrir no dado a pergunta por uma transformação enunciativa. Quer dizer, pela contemporaneidade. Se o objeto deste livro é, então, o inaceitável por excelência, o que faria que uma época não coincida plenamente consigo mesma (ou, melhor, não exista), aquilo do que não há ideia e que só é bordeável pela teoria, dizer que nosso objeto “é” implica um uso abusivo desse verbo que empurra a língua⁸⁰, precisamente porque *o objeto* é seu desvanecimento. Então, um método de

⁷⁸ LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, p. 175-231.

⁷⁹ AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo?* e outros ensaios. Chapecó, SC: Argos, 2009, p. 62-63.

⁸⁰ Mesmo nas formas críticas da história da metafísica (na que haveria que incluir o método) à maneira de Heidegger, algo da ordem do Ser segue governando as reflexões. Adverte Cassin: “O que não cessa então de faltar é a dita-menção [dimensão/*dit-mansion*] de performance, esmagado o caso por caso da enunciação na Língua ou na Fala [*Dite*] e governado de longe pelo Ser” (CASSIN, Barbara. *Jacques, o sofista*: Lacan, logos e psicanálise. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 52).

desvanecimento? Quem o escreveria se o desvanecer deve *suportar* seu mesmo desvanecimento?

Lacan em 1974 na cidade de Roma, sugere aos analistas fazer semblante de ser, sabendo que consegui-lo é difícil, já que não se trata somente de entendê-lo⁸¹. Para ele há que ser um pouco bufão (sem imitar Lacan, adverte o outro Lacan, porque mais que bufão, isso seria meio *boludo*). Nesse sentido, pensamos o método como uma erótica analítica, onde o que põe a investigação em movimento, transferência mediante, não é só um saber que progride com as leituras que circunscrevem e performam o objeto, mas também, e na medida em que se avança, um não-saber ou um saber não-sabido que se formula, talvez, de um modo cada vez mais frutífero. Já que, como não há encontro que não seja ao mesmo tempo um desencontro, ou um saber que como um cão chegue alguma vez a morder seu próprio rabo, isso não quer dizer que não seja possível um avanço em espiral (sem progressismos), no qual cada volta cinge com mais força o real que precisamente impulsiona esses giros.⁸²

Assim, se Lacan se refere a si mesmo como um efeito performático de seu ensino⁸³ é porque qualquer tentativa de universalidade clara para dar conta do sujeito do inconciente,

⁸¹ LACAN, Jacques. La tercera. In: LACAN, Jacques. *Intervenciones y textos*. Buenos Aires: Manantial, 1974, p. 80-81. No original: “Alors si je rajoute en plus ce que vous savez après ce que j’avais articulé pendant un an des quatre discours sous le titre de L’envers de la psychanalyse, il n’en reste pas moins que de l’être, il faut que vous n’en fassiez que le semblant. Ça, c’est calé ! C’est d’autant plus calé qu’il ne suffit pas d’en avoir l’idée pour en faire le semblant”.

⁸² SCHEJTMAN, Fabián. *Sinthome: ensayos de clínica psicoanalítica nodal*. Buenos Aires: Grama, 2013, p. 62.

⁸³ Em 7 de janeiro de 1973, diz em seu seminário *Encore*: “Le discours analytique a à cet égard un privilège. Il me paraît difficile, et c’est de là que je suis parti, dans ce qui m’a fait date ‘de ce que j’enseigne’, comme je me suis exprimé, qui ne veut peut-être pas tout à fait dire ce que ça avait l’air d’énoncer, à savoir qu’ils mettent l’accent sur le ‘je’, à savoir ce que je puis préférer, mais peut-être aussi de mettre l’accent sur le ‘de’, c’est-à-dire d’où ça vient, un enseignement dont je suis l’effet”. Este é o ponto pelo qual quando Lacan diz que ele é um efeito de seu “ensino”, não está entendendo o mesmo que entende Foucault por essa mesma palavra, que a rechaça por supor um “método generalizável” ou a “demonstração de uma teoria”, ambas as questões, como veremos, também rechaçadas por Lacan.

resulta refratária daquilo mesmo que se quer transmitir: o “mistério” subtrativo da enunciação. Em parte, também se refere a ele em seu seminário *A angústica*, quando diz:

A Selbst-bewusstsein, que eu os ensinei a chamar de sujeito suposto saber, é uma suposição enganosa. A *Selbs-bewusstsein*, considerada constitutiva do sujeito cognoscitivo, é uma ilusão, uma fonte de erro, uma vez que a dimensão de sujeito suposto que transparece em seu próprio ato de conhecimento só começa a partir do momento em que entra em jogo um objeto específico, que é aquele que o estágio do espelho tenta delimitar, ou seja, a imagem do corpo próprio, na medida em que, diante dela, o sujeito tem o sentimento jubilatório de efetivamente estar diante de um objeto que o torna, a ele, sujeito, transparente para si mesmo. A extensão dessa ilusão da consciência a toda espécie de conhecimento é motivada pelo fato de que o objeto do conhecimento é construído, modelado, à imagem da relação com a imagem especular. É precisamente por isso que esse objeto do conhecimento é insuficiente.⁸⁴

Um objeto de conhecimento insuficiente, então, é precisamente aquele que o investigador supõe suficiente. Deste modo, a dificuldade para definir um método *a priori* resultaria precisamente deste caráter evanescente da enunciação em cuja esteira sucede a escritura. Assim, notamos uma diferença com Badiou, quem ignora voluntariamente a dimensão irreduzível da língua na enunciação para colocá-la em posição de metalinguagem com respeito ao objeto.

⁸⁴LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, p. 70. No original: “le Selbstbewusstsein considéré comme constitutif du sujet connaissant, est une illusion, est une source d’erreur. Car la dimension du sujet supposé transparent dans son propre acte de connaissance, ne commence qu’à partir de l’entrée en jeu d’un objet spécifié qui est celui qu’essaie de cerner le stade du miroir: à savoir de l’image du corps propre pour autant que le sujet d’une façon jubilatoire a le sentiment d’être en effet devant un objet qui le rend – lui sujet – à lui-même transparent. L’extension de cette illusion, constitue radicalement en elle-même l’illusion de la conscience, à toute espèce de connaissance est motivée par ceci: que l’objet de la connaissance sera désormais construit, modelé, à l’image de ce rapport à l’image spéculaire. Et c’est précisément en quoi cet objet de la connaissance est insuffisant”.

Dito isso, apesar de darmos voltar aqui em torno das problemáticas relativas à incidência da linguagem na *constituição* do falasser (o ser vem logo após o falar), isso não quer dizer que suponhamos uma “primazia do simbólico”. Isso implicaria desconhecer, e nisso seguimos apoiados em Allouch, que o operador analítico fundamental não é a interpretação (ainda se coaduna na consecução de uma análise), mas a transferência, amor (*philia*) sem o qual de nada valeria o saber (*sophia*)⁸⁵:

Enquanto que a análise chega às vezes a sancionar a caducidade de tal ou qual pedaço de saber até então aceito, esse mesmo saber, uma vez passado à cultura, continua impondo-se nela. A cultura seleciona, adota ou ignora todo um considerável saber analítico de acordo com interesses que os são próprios e que seria muito difícil precisar. De modo que nos limitaremos a constatar um dado atribuível: mesmo que Jacques Lacan tenha refutado claramente o que em certa época havia promovido com o nome de “primazia do simbólico”, persiste nas mentes – incluindo as melhores informadas – a concepção de que a palavra e a escritura seriam o caminho privilegiado que o permitiria a quem faça seu uso de libertar-se de dificuldades pessoais, resolver determinado problema de relação, “fazer seu duelo”. Dita concepção, por sua vez sedutora e falaciosa, esquece o verdadeiro operador analítico que não é a interpretação, é a transferência.⁸⁶

⁸⁵ LE GAUFÉY, Guy. Inconsciente nómeno. *Nombres*, Córdoba, n. 27, ano XVII, nov. 2013, p. 206.

⁸⁶ ALLOUCH, Jean. *Contra la eternidad*: Ogawa, Mallarmé, Lacan. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2009, p. 10. Na edição argentina: “Mientras que el análisis llega a veces a sancionar la caducidad de tal o cual trozo de saber hasta entonces aceptado, ese mismo saber, una vez pasado a la cultura, continúa imponiéndose en ella. La cultura selecciona, adopta o ignora todo un costado del saber analítico de acuerdo a intereses que le son propios y que sería muy difícil precisar. De modo que nos limitaremos a constatar un dato atribuible a dicho desfasaje: aunque Jacques Lacan haya refutado claramente lo que en cierta época había promovido con el nombre de “primacía de lo simbólico”, persiste en las mentes — incluyendo las mejor informadas — la concepción de que la palabra y la escritura serían el camino privilegiado que le permitiría a quien lo emprenda liberarse de dificultades personales, resolver determinado problema de relación, “hacer su duelo”. Dicha concepción, a la vez seductora y falaz, olvida el verdadero operador analítico que, si bien contribuye a su resolución, no es la interpretación, sino la transferencia”.

Capítulo II

Alain Badiou e o contexto ideológico dos últimos homens

O diagnóstico da contemporaneidade de Alain Badiou é, como o de qualquer filosofia que se pretenda ser um antípoda da *doxa*, negativo. A metanarrativa do “fim”, que insiste com distintos nomes (fim da história, fim da ideologia, fim do mundo, fim dos grandes relatos), emoldura em sua obra o espírito invocado que não só busca perpetuar o *status quo* do capitalismo global, mas que também, ao mesmo tempo, retorna desarmado para a filosofia.

Pós-modernidade, por certo, é um dos nomes que entra em sinonímia com este diagnóstico, e que por sua vez introduz elementos novos. Em *Lógicas dos mundos*, Badiou se refere a ele utilizando como desculpa uma carta de Toni Negri a Raúl Sanchez em 15 de dezembro de 1999:

“Pós-moderno” é um dos nomes possíveis do materialismo democrático contemporâneo. Negri tem razão quanto ao que sabem os pós-modernos: o corpo é a única instância concreta dos indivíduos produtivos que aspiram ao gozo. O homem, no regime da “potência da vida”, é um animal convencido de que a lei do corpo detenha o segredo de sua esperança.¹

De modo que se o que aparece como ruído do fundo de um ambiente social globalizado é o anúncio do apocalipse sob a forma

¹ BADIOU, Alain. *Lógicas de los mundos: el ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial, 2008, p. 18. Na edição argentina: “‘Posmoderno’ es uno de los nombres posibles del materialismo democrático contemporáneo. Negri tiene razón en cuanto a lo que saben los posmodernos: el cuerpo es la única instancia concreta de los individuos productivos que aspiran al goce. El hombre, en el régimen de la ‘potencia de la vida’, es un animal convencido de que la ley del cuerpo detenta el secreto de su esperanza.”

do desastre ecológico e a catástrofe humanitária, assim como um estímulo para gozar dos corpos (esse único sítio da esperança) e, por conseguinte, torna-se ingênua e anacrônica qualquer vontade renovadora, qualquer desejo de transformação coletiva, qualquer *pars construens*, o que resulta assim para a filosofia é um olhar nostálgico que fica retratado na conhecida metáfora de Hegel: a coruja de Minerva só alça vôo ao entardecer. Assim, com uma prescrição de *demora*, a filosofia somente teria algo para dizer a respeito do deslizamento mecânico das figuras e perfis completamente identificáveis do presente.

Contudo, pode a filosofia se conformar com ser um comentário sobre “o passado do presente”? A filosofia está condenada a ser inatual? Por acaso se trata da distância que descreve Heidegger ao dizer que a filosofia “é essencialmente intempestiva posto que lhe correspondem aquelas coisas originais cujo destino é não poder encontrar ressonâncias imediatas”? Qual é, em definitivo, a temporalidade da filosofia? E voltando mais concretamente ao problema, qual é a relação da filosofia de Badiou com o presente e sua onipresente ideia do fim? Abrimos, por hora, a questão através de uma citação de Badiou em *Manifesto pelo afirmacionismo*:

Nós deveríamos nos opor a todos aqueles que só querem o fim, o grupo dos últimos homens, queimados e parasíticos. O fim da arte, da metafísica, da representação, da imitação, da transcendência, da obra, do espírito: parem! Declaremos agora o Fim de todos os fins e o começo possível de tudo o que é, de tudo o que foi e virá a ser.²

O vírus que parece inocular o “fim da história” na filosofia é um ruminar sem descanso sobre a impossibilidade de sua própria constituição ou, no melhor dos casos, um indagar a relação de

² Cf. BADIOU, Alain. *Manifesto do afirmacionismo*. Disponível em: <https://estudosbadiouianos.files.wordpress.com/2012/12/badiou-manifesto-do-afirmacionismo.pdf>.

cumplicidade entre metafísica e violência³. Questão esta última, sem embargo, de uma importância capital para deslindar não só as relações entre os que comumente se aceita como binômio teoria/práxis, mas também, no interior da catástrofe do século XX e sua metamorfose de hoje, as responsabilidades históricas concretas⁴. “Jogos de linguagem desconstrução, pensamento débil, heterogeneidade sem recursos, diferendo e diferenças, ruína da Razão, promoção do fragmento, discurso em migalhas”⁵, são para o pensador francês, os nomes da dispersão sintomática da filosofia.

Avançar por essa via na obra de Badiou implica rodear o seguinte problema: a conformação desde *nec plus ultra* da ideologia contemporânea põe em evidência, em realidade, o dificultoso, se não impossível, que resulta hoje postular uma Ideia de Bem. Já que fazê-lo é considerado um deslize totalitário. No estado atual de coisas, o Mal é aquilo a partir do que se dispõe o Bem, não o inverso.⁶ Assim, apoiada sobre essa constatação, Badiou proporá uma *inversão* da ética contemporânea:

(...) Ora, o Homem, como imortal, se sustém a partir do incalculável e do impossível. Ele se sustenta a partir do não-sendo. Pretender proibi-lo de ter uma representação do Bem, de nele ordenar seus poderes coletivos, de trabalhar pelo advento de possibilidades insuspeitadas, de pensar o que pode ser, em

³ Por certo, esta é uma das vias que se abre com Heidegger. Se para ele a metafísica ocidental destinou o existente a sua dimensão *exposta* e *disponível* para a *vontade* do homem, isso significa que a filosofia adoeceu de tal maneira que a tarefa consiste em buscar vias alternativas e heterogêneas para ela. A partir daí, então, a intenção da passagem a um pensar poetizante, desobjetivante, em torno da pergunta primordial pelo Ser.

⁴ Um momento paradigmático do curso dessa problemática na filosofia seria a declaração adorniana da impossibilidade de poesia depois de *Auschwitz*, o qual significaria para Badiou, conceder uma dupla vitória ao fascismo. O uso desta declaração solta, sem embargo, deixa entrever que a Badiou não interessa Adorno, mas sim a caricaturização do que, com o tempo, se foi convertendo em um slogan da crítica.

⁵ BADIOU, Alain. *Breve tratado de ontologia transitória*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999, p. 75.

⁶ BADIOU, Alain. *Ética: um ensaio sobre a consciência do mal*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995, p. 24.

ruptura radical com o que é, tudo isso é proibir-lhe, simplesmente, a própria humanidade.⁷

Os canhões de Badiou se dirigem, então, contra a postulação de uma moral dos Direitos Humanos que, partindo das desiguais condições de existência e não de um axioma da igualdade, garante que o sujeito abstrato universal concernido não seja pensado como uma potência genérica capaz de verdades, mas tão somente identificado como “realidade vivente” ou “vítima” a qual se deverá assistir no caso concreto quando um organismo internacional paternalista (i.e. OTAN) considerar necessário.

Dessa maneira, se o homem não é pensado como um salto por cima da animalidade, isto é, segundo sua capacidade de se ver convocado por verdades de diversa índole (políticas, amorosas, artísticas, científicas), confina-o a condição de um ignorante bípede sem penas. Negando-lhe a possibilidade de viver como um Imortal (no império do *logistikón*), ou como diz Badiou, citando a fórmula “enigmática” de Aristóteles, “viver ‘no Imortal’”⁸, segundo esse *plus* que superaria os limites da necessidade individual⁹. Digamos, então, que pretender definir um Bem para a *doxa* pós-moderna significa o advento do desastre, como “a linha justa é sempre a da resistência ao Mal”.

É que para o materialismo democrático (denominação badiouana da *doxa* contemporânea que só afirma a existência de corpos e linguagens sem verdades transtemporais) e seus apólogos não há criação do presente, já que qualquer pretensão do estilo é a declinação para o reino da ideologia. Pelo qual a filosofia só resta se dissolver em outros discursos estabelecidos como a arte, a poesia, a

⁷ BADIOU, Alain. *Ética: um ensaio sobre a consciência do mal*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995, p. 28.

⁸ BADIOU, Alain. *Lógicas de los mundos: el ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial, 2008, p. 557.

⁹ Em *A República* (500d), esta ideia aparece assim: “enquanto o filósofo convive com o que é divino e ordenado torna-se ele mesmo ordenado e divino, na medida em que isso é possível ao homem”.

ciência, a política, a psicanálise, etc¹⁰. Ou, alternativamente, museificar-se na narrativa de sua própria história. Neste sentido, a afirmação de Heidegger em entrevista com o jornal *Der Spiegel* em 23 de setembro de 1966, “só um Deus pode nos salvar”, é interpretada por Badiou como a impossibilidade autoproclamada pela filosofia de continuar seu caminho originário (dado o esquecimento da *Seinsfrage*) e o desejo de que algo súbito e impensado ocorra para dotar o pensamento de sua potência original. É por isso que Badiou conclui o seguinte: “A filosofia hoje está (...) presa entre o esgotamento de sua possibilidade historial e a chegada sem conceito de uma mudança total salvadora. A filosofia contemporânea combina a desconstrução de seu passado e a espera vazio de seu porvir”¹¹. É um lugar “entre” no qual nos torna testemunhas de uma época de intervalo, a que Badiou tenta responder sem concessões, sem dúvidas intervalares¹².

Para demarcar melhor o terreno da disputa em questão ao interior da filosofia, Badiou reintroduz com certo anacronismo o binômio do filósofo e do sofista, e assevera que o que abunda a filosofia hoje é uma circulação veloz de formas *jornalescas* que caem em uma naturalizada inimizade com Platão. É por isso que, fazer figura de singularidade em tal contexto parricida é para ele devolver ao pai filósofo seu lugar, sem por isso deixar de invocar sua falta. “Platonismo sem Uno” é o nome do procedimento consequentemente encarado por ele.

Na árvore genealógica de Badiou, a sofística finca suas raízes contemporâneas em Wittgenstein, que homologa os limites da filosofia aos limites da linguagem. Que ante o que não pode ser dito

¹⁰ Cf. BADIOU, Alain. *Breve tratado de ontologia transitória*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

¹¹ BADIOU, Alain. *Breve tratado de ontologia transitória*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999, p. 57-61.

¹² A empreitada de Badiou se propõe a sair de todos os meios da figura do “entre”. “Pelo momento, estamos *entre* dois mundos. Todos sabemos, acredito, que nosso tempo é um ‘hoje’ intervalado. ‘Democracia’ também é uma palavra intervalada, uma palavra que não se sabe de onde vem, nem para onde vai, nem sequer o que significa. Uma palavra que não faz a não ser cobrir nosso desejo passo de conforto, a satisfação em que estamos de nossa miséria mental” (Cf. BADIOU, Alain. *El balcón del presente, conferencias y entrevistas*. México: Siglo XXI, 2008, p. 68).

é preciso se calar, como se propõe no *Tractatus*, significa, para uma interpretação que se faz de surda (dentro de um saco furado) da via mística, ceder frente ao *real*. Já que, se o *real* excede a analítica dos enunciados, a tarefa e a dignidade da filosofia passam precisamente por situar e se orientar por esse excesso. De fato, aí reside sua dimensão eminentemente política e sua relação com a verdade. Diz Badiou:

A retroação de uma grande filosofia sobre suas condições, em particular sua condição política, depende em essência da maneira na qual ela se configura o conceito de verdade na direção do *que impõe a seu tempo*. E isto supõe que, em definitivo, uma grande filosofia seja apropriada àquilo que, desse tempo, construído com as singularidades desse tempo, não deixa por isso de ter um valor universal.¹³

Neste sentido, a elaboração de uma filosofia que aponta para uma práxis sobre o real em alguma de suas variantes científicas, poéticas ou políticas se distingue da hermenêutica e da filosofia analítica como mostra o *impasse* de sua própria fundação teórica. Assumir o *real*, a curvatura mesmo do simbólico¹⁴, dá a filosofia

¹³ BADIOU, Alain; CASSIN, Bárbara. *Heidegger: o nazismo, as mulheres, a filosofia*. Rio de Janeiro: Tinta Negra, 2011, p. 39-40.

¹⁴ “Alguém poderia dizer que para a psicanálise, não há ser independente da linguagem (ou discurso) – razão pela qual usualmente parece compatível com formas contemporâneas de nominalismo. Todo ser é simbólico; é ser no Outro. Mas com um aditamento crucial, que poderia se formular assim: somente há ser no simbólico – *exceto que há real*. Há real, mas este real não é um ser. Todavia, não é simplesmente o fora do ser; não é algo aparte do ser, é a curvatura mesmo do espaço do ser. Só existe como a contração inerente ao ser. Motivo pelo qual, para Lacan, o real é o osso na gargante de toda ontologia: para falar do ‘ser enquanto ser’, tem-se que amputar do ser algo que não é ser. Isto é, o real é aquilo que a ontologia tradicional teve que mutilar para poder falar do ‘ser enquanto ser’. Somente chamamos a ele subtraindo-lhe algo – e este algo é precisamente aquilo que, enquanto está incluído no ser, não permite sua completa constituição como ser. O real, como esse algo adicional que magnetiza e curva o espaço (simbólico) do ser, introduz nele outra dinâmica, que infecta a dinâmica do simbólico, convertendo-o em ‘não-todo’”. (ZUPANČIČ, Alenka. *Sexual difference and ontology*. *e-flux journal*, n. 32, fev. 2012, p. 8.). No original: “If we now return to the question of what this implies in relation to ontology in general, and, more specifically, to the performative ontology of contemporary gender studies, we must start from the following, crucial implication: Lacan is led to establish a difference between being and the Real. The real is not a being, or a substance, but its deadlock. It is inseparable from being, yet it is not being. One could say that for psychoanalysis, there is no being independent of language (or discourse)—which is why it often

uma textura especial, uma materialidade que se alimenta do indiscernível entre interpretação e transformação. Em Badiou, isso se formula sob o nome de “materialismo da Ideia”:

É a instância do real precisamente a que abre a via para o materialismo da Ideia. Para formular esse ponto de uma maneira mais rigorosa, diria que a teorização da Ideia como ponto da indiscernibilidade do pensamento e do ato impõe uma articulação implementada pela psicanálise lacaniana, do simbólico, do imaginário e do real, uma articulação que Badiou, ao preço de alguns reordenamentos, tem feito sua.¹⁵

Contudo, como dissemos, o suposto que passa ao largo da filosofia badiouana é que a diferença da redução das expressões humanas a corpos e linguagens, também há verdades¹⁶, e que estas

seems compatible with contemporary forms of nominalism. All being is symbolic; it is being in the Other. But with a crucial addition, which could be formulated as follows: there is only being in the symbolic—except that there is real. There ‘is’ real, but this real is no being. Yet it is not simply the outside of being; it is not something besides being, it is—as I put it earlier—the very curving of the space of being. It only exists as the inherent contradiction of being. Which is precisely why, for Lacan, the real is the bone in the throat of every ontology: in order to speak of ‘being qua being’, one has to amputate something in being that is not being. That is to say, the real is that which the traditional ontology had to cut off in order to be able to speak of ‘being qua being.’ We only arrive to being qua being by subtracting something from it—and this something is precisely that which, while included in being, prevents it from being fully constituted as being. The real, as that additional something that magnetizes and curves the (symbolic) space of being, introduces in it another dynamics, which infects the dynamics of the symbolic, makes it ‘not all’”.

¹⁵ RIHA, Rado. Sur le matérialisme de l’idée. *Filozoski vestnik*, Liubliana, v. 30, n. 2, 2009, p. 229-230. No original: “C’est l’instance du réel justement qui ouvre la voie vers le matérialisme de l’Idée. Pour formuler ce point d’une manière plus rigoureuse, je dirais que la theorization de l’Idée comme point de l’indiscernabilité de la pensée et de l’acte impose une articulation conceptuelle mise en oeuvre par la psychanalyse lacanienne du symbolique, de l’imaginaire et du réel, une articulation que Badiou, au prix de quelques remaniements, a fait sienne.”

¹⁶ A melhor fórmula lingüística (mallarmeana) que encontra Badiou para dar conta de que as verdades são exceções imanentes a uma situação e não exceções transcendentais, é dizer que não estão dualisticamente separadas do mundo no que aparecem, tem lugar em *Logicas dos mundos* através da conjunção adversativa “como também”: “Então, é legítimo contrapor ao materialismo democrático, essa soberania do Dois (corpos e linguagens), uma dialética materialista, se por ‘dialética materialista’ se entende o seguinte enunciado, no qual o Três suplementa a realidade do Dois: Não há mais que corpos e linguagens, exceto que há verdades” (BADIOU, Alain. *Lógicas dos mundos*: el ser y el acontecimiento. Buenos Aires: Manantial, 2008, p. 20). Na edição argentina: “Entonces, es legítimo contraponer al materialismo democrático, esa soberanía del Dos (cuerpos y lenguajes), una dialéctica materialista, si por ‘dialéctica materialista’ se entiende el siguiente

furam os saberes desdobrados no interior da enciclopédia do mundo em que aparecem. Já que, se não o fizessem, haveria uma perfeita harmonia na linguagem, uma espécie de nomenclatura estabilizada. Um evento para Badiou é precisamente aquilo que descompleta e perfura as significações, os saberes da situação, deixando em sua simultânea aparição e retirada uma pista/pegada que habilita indagações orientadas sobre o real. Um evento, então, é uma “produção subjetiva absoluta (não relativa) [que] não distingue o dizer do fazer, o pensamento e a força”¹⁷, entrelaçamento de instâncias heterogêneas através do qual voltamos a encontrar a presença desse *real* que dissolve as dicotomias entre o fora e o dentro, entre o ato e o pensamento, entre o discursivo e o extradiscursivo. Daí a importância materialista de por a filosofia sob a estrita dependência de suas condições (arte, ciência, política e amor):

Enquanto que, para o idealismo, a história do pensamento oferece o espetáculo de uma cadeia ininterrupta de soluções a um conjunto fechado de problemas aparentemente eterno e imanente, somente a perspectiva materialismo afirma que a filosofia, ao estar articulada a outras práticas teóricas e não teóricas, tem um certo fora. Aqui Althusser recorda que François Mauriac uma vez confessou que, desde criança, acreditava que as pessoas famosas não tinham traseiro. Segundo Althusser, então, o materialismo mostra que o filósofo também tem traseiro.¹⁸

enunciado, en el que el Tres suplementa a la realidad del Dos: No hay más que cuerpos y lenguajes, sino que hay verdades.”

¹⁷ BADIOU, Alain. *São Paulo: a fundação do universalismo*. São Paulo: Boitempo, 2009, p. 129.

¹⁸ BOSTEELS, Bruno. *Badiou o el recommienzo del materialismo dialéctico*. Santiago de Chile: Palinodia, p. 16-17. Na edição chilena: “Mientras que, para el idealismo, la historia del pensamiento ofrece el espectáculo de una cadena ininterrumpida de soluciones a un conjunto cerrado de problemas aparentemente eternos e imanes, sólo la perspectiva materialista afirma que la filosofía, al estar articulada a otras prácticas teóricas y no teóricas, tiene un cierto afuera. Aquí Althusser recuerda que François Mauriac una vez confesó que, de niño, creía que la gente famosa no tenía trasero. Según Althusser, entonces, el materialismo muestra que el filósofo también tiene trasero”.

A “sofística contemporânea”, segundo Badiou, nega a existência dessas verdades transtemporais que sairiam da bunda do filósofo (se continuarmos ao pé da letra o raciocínio de Althusser), reduzindo todo cenário a suas variantes políticas, históricas e contextuais¹⁹. “O sofista moderno trata de substituir a ideia de verdade pela ideia de regra. Tal é o sentido mais profundo da empresa, por sinal genial, de Wittgenstein”²⁰.

As filosofias contemporâneas são, desde este ponto de vista, herdeiras da hipóstase do *tempo histórico* como vetor e substância das idéias. Por isso, se na atualidade o que se prima é esta forma de fazer filosofia, não se trata de algo casual, mas decorre, de alguma maneira, do que foi dito anteriormente: uma cumplicidade oculta entre o fim da filosofia (somente resta fazer uma história descritiva da ideia de verdade ou a verdade como ideia) e o *status quo*. O fim do fim é para Badiou, então, a questão de hoje. O modo de frear a decadência pós-moderna. Mas, ao mesmo tempo, se o rol da filosofia é captar e compossibilitar as verdades de seu tempo, outra coisa a que se colocar fim é a sutura da filosofia a alguma dessas condições.

Que seja hoje possível, logo necessário, des-suturar a filosofia e proclamar seu renascimento; que após a longa suspensão que acarretaram os privilégios sucessivos e ruinosos da condição científica (positivismo), da condição política (marxismo) e da condição poética (de Nietzsche até hoje), retorna o imperativo de configurar as quatro condições a partir de uma doutrina inteiramente refundida da verdade; que em ruptura para com os anúncios repetidos do “fim da filosofia”, do “fim da metafísica”, da “crise da razão”, da “desconstrução do sujeito”, a tarefa seja a

¹⁹ Alguém estaria tentado a introdução ao lado deste uso tradicional do mote “sofística” a ideia do mobilismo grego como uma tessitura contemporânea que também circula por todos os lugares. Para este, não só nada é mas que tudo se move e seu movimento é tal que anula inclusive a possibilidade de se referir ao que se move. Com efeito, este cancelamento da dialética, mais radical ainda que a sofística (esta ao menos outorga utilidade à palavra) e que tem a fluidez da mercadoria, avizinha-se a um niilismo passivo.

²⁰ BADIOU, Alain. *Breve tratado de ontologia transitória*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999, p. 60.

de *retomar* o fio da razão moderna, de dar *um passo a mais* na filiação da “meditação cartesiana”: tudo isto não passaria de um voluntarismo arbitrário se aquilo que lhe funda o sentido não se achasse tendo o estatuto de eventos cruciais sobrevivendo, embora segundo nomeações ainda suspensas, ou precárias, ao registro de cada uma das quatro condições. São estes eventos do matema; do poema, do pensamento do amor e da política inventada que nos prescrevem o retorno da filosofia, na aptidão de dispor um lugar intelectual de abrigo e de acolhimento para aquilo que, desses eventos, é presentemente nomeável.²¹

A filosofia fica em cativeiro quando cede a uma de suas condições, quando a *Paixão pelo real* (*Passion du réel*) é tão forte que já não há modo de manter uma posição *humilde*, subtraída da tentação de engendrar verdades. Se Marx criticava a filosofia era precisamente porque esta parecia ser uma contemplação passiva do mundo, quando o que se trata para ele era de sua transformação. Para Badiou, esta ideia, expressada na famosa última tese sobre Feuerbach, é uma tentação onipotente, já que suporia uma identificação plena entre a política como sítio do evento (transformação) e a filosofia. E, para tanto, nessa identificação não poderia haver mais que um desastre (o tamponamento da bunda do filósofo).

Em conclusão, trata-se para a filosofia de encontrar um ânimo que não ceda à opinião que equivalencie a Ideia e o Fascismo, assim como também atribuir um caráter derivado ou secundário para a filosofia a respeito das verdades de seu tempo. Se o pensamento é aquilo que resulta possível porque existe o poema, o matema, a política e o amor, a filosofia não pode se arrojar mais que ser o pensamento do pensamento, o momento reflexivo dessa instância “cega”. Como esclarece Zupančič (2004), isto não quer dizer que se trata de uma posição análoga ao do Outro do Outro, que viria a produzir uma garantia (redobrada)

²¹ BADIOU, Alain. *Manifesto pela filosofia*. Rio de Janeiro: Aoutra Editora, 1991, p. 43.

daquelas verdades irreflexivas²². A filosofia pensa *com* suas condições sem identificar-se plenamente com elas.

II.1 Da ontologia: ou ao giro lingüístico... matemática!

A obra madura de Badiou proporciona a mais poderosa alternativa, concebida até o momento na França, às diversas formas de pós-modernismo surgidas depois do colapso do projeto marxista

Peter Hallward, *Badiou: a subject to truth*

Badiou celebra o giro ontológico que reintroduz Heidegger com a pergunta pelo Ser. “A grandeza de Heidegger consiste em ter reformulado com densidade esses imperativos [Que acontece com o Ser? Que significa pensar? Como se cumpre a identidade essencial do pensamento e do Ser?] como os encarregados de delimitar o exercício da filosofia”²³. Com esse espírito assinala que um dos problemas do pensamento que não se pergunta pelo Ser, que o particiona em regiões ônticas, é que “não pode compreender (...) o desdobrar das coisas”, a conformação dos mundos.²⁴ Quer dizer, pergunta-se por ou descreve as distintas objetivações sociais e seu funcionamento (v.g. sistemas de representação política), mas não se indaga no desenvolver prévio, contingente e, portanto, de infinitas possibilidades, a essa objetivação (i.e. o instituinte). A pergunta pelo Ser, ao contrário, tem lugar nesse momento originário. E o faz *no* dado²⁵, já que a pergunta pelo Ser não apela a sua transcendência, a um para-além de seu dar-se que o dê seu fundamento por desde uma exterioridade (e.g. uma inteligência sobrenatural), mas sim a sua própria imanência na linguagem– a

²²ZUPANČIČ, Alenka. The fifth condition. In: HALLWARD, Peter (org.). *Think again: Alain Badiou and the future of philosophy*. New York: Continuum, p. 191-201.

²³ BADIOU, Alain. *Breve tratado de ontologia transitória*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999, p. 127.

²⁴ BADIOU, Alain. *Breve tratado de ontologia transitória*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999, p. 57.

²⁵ Para uma formulação crítica e mais ampla deste giro ontológico, cf. a “Introdução” em *Ontologias políticas*, (AA.VV, 2011).

linguagem que propõe Heidegger é a dimensão inicial, “dentro da qual a essência do homem somente pode corresponder ao Ser e a seu requerimento e pertencer ao Ser no corresponder”.

Esta insistência ontológica de Heidegger abriu um novo cenário para a filosofia da pós-guerra que Marchart chama “pós-fundacionismo”, um conjunto de pensadores cujas obras compartilhariam uma suposição: a origem de qualquer formação discursiva, de qualquer sedimentação social, é contingente e deixa latente sua reformulação. Como adverte Marchart, o pós-fundacionismo se diferencia do anti-fundacionismo sendo que este último está mais perto de um pós-modernismo eclético, em que tudo vale, já que se apagaram as figuras do fundamento. O pós-fundacionismo, pelo contrário, supõe reinverter essas figuras, matizar seu peso ontológico e colocá-las a salvo dos essencialismos clássicos. Uma herança, como dissemos, localizável em Heidegger e seus escritos póstumos sobre o “acontecimento apropriador”:

O evento (...) não pertence a nenhum lugar *em particular*. O *Ab-grund* (sem fundamento) de Heidegger pode ser comparado com o que seus contemporâneos matemáticos definiam como espaço topológico; isto é, um espaço que não conhece relações métricas, juntando todas as dimensões em um mutável complexo de proximidades sem distância. “Essa distância” da indecidibilidade é prévia a cada espaço singular e a cada tempo transcorrido e distinguido”. (...) Porém, isto não quer dizer, para Heidegger, que o naufrágio do fundamento signifique sua ausência ou perda total. “O aberto do abismo [*Ab-grund*] não é carente de fundamento. Abismo não implica o não a cada fundamento, como o infundado, mas sim o sim ao fundamento em sua vastidão e distância ocultas.”²⁶

²⁶ AA.VV. *Política y acontecimiento*. Santiago de Chile: FCE, 2011, p. 209. Na edição chilena: “*El acontecimiento (...) no pertenece a ningún lugar en particular. El Ab-grund (sin fundamento) de Heidegger puede ser comparado con lo que sus contemporáneos matemáticos definían como espacio topológico; esto es, un espacio que no conoce relaciones métricas, plegando todas las dimensiones en un mutable complejo de proximidades sin distancia. ‘Esta ‘lejanía’ de la indecidibilidad es previa a cada espacio singular y a cada tiempo transcurrido y distinguido’ (...) Sin embargo, esto no quiere decir, para Heidegger, que el hundimiento del fundamento signifique su ausencia o pérdida total. ‘Lo*

Badiou, neste cenário “pós-heideggeriano” ou “heideggeriano de esquerda”, realiza um movimento singular. Apontando a teoria dos conjuntos (a axiomática de Zermelo-Fraenkel), reintroduz as matemáticas ali onde foram deslocadas/substituídas, não só como um gesto político de intervenção sobre uma cena especulativa que reduz majoritariamente a matemática à calculabilidade, mas também, entre outras coisas, porque a teoria dos conjuntos é uma disciplina que mostra os impasses (paradoxos) do pensamento em sua vontade autofundadora.

A história das matemáticas deixou cada vez mais legível que os axiomas da geometria não eram evidentes, mas implicavam uma decisão sem amparo em um saber prévio. Isto vai desligando as verdades matemáticas de uma suposta correspondência com o mundo, ou da ideia de que o Ser é em si mesmo um conjunto de objetos matemáticos reais que a ciência matemática viria a refletir²⁷. Badiou esclarece, assim, que sua equação “ontologia = matemática” é uma tese sobre o discurso e não uma apreensão extradiscursiva do *real*.

A matemática, sem embargo, Lacan assinala em *O avesso da psicanálise*, é a ciência menos equivocada com a que se conta, já que aponta a outorgá-la aos termos e notações a igualdade sobre si mesmos ($A = A$), questão que resulta impossível na língua

abierto del abismo [Ab-grund] no es carente de fundamento. Abismo no implica el no a cada fundamento, como lo infundado, sino el sí al fundamento en su vastedad y lejanía ocultas.”

²⁷ “A conclusão geral que emergiu desses estudos críticos sobre as fundações da matemática é que a concepção antiga como “ciência da quantidade” é ao mesmo tempo inadequada e enganosa. Já que se tornou evidente que a matemática é a disciplina, *par excellence*, que tira as conclusões logicamente implicadas em qualquer conjunto de axiomas ou postulados” (NAGEL, Ernest; NEWMAN, James. *Gödel’s proof*. New York: New York University Press, 2001, p. 10). No original: “The over-all conclusion that emerged from these critical studies of the foundations of mathematics is that the age-old conception of mathematics as ‘the science of quantity’ is both inadequate and misleading. For it became evident that mathematics is simply the discipline *par excellence* that draws the conclusions logically implied by any given set of axioms or postulates.”

natural²⁸. Daí a potência das leis obtidas nas ciências físicas e naturais em que se trabalha com o princípio de identidade. Algo sobre o que dois anos depois do seminário do avesso, em Milão, Lacan insistirá: “Extrair uma lei natural, é extrair uma fórmula significante pura. Enquanto menos signifique alguma coisa, mais podemos admiti-la desde o ponto de vista científico”.²⁹

As matemáticas trivializam a separação entre forma e conteúdo, e, para tanto, sussependem o problema da representação. Assim, onde a metafísica busca remeter a multiplicidade ao Uno, Badiou utiliza as matemáticas para dar conta do ser-enquanto-ser como pura multiplicidade sem Uno. O Uno, com efeito, não é mais que uma operação retroativa de conta na qual deixa objetivada uma determinada situação, mas sim que essa conta-por-um exceda (como um Deus) à situação mesma. Assim como, tampouco, o que “excede” à situação para a ontologia conjuntista badiouana, quer dizer, a multiplicidade inconsistente, é se a conta-por-um. Sua anterioridade se funda retroativamente, pelo que resulta impossível afirmar que existia de antemão.

Por que a infinita multiplicidade do múltiplo é como a imagem de um sonho? Por que esse noturno, esse sono do pensamento, para entrever a disseminação de todo átomo suposto? É que a multiplicidade inconsistente é efetivamente, como tal, impensável. Todo pensamento supõe uma situação do pensável, isto é, uma estrutura; uma conta-por-um, em que o múltiplo apresentado é consistente, numerável. O múltiplo inconsistente não é, portanto, a montange do efeito-de-um em que ele é estruturado, mais do que um horizonte de ser inapreensível. O que Platão quer nos transmitir aqui, e nisso ele é pré-cantorianiano, é que nenhuma figura de objeto para o pensamento está em condição de reunir e fazer consistir o múltiplo puro, o múltiplo-sem-um, de modo que mal ocorre à apresentação ele se dissipa;

²⁸ Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, Livro 17: o avesso da psicanálise*, 1969-1970. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

²⁹ No original: “*Dégager une loi naturelle, c’est dégager une formule signifiante pure. Moins elle signifie quelque chose, plus nous pouvons l’admettre du point de vue scientifique*”.

ou antes, sua não-ocorrência o torna comparável à fuga das cenas de um sonho. Platão escreve: “É necessário que se quebre todo o ente disseminado, mal eu o tenha captado pelo pensamento discursivo”. Pois o pensamento desperto ($\delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\alpha$) – se não for a pura teoria dos conjuntos – não consegue ter nenhuma influência sobre esse alguém do apresentável que é a apresentação-múltipla. Precisa de mediação não ente do um.³⁰

Com este giro matemático, então, e a diferença de pensadores como Ernesto Laclau, que submerge a política no barro de uma ontologia retórica, o escrutínio da língua passa a ocupar um lugar secundário na filosofia de Badiou. Certamente não porque postule, ao menos abertamente, a ideia de um possível grau zero da retoricidade, mas porque sua tese desencoraja a ponderação da língua como chave-mestra do pensamento do *ser* social e político.

Assim vemos como Badiou desprende, então, uma leitura com um viés matemático de Lacan: “Uma verdade sempre é, de uma parte, devedora do dizer mas, de outra, ela pode apenas ser meio-dita (*mi-dite*). De onde se segue que Lacan, para além da importância que reconhece à linguagem, recusa toda equivalência entre o pensamento e o recurso linguageiro (*langagier*) enquanto tal”³¹.

Se a matemática não é hoje mais que “uma vacuidade gramatical para os exercícios de linguagem dos sofistas, ou uma especialidade morosa para epistemólogos anacrônicos”³², para o filósofo marroquino-francês, por outro lado, torna-se imprescindível voltar a refrescá-la como um suporte da filosofia, como uma de suas condições. Mas não para desterrar a poesia à maneira de Platão (por seu cultivo da parte inferior da alma ou da

³⁰ BADIOU, Alain. *O ser e o evento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 37.

³¹ BADIOU, Alain. Lacan e Platão: o matema é uma ideia? In: SAFATLE, Vladimir (org.). *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. São Paulo: Editora UNESP, 2003, p. 16.

³² BADIOU, Alain. *Condiciones*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012, p. 156. Na edição argentina: “*Ella no es más que una vacuidad gramatical para los ejercicios de lenguaje de los sofistas, o una especialidad morosa para epistemólogos anacrónicos.*”

mímesis como “imitação do efeito de verdade”³³), mas simplesmente para limitá-la/acomodá-la em seu lugar de uma condição entre outras condições: “A filosofia não deve ceder nem sobre os encadeamentos, instruídos pela matemática contemporânea, nem sobre as sublimações e os limites, instruídos pela poética moderna”.³⁴

A aposta dessa reintrinação é postular que a matemática é um pensamento pronto e direito. Entre outras coisas, porque a matemática possui a qualidade de obter conclusões lógicas derivadas de algum conjunto de axiomas ou postulados sem cair na evasão, sustentando antes uma decisão de pensamento até suas últimas conseqüências. Matemático é um raciocínio que não decai, para dizê-lo, com a descrição platônica da ciência dialética. Mas, ademais, em um contexto de proliferação do imaginário sem limite das telecomunicações, a inferência matemática implica um corte, uma indiferença à língua, uma necessidade de detenimento extra que impõe ao filósofo um “soquete ou plataforma de racionalidade”.³⁵

Isso não quer dizer que a dialética filosófica não requeira detenimentos, mas a diferença é que esta não produz nenhuma solução de continuidade objetivamente determinável em relação ao uso doxástico da palavra. Em vez disso, a matemática “sob nenhum ponto de vista depende de algum significado especial que se possa associar com os termos ou expressões contidos nos postulados”³⁶, isto é, a matemática reduz o campo interpretação, a

³³ Badiou sugere que o problema do mimético em Platão não passa tanto por seu caráter imitativo do mundo, mas sim, em todo caso, por sua imitação do efeito de verdade, uma verdade que teria assim uma falsa imediatez, quando do que se trataria é da escalonada argumentação que nos leva dialeticamente para ela (Cf. BADIOU, Alain. *Pequeno manual de inestética*. São Paulo: Estação Liberdade, 2002).

³⁴ BADIOU, Alain. *Condiciones*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012, p. 68. Na edição argentina: “La filosofía no debe ceder ni sobre los encadenamientos, instruidos por la matemática contemporánea, ni sobre las sublimaciones y los límites, instruidos por la poética moderna.”

³⁵ WAHL, François. Lo subtractivo. In: BADIOU, Alain. *Condiciones*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012, p. 11.

³⁶ NAGEL, Ernest; NEWMAN, James. *Gödel's proof*. New York: New York University Press, 2001, p. 10. No original: “In fact, it came to be acknowledged that the validity of a mathematical inference in

proliferação de sentidos, esvaziada como esta de “marcos familiares”. Como diz Nagel y Newman, “A intensa formalização das matemáticas emancipou as mentes das pessoas das restrições que as interpretações das expressões situavam na construção de novos sistemas de postulados”.³⁷

As matemáticas, seguindo Platão (quer dizer o artifício desta intricação do matema com a filosofia), têm uma posição intermediária (*metaxu*) entre a opinião a dialética. É por isso que logo a filosofia se apropria das verdades que ali têm lugar e as separa de sua violência interrupta. “A matemática concentra realmente a discontinuidade com a *doxa*, mas a filosofia só pode estabelecer o pensamento no princípio de tal discontinuidade. A filosofia elimina a violência da ruptura matemática. A filosofia funda uma paz do descontínuo”.³⁸

O Ser para Badiou, então, a partir de sua enunciação conjuntista, é pensado já não como *ousía* ou *hypokéimenon*, essência ou substância que subjaz a qualquer tipo de acidente, mas como múltiplo de múltiplos, que só tem de se deter sobre o vazio. Assim que se possa dizer que o Ser tem duas formas de ser: como múltiplo puro ou como vazio, segundo consideremos sua composição ou, em último caso, seu fundamento intangível. Isso implica uma mudança a respeito de outras ontologias contemporâneas, não tanto pelos postulados não essencialistas

no sense depends upon any special meaning that may be associated with the terms or expressions contained in the postulates.”

³⁷ NAGEL, Ernest; NEWMAN, James. *Gödel's proof*. New York: New York University Press, 2001, p. 12. No original: “The intensified formalization of mathematic emancipated people's minds from the restrictions that the customary interpretation of expressions placed on the construction of novel systems of postulates.”

³⁸ BADIOU, Alain. *Condiciones*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012, p. 162. Na edição argentina: “En una primera aproximación, y esto es lo que se considera comúnmente, la matemática es *metaxu* porque rompe con la opinión sin alcanzar la serenidad del principio. La matemática, en este sentido, se sitúa entre la opinión y la intelección, o entre lo inmediato de la *doxa* y lo incondicionado de la dialéctica. Más fundamentalmente quizá, se dirá que la matemática es un *entredós* en el pensamiento mismo, que ella traza un desvío más allá incluso de la ruptura con la opinión. Este desvío es el que separa la exigencia general de la discontinuidad del esclarecimiento de tal exigencia.”

sobre o Sujeito, a Verdade, o Ser, etc. que carregam (isso é hoje um terreno comum), mas, como veremos, pela radicalidade de seu gesto antiromântico.

Para Badiou, as matemáticas são as únicas capazes de desligar ao infinito do Uno, quer dizer, dos grilhões teológicos com o qual fora imobilizado ao longo do tempo. O infinito matemático é um operador “trivial” que deixa de lado seus feitiços. “Hoje em dia sabemos, especialmente desde Cantor, que o infinito pode ser totalmente local, caracterizar um ente singular, e que não é só – o o espaço de Newton – a propriedade do lugar global de todas as coisas”³⁹. Ou, em outras palavras:

A matemática foi capaz, somente com suas forças, de desenvolver o tema do infinito na estrita figura do múltiplo indiferente. Esta indiferenciação do infinito, seu tratamento, desde Cantor, como um simples número, a pluralização de seu conceito (existe uma infinidade de infinitos diferentes), tudo isso trivializou o infinito, rescindiu a pregnância da finitude, e nos permite assumir que *toda situação*, incluídos nós mesmos, é infinita.⁴⁰

Trata-se de uma mudança paradigmática a respeito do infinito tal como o podiam pensar os gregos, isto é, sem nenhuma característica prática ou capacidade operatória. Questão que, por suposto, condicionava seu pensamento ontológico. Em definitivo, para os gregos o infinito estava sujeito a:

³⁹ BADIOU, Alain. *Lógicas de los mundos: el ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial, 2008, p. 133. Na edição argentina: “*Hoy en día sabemos, especialmente desde Cantor, que el infinito puede ser totalmente local, caracterizar a un ente singular, y que no es sólo – como el espacio de Newton – la propiedad del lugar global de todas las cosas.*”

⁴⁰ BADIOU, Alain. *Condiciones*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012, p. 158. Na edição argentina: “*La matemática ha sido capaz, con sus solas fuerzas, de desplegar el tema de lo infinito en la estricta figura de lo múltiple indiferente. Esta indiferenciación de lo infinito, su tratamiento, desde Cantor, como un simple número, la pluralización de su concepto (existe una infinidad de infinitos diferentes), todo ello ha trivializado lo infinito, ha rescindido la pregnancia de la finitud, y nos permite asumir que toda situación, incluidos nosotros mismos, es infinita. Esta capacidad acontecimental del pensamiento matemático impone que la enlacemos finalmente a la proposición filosófica.*”

Uma concepção puramente numérica, extensiva, a qual associava o infinito e o ilimitado, e como tal, ao que não é suscetível de definição. Pensar um mundo completamente ilimitado e aberto em todos os sentidos era uma ideia monstruosa, abominável, uma sorte de sinônimo da imperfeição do universo. Pois o informe e o inacabado não eram atributos que se opunham às ideias de limite, de harmonia, de ordem e perfeição do universo: do Grande Todo (κόσμος).⁴¹

Um dos efeitos desta nova aliança com a matemática é a dessacralização do lugar de enunciação. Se o poema parmenídeo, como paradigma de um tipo de enunciação aurática, é o resultado de uma inspiração divina que põe ao filósofo em um lugar privilegiado em relação àqueles que não são capazes de escutar o *logos*, a virtude do matema seria excluir qualquer qualidade imaginária de quem opera com ele (salvo a do guardapó) e resultar transmissível de maneira integral, convertendo-se assim em um certo ideal a seguir⁴². Daí que tenha que “(...) arrancar a filosofia dos prestígios do ‘sagrado’ poético e da tentação da interpretação, que projeta a verdade sobre o que, precisamente, ela fura, com buraco ‘sem bordas’: o sentido”.⁴³

⁴¹ BANDERS, Lenin. De una posible rehabilitación del infinito. *Léxicos (revista de cultura y ciencia)*, v. 7, s/d, s/p. Na edição argentina: “Una concepción puramente numérica, extensiva, la cual asociaba el infinito a lo indeterminado e ilimitado, y como tal, a lo que no es susceptible de definición. Pensar un mundo completamente ilimitado y abierto en todos los sentidos era una idea monstruosa, abominable, una suerte de sinónimo de la imperfección del universo. Pues lo informe y lo inacabado eran atributos que se oponían a las ideas de límite, de armonía, de orden y perfección del universo: del Gran Todo (κόσμος).”

⁴² Agamben, diferenciando o *máthēma* do *páthēma* (o inenarrável), diz do primeiro que se trata daquilo que “desde sempre é imediatamente reconhecido em cada ato de conhecimento” (Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005).

⁴³ WAHL, François. Lo subtractivo. In: BADIOU, Alain. *Condiciones*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012, p. 27. Na edição argentina: “Hay que arrancar a la filosofía de los prestígios de lo ‘sagrado’ poético y a la tentación de la interpretación, que proyecta la verdad sobre lo que, precisamente, ella horada, con un agujero ‘sin bordes’: el sentido. Dicho esto, el poema es condición para la filosofía; tomado por ella como procedimiento genérico, enuncia hoy, y es el primero en enunciar, lo que es en verdad la presencia: ni colección de objetos, ni expresión de un sujeto, ni exhibición (sino desorientación) de la lengua.”

Badiou explora esta via de dessacralização até suas últimas consequências, já que, embora a modernidade tenha sido exotérica (Benjamin) e, portanto, guarda em si um estímulo para a dessacralização da aura enunciativa pelo efeito da reproduzibilidade técnica, sem nos termos despreendido do *pathos* romântico. Um de cujos dogmas seria tomar o *tempo* como a substância do pensamento. Gesto que compreende ao historicismo e a sua fenomenologia da temporalidade e a experiência mundada do *Dasein*. Isto escrevia Heidegger:

Mas o fundamento ontológico da existencialidade do *Dasein* é a *temporalidade*. Só a partir da temporalidade pode ser entendida existencialmente a totalidade estrutural articulada do ser do *Dasein* como preocupação. A interpretação do sentido-do-ser do *Dasein* não pode se deter nessa prova. A análise existencial temporal desse ente requer comprovação concreta. As estruturas ontológicas do *Dasein* obtidas anteriormente devem ser postas-em-liberdade retrospectivamente em seu sentido temporal. A cotidianidade se desvenda como *modus* da temporalidade, pois, através dessa repetição da análise-fundamental preparatória do *Dasein*, o próprio fenômeno da temporalidade se torna ao mesmo tempo mais transparente. A partir dela se pode entender, então, porque o *Dasein* é e pode ser histórico no fundamento do seu ser e por que, *como histórico*, ele pode desenvolver conhecimento-histórico. Se a temporalidade constitui o originário sentido-do-ser do *Dasein*, ente para o qual no seu ser está em jogo esse ser *ele mesmo*, então a preocupação deve empregar “tempo” e, por conseguinte, contar com “o tempo”. A temporalidade do *Dasein* desenvolve a “contagem do tempo”. O “tempo” nela experimentado é o aspecto fenomênico imediato da temporalidade. Dele nasce o entendimento-do-tempo cotidiano-vulgar. E este se desdobra no conceito tradicional de tempo. A clarificação da origem do “tempo” “no qual” vem-de-encontro o ente do-interior-do-mundo, isto é, do tempo como intratemporalidade, manifesta uma essencial possibilidade-de-temporalização da temporalidade. Funda-se nela o entendimento-do-ser que é constitutivo para o ser do *Dasein*. O projeto de um

sentido de ser em geral pode ser executado no horizonte do tempo.⁴⁴

O motivo predominante da finitude do acontecer humano, do ser-para-a-morte, deixaria intacto o sítio/campo para um infinito divinizado. “Enquanto a finitude resta como a determinação última do ser-aí, Deus permanece”, diz Badiou⁴⁵. Por outro lado, o pensamento do múltiplo matemático permitiria operar com um infinito que não necessita, como um Deus, postular-se em exceção.

Badiou, em uma seção de *Compêndio de metapolítica* chamada “A política como pensamento: a obra de Sylvain Lazarus”, identifica esta problemática originalmente com Hegel, com sua arraigada ideia de que o tempo é “o estar-lá do conceito como apresentação subjectivada do Absoluto”.⁴⁶ Absoluta que, para o romantismo alemão do qual Badiou abandona (criticando, entre outras coisas, a dialética entre o abjeto e o sublime), resulta um

⁴⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012, p. 647-649. No original: “Der ursprüngliche ontologische Grund der Existenzialität des Daseins aber ist die Zeitlichkeit. Die gegliederte Strukturganzheit des Seins der Daseins als Sorge wird erst aus ihr existenzial verständlich. Bei diesem Nachweis kann die Interpretation des Seinsinnes des Daseins nicht halten. Die existenzial-zeitliche Analyse dieses Seienden bedarf der konkreten Bewährung. Die vordem gewonnenen ontologischen Strukturen des Daseins müssen rückläufig auf ihren zeitlichen Sinn freigelegt werden. Die Alltäglichkeit enthüllt sich als Modus der Zeitlichkeit. Durch diese Wiederholung der vorbereitenden Fundamentalanalyse des Daseins wird aber zugleich das Phänomen der Zeitlichkeit selbst durchsichtiger. Aus ihr wird sodann verständlich, warum das Dasein im Grunde seines Seins geschichtlich ist und sein kann und als geschichtliches Historie auszubilden vermag. Wenn die Zeitlichkeit den ursprünglichen Seinssinn des Daseins ausmacht, es diesem Seienden aber in seinem Sein um dieses selbst geht, dann muß die Sorge ‘Zeit’ brauchen und sonach mit ‘der Zeit’ rechnen. Die Zeitlichkeit des Daseins bildet ‘Zeitrechnung’ aus. Die in ihr erfahrene ‘Zeit’ ist der nächste phänomenale Aspekt der Zeitlichkeit. Aus ihr erwächst das alltäglich-vulgäre Zeitverständnis. Und dieses entfaltet sich zum traditionellen Zeitbegriff. Die Aufhellung des Ursprungs der ‘Zeit’, ‘in der’ innerweltliches Seiendes begegnet, der Zeit als Innerzeitigkeit, offenbart eine wesenfalte Zeitungsmöglichkeit der Zeitlichkeit. Damit bereitet sich das Verständnis für eine noch ursprünglichere Zeitigung der Zeitlichkeit vor. In ihr gründet das für das Sein des Daseins konstitutive Seinsverständnis. Der Entwurf eines Sinnes von Sein überhaupt kann sic him Horizont der Zeit vollziehen.”

⁴⁵ WAHL, François. Lo subtractivo. In: BADIOU, Alain. *Condiciones*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012, p. 28-29. Na edição argentina: “Mientras la finitud queda como la determinación última del ser-aquí, Dios permanece.”

⁴⁶ BADIOU, Alain. *Compêndio de metapolítica*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999, p. 50.

conceito central. De que se trata esse absoluto? Precisamente o “Absoluto”, para os românticos, é acessível na contemplação do infinito através do finito (a obra de arte). Assim que Schelling afirma que a arte é o supremo para o filósofo, “pois lhe dá o acesso, por assim dizer, ao mais sagrado de tudo, a esse lugar onde arte em sua eterna e primogênita unidade, como em uma chama, o que se encontra pela natureza e pela história”⁴⁷. Assim está essa unidade (aqui primogênita) da que falávamos, a que produz uma convalescência entre Uno e Infinito.

Retomando, assim, a questão da verdade com a foice do infinito, Badiou poderá dizer que está é um excesso que se vislumbra na impossibilidade de “pensar a relação quantitativa entre o ‘número’ de elementos de um múltiplo infinito e o número de partes”⁴⁸. Essa impossibilidade é precisamente a que o concede um espaço a Badiou para postular que há verdades transtemporais, as quais por si mesmas nunca resultam evidentes (quantificáveis) em nenhuma situação.

Em outras palavras, a verdade é um suplement da situação (uma novidade) e, como tal, é indecidível a respeito às normas de avaliação disponíveis nela, tornando-se necessariamente um axioma, uma aposta sem garantias. “O axioma de verdade, que é sempre um axioma com a forma ‘isso teve lugar, o qual não posso nem calcular nem mostrar’, é o simples reverso afirmativa da subtração do indecidível”⁴⁹. Subtração porque, como dissemos, um evento tem para Badiou a forma de um eclipse que se subtrai e apenas acontece.

⁴⁷ SCHELLING, Friedrich W. J. *Sistema del idealism transcendental*. Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial, 2005, p. 425. Na edição espanhola: “Por eso mismo el arte es lo supremo para el filósofo, porque, por así decir, le abre el santuario donde arde en una única llama, en eterna y originaria unión, lo que está separado en la naturaleza y en la historia y que ha de escaparse eternamente en la vida y en el actuar así como en el pensar. La visión que el filósofo se hace artificialmente de la naturaleza es para el arte la originaria y natural. Lo que llamamos naturaleza es un poema cifrado en maravillosos caracteres ocultos.”

⁴⁸ BADIOU, Alain. *O ser e o evento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 41.

⁴⁹ BADIOU, Alain. *Breve tratado de ontologia transitória*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999, p. 150.

Badiou se inscreve explicitamente a si mesmo em uma *continuação* da modernidade. Frente à pergunta sobre a exigência contemporânea de desconstruir a categoria de sujeito, diz: “A essa questão Lacan responde por um remanejamento radical de uma categoria mantida (o que significa que, para ele, o período moderno da filosofia *continua*, a qual é também a perspectiva de Jambet, de Lardreau e a minha)”⁵⁰. E em *O ser e o evento* impunha algo análogo: “concordaremos, finalmente, que nenhum aparato conceitual é pertinente se não é homogêneo com as orientações teórico-práticas da doutrina do sujeito”.⁵¹

Pensar o moderno em Badiou é, segundo suas próprias declarações, colocá-lo para dialogar com a psicanálise, sobretudo com seu conterrâneo Lacan. Mas, mais especificamente ainda, é traçar uma genealogia que vai desde o “nascimento” do sujeito moderno com Descartes até sua subversão.

A linha de montagem que precisamos, então, detém-se nesses três nomes: Descartes, Lacan e Badiou. O faz de forma mista, entendendo por forma mista não uma exegese totalmente diferenciada de cada um deles, mas um exame do fio comum que os tece. De Descartes veremos como abre uma das vias do essencialismo moderno a respeito do sujeito; de Lacan as operações de conservação e também desconstrução que sobre ele realiza; por último, de Badiou (e Lacan), traçaremos algumas diferenças na recepção de Descartes que nos permitirão abrir discussões mais específicas sobre o estatuto do sujeito.

II.2 Badiou, o *cogito* e a psicanálise

Meu desejo profundo não é sanar a questão com a psicanálise porque me permite manter come la mesma e com Lacan uma relação que é, em si mesma, uma relação definitivamente não resolvida.

Alain Badiou, *Pensar a política*

⁵⁰ BADIOU, Alain. *Manifesto pela filosofia*. Rio de Janeiro: Aoutra Editora, 1991, p. 15-16.

⁵¹ BADIOU, Alain. *O ser e o evento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 12.

O moderno de Descartes aparece condensado na forma de organização de sua obra. “Supõe-se que Descartes dá a ver, pelo ordenamento interno de sua obra, aquilo que o nascimento da ciência moderna requer do pensamento”.⁵² Mas, ademais, expressa-se naquilo que o *cogito* testemunha para a história da ciência, e é que seu autor não só é o criador da geometria analítica mas também o de uma *Dióptrica* (estudo da refração da luz).

Seu sistema filosófico, apesar de que sua linguagem não se desvincula completamente da tradição que o precede, situa-se em um ponto de corte com a medievalidade. Mais especificamente, na busca de um método que permite acessar a um conhecimento certo sem apelar aos recursos da autoridade bíblica ou da lógica silogística aristotélica. Quer dizer, um método forjado com leis autônomas da razão. Já que, até o momento, a filosofia foi cultivada pelos “mais seletos espíritos que existiram durante séculos” e, não obstante, não há nela nada que não seja objeto de disputa e, para tanto, devidoso.⁵³

⁵² MILNER, Jean-Claude. *A obra clara: Lacan, a ciência, a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996, p. 32-33.

⁵³ Cf. DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Difel – Difusão Europeia do Livro, 1962. Giorgio Agamben, em uma leitura do *cogito* que aponta para desentranhar o problema da experiência na modernidade, sugere que a grande revolução da ciência moderna não passa tanto pela destituição da autoridade em favor da experiência “mas antes em referir conhecimento e experiência a um sujeito único, que só é a coincidência de ambas ordens em um ponto arquimediano abstrato: o *ego cogito* cartesiano, a consciência” (AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005, p. 18). A subversão psicanalítica do *cogito* aponta para essa identificação de conhecimento e experiência. O inconsciente é a pedra no sapato dessa identificação. E assim o reconhece Agamben: “certamente na ideia de inconsciente a crise do conceito moderno de experiência – da experiência que se funda no sujeito cartesiano – alcança sua evidência máxima. Como o mostra claramente sua atribuição a uma terceira pessoa, a um *Es*, a experiência inconsciente de fato não é uma experiência subjetiva, não é uma experiência do *Eu*. Desde o ponto de vista kantiano, nem sequer pode se denominar experiência, já que carece da unidade sintética da consciência (a autoconsciência) que é o fundamento e a garantia de toda experiência. Não obstante, a psicanálise nos revelará justamente que as experiências mais importantes são aquelas que não pertencem ao sujeito, mas ao ‘isso’ (*Es*) (...) na passagem da primeira para a terceira pessoa, devemos decifrar os traços de uma nova experiência” (AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005, 54).

Nesse estrado de coisas, Descartes erige a dúvida⁵⁴ de todo o sabido como método para chegar a uma formulação apodítica, ao ponto de Arquimedes que o permite sustentar seu discurso. Como ele mesmo o ilustra: “Arquimedes, para levantar a terra e transportá-la para outro lugar, pedia somente um ponto de apoio firme e imóvel; também terei eu direito de conceber grandes esperanças, se tenho a sorte de encontrar só uma coisa que seja certa e indubitável”.⁵⁵ O por em dúvida, para o que bastará simplesmente uma só razão, terá que ver com dois âmbitos: 1) o âmbito do conhecimento sensível ou material e 2) o âmbito do conhecimento racional ou as idéias inatas. A dúvida sobre o primeiro âmbito se colocará em ato ao “desligar o espírito dos sentidos”, ao desconfiar das sensações até o ponto de não poder distinguir a partir dela entre o sonho e a vigília. Quando ao âmbito do conhecimento racional, Descartes assinala que embora tem que ver com a intuição de algo essencial (como o princípio de identidade) e portanto inequívoco, poderia suceder que houvesse um gênio maligno – certo até que se prove o contrário – que nos tenha feito de tal maneira que sempre nos equivoquemos.

Assim se deriva a necessidade de aplicar a chama dúvida hiperbólica, a dúvida de todo o obtido a partir do razoar/raciocinar. Uma vez que isso é realidade, caindo no mar da incerteza, Descartes logra lançar âncoras para refundar a racionalidade apelando a algo que seria passível, segundo ele, de resistir à dúvida: o *cogito* ou a substância pensante enquanto tal. Por ele, a nova definição de homem, seu núcleo inegociável é “ser uma substância cuja essência ou cuja natureza toda é pensar”.⁵⁶ Vejamos como se dá o passo:

⁵⁴ A dúvida não é uma dúvida como finalidade, uma dúvida destrutiva no sentido cético, mas sim a dúvida é o método. Alexandre Koyré diz: “O cético e Montaigne parecem da dúvida. Descartes, por sua vez, a exerce; e exercendo-a livremente a domina. Através dela se liberta” (KOYRÉ, Alexandre. *Considerações sobre Descartes*. Lisboa: Editorial Presença, 1986, p. 50).

⁵⁵ DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Difel – Difusão Europeia do Livro, 1962, p. 50.

⁵⁶ DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Difel – Difusão Europeia do Livro, 1962, p. 50.

Mas, imediatamente depois, me deu conta de que, enquanto queria pensar que tudo era falso, era absolutamente preciso que eu, que o pensava, fosse alguma coisa, e observando que esta verdade: penso, logo existe, era tão firme e certa que as mais extravagantes hipóteses dos céticos não eram capazes de destruí-la, julguei que podia admiti-la sem escrúpulo como primeiro princípio da filosofia que buscava.⁵⁷

Assim, nesta passagem pela dúvida do conhecimento racional e a dúvida sobre o conhecimento sensível, onde o único que pode resistir aos embates é o pensamento *enquanto* pensamento, o ser fica/resta homologado a pensar. Contudo, como é que se é? Porque ao duvidar de tudo não podemos duvidar de que algum duvida: “um eu”. Pelo qual, o uso do “logo” na formulação “penso, logo existo” é expletivo. Poderia não estar.

É útil recordar, não obstante, que ao realizar esta operação a Descartes não se acusa de ficar preso em um solipsismo que se pode ler assim nas *Meditações metafísicas*: “o conhecimento de mim mesmo, tomado precisamente assim, não depende das coisas, a existência das quais ainda não me é conhecida (...)”. Solipsismo que só poderia furar/atravessar apelando à figura de Deus e dando um salto lógico que vai, sem mediação, do *cogito* (pura realidade psíquica que não tem espaço) à *res extensa* (mundo externo sensível que está apoiado na existência de Deus).

O que interessa realçar, especificamente, é que esta saída do puro *cogito* é possível através de um círculo argumentativo no qual para afirmar a existência de Deus, e, portanto, da *res extensa*, é necessário já supô-lo de antemão, dado que a lógica – o *cogito* é demonstrado por Descartes por via lógica e não através de um ato de fé – pertence às idéias inatas que foram implantadas nos homens por Deus. Estamos ante uma petição de princípio, uma

⁵⁷ DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Difel – Difusão Europeia do Livro, 1962, p. 50.

verdade que para ser demonstrada tem que ser previamente suposta como verdadeira.

Descartes, sem embargo, mais além da petição de princípio, cria com este gesto o correlato filosófico do sujeito da ciência (Galileu, Kepler, Copérnico constroem o horizonte da época). Um sujeito da consciência fundado com a força evidente do raciocínio e que, sem embargo, no momento prévio a se apoiar sobre as qualidades de uma consciência situada (duvidar, conceber, querer, imaginar, sentir), é esboçado como “distinto de toda forma de individualidade empírica”.⁵⁸

E é precisamente esse sujeito esvaziado de consciência de si, de seu eu imaginário⁵⁹, do *primeiro momento* que se abre nas meditações cartesianas, no que estaria interessado Lacan em sua operação com o sujeito da psicanálise. A tentativa, por parte de Descartes, de reforçar o eu no pensamento deixa entrever para Lacan o contrário: a relação de um sujeito com o significante, quer dizer, sua *queda*, sua desontologização, seu cair enredado na superfície de um Outro em que não se recorta para o sujeito uma identidade autônoma mas sim uma identidade metonímica, em deslocamento contínuo, sempre em relação com outros significantes.

Se, como diz Milner seguindo Freud, o narcisismo é sempre uma demanda de exceção para um mesmo, a introdução da hipótese do inconsciente não faz mais que acabar definitivamente com essa excepcionalidade construída com as *formas belas* da consciência. Neste sentido, o inconsciente é um descendente do universo da ciência que acaba com os privilégios do homem: os planetas já não

⁵⁸ MILNER, Jean-Claude. *A obra clara*: Lacan, a ciência, a filosofia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996, p. 46-47.

⁵⁹ O imaginário é o eterno retorno da *boa forma*. O passo da episteme antiga (cosmos-objetos eternos) para a tecnociência moderna (universo-objetos contingentes) significou que a boa forma cedera lugar à *má forma*. Quer dizer, que o processo de matematização e portanto de literalização da ciência moderna aboliram os traços imaginários (eternidade, equilíbrio, unidade, esfericidade) protetores do belo. Estes, sem embargo, sempre retomam sob diversas formas na cultura (MILNER, Jean-Claude. *A obra clara*: Lacan, a ciência, a filosofia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996, p. 47).

giram ao redor da terra ou, como enfatiza Lacan resgatando um pouco mais Kepler que Copérnico, questiona-se a imagem e função do centro através da figura de um giro elíptico que cai para um onde no ponto simétrico não haja nada.⁶⁰ Para isso, diz Milner, se “o infinito é o que diz ‘não’ à exceção da finitude; o inconsciente é o que diz não à consciência de si enquanto privilégio”.⁶¹

O sujeito cartesiano da ciência se funda no esquecimento progressivo do saber sobre sua própria constituição. Assim introduz a questão Lacan: “Este correlativo, como momento, é o desfiladeiro de um rechaço de todo saber, mas por isso pretende fundar para o sujeito certa atadura no ser, que para nós constitui o sujeito da ciência, em sua definição, termo que deve se tomar no sentido de porta estreita”⁶². Essa “atadura no ser” é a que se exclui em uma hipótese do inconsciente.

Para dizê-lo com outra perspectiva, o acesso à “cadeia diacrônica da ciência”⁶³, a possibilidade de expandir o conhecimento na linha reta do progresso, foraclui a circularidade que lhe dá lugar. Este é o “ponto de indecidibilidade do sujeito da ciência”⁶⁴, e a isso se refere Lacan quando diz que “a lógica oficia o

⁶⁰ Cf. LACAN, Jacques. *O Seminário: Livro 20*: mais, ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. No original: “La subversion, si elle a existé quelque part et à un moment, ça ne consiste pas du tout à avoir changé le point de virée de ce qui tourne, c’est d’avoir substitué au « ça tourne », un « ça tombe » : « c cédille, a » : « ça tombe ». Le point vif, comme quelques-uns quand même ont eu l’idée de s’en apercevoir, ça n’est ni COPERNIC, un peu plus KEPLER, à cause du fait que ça ne tourne pas de la même façon, ça tourne en ellipse. Et déjà c’est plus énergique comme correctif à cette fonction du « centre » : c’est elle qui est mise en question”.

⁶¹ MILNER, Jean-Claude. *A obra clara*: Lacan, a ciência, a filosofia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996, p. 55.

⁶² LACAN, Jacques. A ciência e a verdade. In: LACAN, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 870. No original: “Ce corrélat, comme moment, est le défilé d’un rejet de tout savoir, mais pour autant prétend fonder pour le sujet un certain amarrage dans l’être, dont nous tenons qu’il constitue le sujet de la science dans sa définition, ce terme à prendre au sens de porte étroite”.

⁶³ A distinção de Baas e Zaloszyk entre sincronia e diacronia tem que ver com a vontade de distinguir o circular e *sempre igual* (ceticismo) do linear e progressivo (ciência e conhecimento em sentido moderno), cf. BAAS, Bernard; ZALOSZYK, Armand. *Descartes e os fundamentos da psicanálise*. Rio de Janeiro: Editora Revinter, 1996, p. 19-32.

⁶⁴ BAAS, Bernard; ZALOSZYK, Armand. *Descartes e os fundamentos da psicanálise*. Rio de Janeiro: Editora Revinter, 1996, p. 19.

umbigo do sujeito”, quer dizer que o sujeito se constitui na relação lógica com o Outro (que em Descartes leva o nome de Deus). A indecidibilidade, em termos de Gödel, e a quem Lacan menciona em “A ciência e a verdade” (1966) onde aborda o problema do *cogito*, tem que ver com a impossibilidade intrínseca de qualquer sistema matemático complexo para dar conta de sua própria consistência com os elementos desse mesmo sistema. Já que para provar sua consistência, o sistema, tal como mostrados com a petição de princípio de Descartes, deve recorrer a um metasistema⁶⁵.

Dissemos que Descartes seria o filósofo moderno por excelência enquanto sua obra se organiza sistematicamente como o pensamento da ciência moderna requer, o fato de que seu *circulus in probando* não constitua uma parte legítima e reconhecida de sua proba da existência do sujeito como *cogito*, poderia implicar o de Descartes não é *stricto sensu* um raciocínio secular-moderno em termos epistemológicos. Segundo Kordela, o reconhecimento explícito da insuficiência da razão lógica para fundar um discurso é, especificamente, o secular por excelência, assim como um discurso teocrático se reconhece, por sua vez, já que essa brecha é sempre preenchida com a substância divina.⁶⁶

De fato, segundo a interpretação dessa autora, o *dictum* lacaniano *Deus é inconsciente* que tantas exegeses suscitaram, implica que, se para um paradigma discursivo teocrático, Deus é um princípio consciente de explicação que permite suprir a falta de compreensão humana, para um discurso secular moderno este se torna em todo caso, uma necessidade inconsciente. Isso quer dizer que, se entre a medievalidade a modernidade há uma mudança real, longe de se tratar da mudança óbvia de um discurso fundado

⁶⁵ O sistema geométrico de Hilbert, por exemplo, devia apelar ao sistema algébrico para demonstrar sua própria consistência, fazendo explícita a impossibilidade de uma prova absoluta (cf. NAGEL, Ernest; NEWMAN, James. *Gödel's proof*. New York: New York University Press, 2001).

⁶⁶ KORDELA, Kiarina. *Political Metaphysics: God in Global Capitalism (the Slave, the Masters, Lacan and the Surplus)*. Sage Publications, v. 27, n. 6, dez. 1999, p. 789-839.

em Deus a um discurso fundado na Razão. A diferença se situa na mudança de um discurso conscientemente fundado em Deus a um discurso que o lança pela porta para que se reincorpore pela janela. Assim considerada, a psicanálise seria o discurso moderno por excelência enquanto é aquele que mais radicalmente põe em evidência a inconsistência lógica do Outro⁶⁷.

Ainda mais, o fato de que o Outro não se possa fundar logicamente não implica nenhuma libertação de seu império, mas que dá conta antes de seu caráter ambíguo. Que não haja metadiscurso onde reparar a inconsistência lógica de toda fundação não implica então que se dissolva por completo esse lugar vazio. Nesse sentido, para Kordela⁶⁸, as formas canônicas do discurso ilustrado viram somente a face libertadora da “morte de Deus” e não sua metamorfose⁶⁹.

II.3 A subversão psicanalítica

O sujeito mentalizado por Lacan como sujeito *do* significante, situado entre S_1 e S_2 , tem valor de intervalo, não pode

⁶⁷ Esta inconsistência no Outro, que se torna ambígua, já poderia se ver funcionando no mito freudiano da horda primitiva. Enquanto o pai da horda, um homólogo de Deus, foi assassinado por seus filhos, o fato de seu assassinato não implica que não se torne necessário sustentá-lo como uma instância a que terá que sobreviver. Como diz Copjec, “Os filhos se ocupam de impedir que o pai se inteire/saiba de sua própria morte, porque se ele simplesmente morrer e cessar de ter esse lugar permanente, desalojável no inconsciente, a realidade mesmo colapsaria” (COPJEC, Joan. *El sexo y la eutanasia de la razón*: ensayos sobre el amor y la diferencia. Buenos Aires: Paidós, 2006, p. 302).

⁶⁸ KORDELA, Kiarina. Political Metaphysics: God in Global Capitalism (the Slave, the Masters, Lacan and the Surplus). *Sage Publications*, v. 27, n. 6, dez. 1999, p. 793.

⁶⁹ Não é acaso evidente no Marx de *Das Kapital*, quem, ao descobrir o caráter fetichista da mercadoria no capitalismo, seu demônio, sua “sutileza metafísica” e sua “reticência teológica” adverte que o único modo de que esse reflexo se desvaneca será quando as circunstâncias da vida prática representem para os homens “relações diafanamente racionais, entre eles e com a natureza”? A religião para Marx aparece assim como uma manifestação que resulta do não-sabido nos agentes econômicos. Qual não sabido? Aquele vinculado à abstração do trabalho humano concreto no sistema produtivo, quer dizer, a homogeneização em um valor de troca da uma diversidade laboral irredutível. Sem embargo, o véu da consciência poderia cair. Já que o não-sabido é ali contingente (cf. MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: Livro I*: o processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 146-158).

se fundar em uma mesmidade. O Outro antecede logicamente o sujeito e o outorga/concede sua (in)consistência. A psicanálise desmonta a qualidade de puro agente do sujeito da ciência, interpõe uma erótica ao princípio de identidade e ao princípio da não-contradição (princípios que para Descartes seguem sendo guias). E isso pode se situar na lingüística, onde Lacan realiza uma “malversação” de termos.

O lugar que concede o sujeito em *Curso de lingüística geral*, de Ferdinand de Saussure, é o do portador passivo do sistema ou da estrutura da língua⁷⁰, habilitando as ferramentas de uma disciplina que abra a possibilidade de pensar a subjetividade humana fora da agência e que, por outros meios, continuava a linha de desconstrução do sujeito moderno iniciada na filosofia a partir de Nietzsche. Esta nova lingüística, afastada da corrente mentalista e de uma ideia essencialista da linguagem centrada na representação, colocava agora o acento no plano virtual e não no uso.

A dimensão mental e individual do uso cotidiano da língua se torna supérflua enquanto não produz efeitos diretos sobre o sistema e, os poucos que produz, são antes fortuitos. Caso contrário, esta é a fortaleza do curso de lingüística geral, permitir abstrair-se das qualidades sensíveis (históricas, sociais, etc.) de um sistema de signos determinado e estebelecê-lo como um conjunto de relações das que se desprendem invariantes. A significação de uma palavra tomada em si mesma é passageira, pode estar hoje e desaparecer amanhã, as significações mudam com o uso, mas o sistema da língua continua intacto.

Conservando a ideia de que o indivíduo não é senhor do sistema da língua – “o que muda na língua, o que os homens podem mudar, são as designações, que se multiplicam, que se substituem e que sempre são consciente, mas jamais o sistema

⁷⁰ Cf. SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de lingüística geral*. São Paulo: Cultrix, 2004, p. 79-84.

fundamental da língua”⁷¹– Émile Benveniste, tenta, sem embargo, por o foco de atenção nesse respeito da linguagem que Saussure estaria evitando e que se localiza do lado da fala ou da dimensão individual da língua: a enunciação. Em “o aparelho formal da enunciação”, onde se apresentam três formas arquetípicas para seu estudo, a enunciação é definida com o “por para funcionar a língua por um ato individual de utilização”⁷², isto é, como a apropriação única e irrepetível da língua que leva a cabo um indivíduo a se pronunciar.

Do que se tratará nessa mudança de perspectiva em Benveniste é de localizar os caracteres formais que operam no evento que significa que quem fala se introduza em sua fala. Questão que marca, por um lado, a abertura de uma relação ao interior do discurso entre o locutor e sua enunciação e, por outro lado, entre o locutor e um alocutário, “seja este real ou imaginário, individual ou coletivo”⁷³. Esta relação é a que permite afirmar, de fato, a presença inexorável e fundante do diálogo em qualquer ato de fala.

O evento único e irrepetível de uma enunciação, onde se podem localizar as pegadas de um sujeito, é localizável, para o lingüista sírio-francês, em marcos de pessoa (em sua manifestação verbal ou pronominal), em marcas de tempo (o presente como configurador central do resto dos tempos no enunciado) e em marcos do espaço (o *aqui e agora* de uma enunciação). Assim, o sujeito para Benveniste, mesmo se continua em certa medida a via estruturalista de registro passo da estrutura – diz: a subjetividade não é mais que “a emergência no ser de uma propriedade fundamental da linguagem” – também se patentiza no momento ativo da enunciação, enquanto “é ego quem diz ‘ego’”⁷⁴. Para este,

⁷¹ BENVENISTE, Émile, *Problemas de lingüística geral II*. Campinas, SP: Pontes, 1989, p. 93.

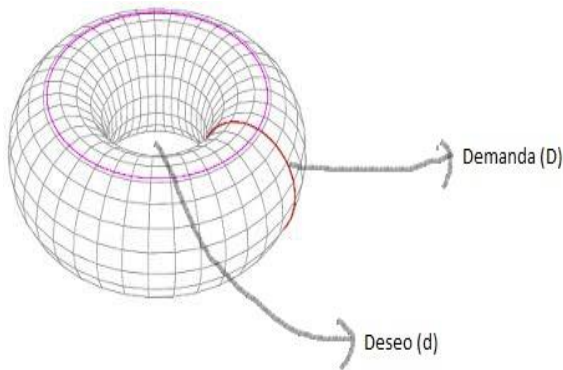
⁷² BENVENISTE, Émile, *Problemas de lingüística geral II*. Campinas, SP: Pontes, 1989, p. 81.

⁷³ BENVENISTE, Émile, *Problemas de lingüística geral II*. Campinas, SP: Pontes, 1989, p. 86.

⁷⁴ BENVENISTE, Émile. *Problemas de lingüística geral I*. Campinas, SP: Pontes, 1991, p. 247.

as duas instancias, passiva e ativa, virtual e atual, são fundamentais para uma compreensão da relação entre linguagem e subjetividade. E é por isso que em Benveniste ocorre um descompletamento da estrutura que dá ao sujeito falando, o ou a perspectiva desde a que o sujeito implica com sua enunciação um evento discursivo, uma relevância maior que a outurgada por seu predecessor genebrino.

De fato, através da ênfase na noção de discurso, de sua consideração do uso da língua (pragmatismo discursivo) e de seu chamado a ir mais além de Saussure e o signo lingüístico como único princípio que determina a estrutura e funcionamento da linguagem, Benveniste logra outra ênfase para considerar a relação entre subjetividade e linguagem como dialética entre o mesmo e o outro, o virtual e o atual, a estrutura e a agência, o ser e o evento.



Lacan introduz sua marca neste debate e não só põe de ponta-cabeça o signo saussureano, mas que, resgatando Benveniste, identifica sem embargo neste último uma relação especular entre enunciado e enunciação que submeterá a desconstrução. Se para o lingüista é “ego” quem *diz* “ego”, ou seja, há uma perfeita amarração entre o enunciado e o sujeito da enunciação, para Lacan, ao contrário, “é a causa de que o sujeito

diz eu – *je* – que o sujeito no dizer desaparecer, está em *fading*”⁷⁵. Enunciado e enunciação são duas dimensões que não se encontram solapadas porque um desejo inconsciente é irreduzível ao “encadeamento” significante⁷⁶, aparecendo melhor em seus intervalos, em seus fracassos. De fato, a tentativa de situar o desejo como causa, de saber algo sobre ele não é para torná-lo linguisticamente formulável, mas sim para reconhecê-lo no limite do que se pode dizer.

O toro dá conta da impropriedade, o não domínio e o não saber que introduz a língua no falante. Trata-se de uma *estrutura perfurada* – gênero 1, isto é, admite um corte (isso a faz diferente da esfera cujo gênero é o) e resulta divisível em duas partes com qualquer circunferência que se recorte nela – que permite mostrar as articulações e diferenças entre desejo e demanda.⁷⁷

O buraco nunca é evidente nem transparente (é que o sujeito não está por fora do toro, “é” o toro), por isso se necessita do “laço” – qualquer curva que seja contínua e fechada – para fazer possível sua existência⁷⁸. A demanda, nesse sentido, são os “laços” do dito em torno do buraco periférico (as chamadas revoluções), enquanto que o desejo são os “laços” em torno do buraco central. Para que haja uma analítica do “mais além” da demanda, que é essa volta inteira não contada (inconsciente) que se produz com sua repetição, é necessário contar com ela (a demanda), mesmo que a quantidade de voltas que implique resulte absolutamente singular em cada experiência de análise. Nesse sentido, Allouch,

⁷⁵ GIUSSANI, Diana. *Lacan-Freud, una teoría del sujeto más allá de la metafísica*. Buenos Aires: Catálogos Editora, 1991, p. 96.

⁷⁶ “Cadeia significante”: Lacan se desfará dessa impressão “estruturalista” em seu seminário *Les non-dupes errent* (1973-74), alegando que o que encadeira é a força do decifrado e já não a anterioridade do decifrado.

⁷⁷ Cf. AMSTER, Pablo. *Apuntes matemáticos para leer a Lacan, 1. Topología*. Buenos Aires: Letra Viva, 2010.

⁷⁸ Cf. LACAN, Jacques. O aturdido. In: LACAN, Jacques. *Outras escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, p. 448-497. No original: “*Un tore n’a de trou, central ou circulaire, que pour qui le regarde en objet, non pour qui en est le sujet*”.

considerando o momento último do “passe”, faz um desenho retrospectivo dessas voltas que separam duas peças onde só havia uma:

O último golpe pelo qual, ao termo do caminho na dupla volta (no “oito interior”), espera-se o ponto de partida do recorrido, este último golpe difere daqueles que o precederam – mesmo se visto certo ângulo não se distingue deles, mas sim mostra cada que cada um dos cortes da superfície era, em potência, portador do mesmo efeito. O último golpe separa duas peças diferentes que 1) não podiam ser distinguidas enquanto o plano projetivo ficara intocado, e 2) ficavam mal distinguidas enquanto o caminho estivesse em curso.⁷⁹

Voltando com isso ao plano lingüístico, o que se subverte é a tríade da comunicação proposta por Jakobson: emissor-mensagem-receptor, já que, se a mensagem sob este esquema parece transladar-se por trilhos precisos, ser um produto terminado que se esgota em um contexto passível de ser saturado, em Lacan, a mensagem, desvendada pelo desejo, não suporta uma significação indubitável. Isso resulta de uma significação que aparece sobretudo retroativamente e não se encontra dentro da mensagem como se esta, a concha, levara consigo uma pérola.

Se o significante do Outro está barrado, qualquer significação que passa por ele volta em forma desestabilizada. Esta é outra forma da diferença entre o Outro que atravessa Descartes (Deus) e o Outro da psicanálise (se é que se possa falar, em Lacan, de um “Outro” conceitualmente estável que permita fazer comparações). Se o Outro de Descartes é a completude divina que se devolve ao sujeito uma posição mais ou menos fixa, o Outro

⁷⁹ ALLOUCH, Jean. *L'autre sexe*. Paris: Epel, 2015, p. 25. No original: “(...) le dernier coup de ciseaux, par lequel, au terme du cheminement en double boucle (en ‘huit intérieur’), est atteint le point de départ du parcours, ce dernier coup de ciseaux diffère de ceux qui l’ont précédé — même si, vu sous un certain angle, il ne s’en distingue pas mais montre bien plutôt que, déjà, chacune des entailles de la surface était, en puissance, porteuse du même effet. Ce dernier coup de ciseaux isole deux pièces différentes qui 1) ne pouvaient pas être distinguées tant que le plan projectif restait indemne, et 2) restaient mal distinguées tant que le cheminement était en cours.”

para Lacan é uma instância que devolve incompletude e carencia de ser. Carencia que escreve com “a” minúscula:

Portanto, não fiz uso estrito da letra quando disse que o lugar do Outro se simbolizava pela letra A. Por outro lado, eu o marquei duplicando-o com esse S que aqui quer dizer significante, significante do A no que ele é barrado – S(~~A~~). Com isto ajuntei uma dimensão a esse lugar do A, mostrando que, como lugar, ele não se agüenta, que ali há uma falha, um furo, uma perda. O objeto a vem funcionar em relação a essa perda. Aí está algo de completamente essencial à função da linguagem.⁸⁰

Se a A está barrada, isto permite que haja movimento. Lacan, em seu seminário dos quatro conceitos, chama esse movimento de “separação”, e implica uma volta do sujeito sobre si, sendo *se parare* um possível *se parere* ou parir-se a si mesmo. Certamente não em um sentido de autofundação, de autonomia, mas da produção de um saber não refratário ao inconsciente. Se a alienação vincula o sujeito com o Outro e seus significantes, a separação, por sua vez, põe em relevo a pergunta por “seu” desejo. Já que se o Outro deseja um sujeito pode *assumir-se* em sua falta.

A separação torna-se palpável que não tudo se localize no registro da dialética, não tudo é interpretável e, para tanto, há algo que mostra uma face objetal⁸¹. Esse objeto-limite, batizado por Lacan de objeto a, é um *real* que se contorna e que não produz significações metonímicas, é antes uma borda pulsional. A separação é produto de uma nova relação com essa borda. Algo

⁸⁰ LACAN, Jacques. *O Seminário: Livro 20*: mais, ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985, p. 41. No original: “Je n’ai donc pas d’abord, à proprement parler fait un usage strict de la lettre quand j’ai dit que le lieu de l’Autre se symbolisait par la lettre A. Par contre, je l’ai marqué en le redoublant de ce S qui ici veut dire signifiant, signifiant du A en tant qu’il est barré: S(~~A~~). Par là, j’ai articulé dans l’écrit, dans la lettre, quelque chose qui ajoute une dimension à ce lieu du A, et très précisément en montrant que comme lieu il ne tient pas : qu’il y a en ce lieu, en ce lieu désigné de l’Autre, une faille, un trou, un lieu de perte [$\rightarrow$ S(~~A~~) spécifie la fonction de la parole], et c’est précisément de ce qui au niveau de l’objet(a) vient fonctionner au regard de cette perte, que quelque chose est avancé de tout à fait essentiel à la fonction du langage. [$\rightarrow$ a spécifie la fonction du langage]”.

⁸¹ MARQUÉS, Cristina Rodilla. *El sujeto tachado, metáforas topológicas de Jacques Lacan*. Madri: Biblioteca Nueva, 2001, p. 120.

que também pode se ler como uma transformação topológica, como passar do toro para a banda de Möebius, fazendo intervir a função do corte que compromete o analista. A função de corte permite topologicamente a forma da estrutura. Um toro, com certas dobras, pode adquirir forma möebiana, mas só através de um corte (o oito interior) se obtém estruturalmente a banda. Já que, como diz Lacan, “Minha topologia não está feita de uma substância que coloca mais além do real aquilo no que se motiva uma prática. Não é teoria. Mas tem que dar conta de que, cortes do discurso, os há tais que modificam a estrutura que este acolhe originalmente”⁸². A divisão do sujeito é efeito de um corte no discurso. Isso que faz possível o movimento.

Passar pelas entre o sujeito cartesiano e o sujeito da psicanálise, habilita-nos para assinalar, com mais precisão, o ponto sobre o que convergem, isto é, a pedra de toque que significa a dúvida a respeito do pensamento. Em Descartes é a dúvida hiperbólica a que o permite encontrar a certeza do pensamento e, portanto, de si mesmo como existência. “É na enunciação do Eu duvido, onde se apóia a certeza. No ato de pensar mais além dos conteúdos pensados”⁸³. Posso duvidar do conteúdo de meu pensamento, mas meu pensamento enquanto forma é uma certeza. Para Freud, é o campo discursivo duvidoso no qual se relatam os sonhos (a diferença entre o efetivamente sonhado e o narrado) o que permite asseverar que há ali um pensamento, encontrar a certeza de pensamentos inconscientes (*unbewusste Gedanke*) que estão mais além dos conteúdos conscientemente pensados. A

⁸² LACAN, Jacques. O aturrido. In: LACAN, Jacques. *Outras escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, p. 450. No original: “Ma topologie n’est pas d’une substance à poser au-delà du réel ce dont une pratique se motive. Elle n’est pas théorie. Mais elle doit rendre compte de ce que, coupures du discours, il y en a de telles qu’elles modifient la structure qu’il accueille d’origine”

⁸³ GIUSSANI, Diana. *Lacan-Freud, una teoría del sujeto más allá de la metafísica*. Buenos Aires: Catálogos Editora, 1991, p. 101. Na edição argentina: “Es en la enunciación del Yo dudo, donde se apoya la certeza. En el acto de pensar más allá de los contenidos pensados”

dúvida no relato aparece em Freud, como diz Lacan, enquanto “signo da resistência”⁸⁴ do sujeito a seu inconsciente.

Se ambos sujeitos se solapam é porque ambos toca em sua experiência algo do *real*. E enquanto no ponto da dúvida radical Descartes decide seguir *para adiante* (abandonando-a pela certeza do pensamento) e Freud deter-se confiando em que ali há uma hiância para explorar, não há que ignorar o ponto prévio de convergência (o pensamento desligado de suas qualidades, o pensamento em seu registro puramente significativo) já que é o solo comum que habilita as diferenças. O sujeito da psicanálise é impossível sem o sujeito cartesiano: é o buraco pelo qual se perde.

II.4 Novamente Badiou...

O que seria preciso, é que o discurso do mestre fosse um pouco menos primário, e, para dizer a verdade, menos estúpido.

Jacques Lacan, *Conferência na Universidade de Milão*

O sujeito em Badiou tampouco pode circunscrever-se a não ser em relação de contigüidade com as considerações prévias. Quando ao sujeito cartesiano, o mesmo Badiou se refere a sua subversão: “o que localiza o sujeito é o ponto em que Freud só se faz inteligível na herança do gesto cartesiano e em que, por sua vez, subverte-o, des-localizando-o da pura coincidência consigo mesmo, da transparência reflexiva”⁸⁵. Contudo, com este enunciado de Badiou é possível abrir a pergunta por como se trama o sujeito ao longo de sua obra, e se há ali algum privilégio ou ênfase em alguma das duas heranças as quais dão as mãos, isto é: a

⁸⁴ LACAN, Jacques. *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1988, p. 45.

⁸⁵ BADIOU, Alain. *Lógicas de los mundos: el ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial, 2008, p. 61; 473. Na edição argentina: “*Es preciso decir que le debemos a Lacan – en la estela de Freud, pero también de Descartes – el haberle abierto una vía a una teoría formal del sujeto cuyo asiento es materialista, y que fue oponiéndose a la fenomenología, a Kant y a cierto estructuralismo – se lo constata – como sostuvo el rumbo de esa vía.*”

cartesiana (sujeito clássico da modernidade filosófica) ou a freudiana e, logo, lacaniana.

Em princípio, a centralidade de Descartes para Badiou, seu resgate das críticas as quais é submetido contemporaneamente, provém entre outras coisas de uma vontade renovada de ir contra o ceticismo que, mudando de rosto em cada época, caracteriza-se por uma conformidade com a lógica do raciocínio circular que não assume o risco de *sair*.

Se há algo que parece sustentar Badiou é que não arriscar a *saída* comunista equivale a ceder aos valores e razões de um parlamentarismo que hasta as bandeiras da neutralidade, mas que esconde nesse mesmo gesto sua conivência com a acumulação capitalista. Materialismo democrático é, comodissemos, o nome badiouano para esse traço que se impõe como o sentido dominante de nossa época. É ali, então, onde Descartes se torna exemplo do que significa sustentar um axioma do pensamento e suas consequências, nadando na contracorrente do clichê e rompendo o círculo vicioso do ceticismo.

A herança cartesiana, portanto, assume-se na batalha contra as formas de desaparecimento do sujeito que não teriam mais que ceder a uma vida sem verdades. A essa possibilidade se refere Badiou na meditação trinte e sete de *O ser e o evento*: “O ‘há’ sujeito é, pela ocorrência ideal de uma verdade, o vir-a-ser do evento em suas modalidades finitas. Da mesma maneira, é preciso sempre apreender que não o haja, que não o haja mais. O que Lacan ainda devia a Descartes, dívida cuja conta é preciso fechar, é que o havia sempre”.⁸⁶

Que haja sujeito para Badiou é a graça da incorporação a uma verdade que escapa a situação, entendendo por situação/Estado/normalidade as formas do sabido, estabelecido e legislado. Que haja sujeito é que haja um suporte finito para uma verdade infinita e por sua vez imanente que desloca uma situação

⁸⁶ BADIOU, Alain. *O ser e o evento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 338.

(ou um mundo, segundo a reformulação realizada logo por Badiou).

O tratamento do sujeito cartesiano por parte de Badiou se diferencia, então, daquele que o dispensa Lacan, enquanto o primeiro não parece creer totalmente que na língua reside o essencial da sua subversão. É que Badiou se afasta do giro lingüístico criticando a “concepção transcendental da linguagem”⁸⁷ para sustentar, por sua vez, que o pensamento e as verdades incluem a linguagem como um elemento mais entre outros (Badiou utiliza sempre o vocábulo “pensamento”, então, em lugar da linguagem, mas nunca o primeiro é, pelo caso, um modo em que o segundo *padece*.).

Dizendo-o de forma mais abrupta: se o nó do pensamento com o ser, filosoficamente indicado pelo nome verdade, não tem essência gramatical, ou se está condicionado pelo evento, o acaso, a decisão e uma fidelidade atópica, e não pelas regras antropológicas e lógicas da linguagem ou da cultura, então há que perguntar-se qual é exactamente a determinação ontológica da Lógica matematizada.⁸⁸

Esse deslocamento entre verdade e regras da linguagem (ou verdade e saber) resulta em um abandono do exame da verdade sob a forma do juízo, gesto em que segundo Badiou se reconhece a filosofia moderna⁸⁹. Para Lacan, sem embargo, antes o sintoma está em uma relação opaca (quando não de exclusão) com a língua, e para tanto verdade-sintoma e saber estão em uma disjunção conclitiva⁹⁰, não poderia se dizer que o significante resulte um material entre outros. Em um de seus últimos seminários,

⁸⁷ BADIOU, Alain. *Breve tratado de ontologia transitória*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999, p. 117.

⁸⁸ BADIOU, Alain. *Breve tratado de ontologia transitória*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999, p. 118.

⁸⁹ BADIOU, Alain. *Breve tratado de ontologia transitória*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999, p. 61.

⁹⁰ Lacan tem, neste sentido e em um monento de seu ensino, uma herança com a *aletheia* heideggeriana. A verdade não é algo que possa se ver, com quando alguém vê a luz, mas que é o resultado de uma incessante tentativa de desvelamento.

“*L’insu...*”, de 1977, por exemplo, Lacan parece todavia sustentá-lo: “*Le verbier de l’Homme aux loupes*”⁹¹ é algo no que, se as palavras têm um sentido, acredito reconhecer lá... o estímulo do eu eu articulei *desde sempre*, a saber, que o significante – é dele o que se trata no inconsciente”.⁹²

O sujeito de Badiou é uma militância que subtrai das implicações relativistas que pareceram suscitar o enclave contextual-histórico e o desdobramento circular dos condicionamentos biográficos. A verdade, desta maneira, deve realocar-se no plano do comum e desligar-se dos traços individuais, puramente lingüísticos, psicológicos e cognitivos assim como de seu caráter perspectivista; enquanto esta adquire agora uma visão de eternidade (mesmo se surja de uma situação particular) e é infinita desde que sobrepassa o suporte finito das subjetivações. A seguinte citação é esclarecedora: “(...) se é certo que toda verdade surge como singular, sua singularidade é imediatamente universalizável. A singularidade universalizável necessariamente entra em ruptura com a singularidade identitária”.⁹³

Nesse sentido, Badiou alude a relação entre sujeito, experiência e identidade. É por isso que Alemán, talvez um pouco mais atento à clínica que ao pensamento argue que Badiou, para além da introdução do indiscernível e da multiplicidade sem Uno pelo lado da teoria dos conjuntos, não assume as íntimas conexões entre sua filosofia e o “paratodos”. Ali residiria uma questão,

⁹¹ “*Le verbier de l’homme aux loupes*” é um texto de Nicolas Abraham e María Torok que apareceu em *La philosophie en effet*, publicação a que se refere Lacan no seminário em questão. “*Le Verbiere de l’Homme aux loups est quelque chose où, si les mots ont un sens, je crois reconnaître la poussée de ce que j’ai articulé depuis toujours. À savoir que le signifiant, c’est de cela qu’il s’agit dans l’inconscient, et que le fait que l’inconscient c’est qu’en somme on parle...*”.

⁹² LACAN, Jacques. *El fracaso del Un-desliz es el amor*. Artefactos, México: Cuaderno de Notas, 2008, p. 75. Na edição mexicana: “*Le verbier de l’Homme aux loupes es algo en lo que, si las palabras tienen un sentido, creo reconocer la... el empuje de lo que yo he articulado desde siempre, a saber que, que el significante • es de ello de lo que se trata en el inconsciente.*”

⁹³ BADIOU, Alain. *São Paulo: a fundação do universalismo*. São Paulo: Boitempo, 2009, p. 18.

Badiou não passa o sujeito cartesiano pelas implicações de uma operação que supõe a queda de um resto da divisão significativa, aquilo que se perde com a entrada mítica no simbólico. Para Alemán, o sujeito de Badiou seguiria sendo um sujeito abstrato que vê sem se enganar com a isca do objeto, podendo olhar retamente, sem apoio e revelando-se assim o ser-enquanto-ser. Badiou estaria assim, em relação à herança cartesiana e sua subversão psicanalítica, na metade do caminho de ambos.

Algo análogo sucede com o vazio – palavra cujo uso e significado diferem tanto em Badiou e Lacan que talvez não possa sequer começar a compará-los. Se em Badiou o vazio é o nome ontológico por excelência, o elemento fundamental e inacessível da composição do ser, o vazio para Lacan (para não dizer, melhor, o buraco/furo) é de onde advém uma criação possível para cada qual. A diferença reside então nos limites ou nas bordas. Para Lacan, o vazio fica delimitado com bordas mais ou menos precisas. Para Badiou, por sua vez, o vazio é sem bordas, assim como não é global e nem local⁹⁴. Citemo-lo em *Lógicas dos mundos*:

Mesmo assim, o animal humano não pode esperar uma proliferação mundana tão exaustiva como a de seu principal competidor: o vazio. Do fato de que o vazio é o único ente imediato se desprende que figura em qualquer mundo. Em sua ausência, com efeito, nenhuma operação tem ponto de partida no ser, ou seja, nenhuma operação opera. Não há então nenhum mundo, se por “mundo” se entende o lugar fechado de uma operação. Reciprocamente, aí onde isso opera, ou seja, aí onde há mundo, o vazio é testável.⁹⁵

⁹⁴ BADIOU, Alain. *O ser e o evento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 52. “Chamo vazio de uma situação essa sutura a seu ser. E enuncio que toda apresentação estruturada inapresenta ‘seu’ vazio, no modo desse não-um que nada mais é do que a face subtrativa da conta. Digo ‘vazio’, em vez de ‘nada’, porque o ‘nada’ é antes o nome do vazio correlacionado ao efeito global da estrutura (*tudo é contado*), e porque é mais incisivo indicar que o não-ter-sido-contado é igualmente *local*, já que ele não é contado *por um*. ‘Vazio’ indica a falta do um, o não-um, num sentido mais originário que o nenhum.”

⁹⁵ BADIOU, Alain. *Lógicas de los mundos: el ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial, 2008, p. 61; 136. Na edição argentina: “*Aun así, el animal humano no puede esperar una proliferación mundana tan exhaustiva como la de su principal competidor: el vacío. Del hecho de que el vacío es el*

O evento, produto de um múltiplo que está na borda desse vazio, requer que haja uma situação e um conjunto de elementos que não seja contado-por-um pela lei da dita situação. Esse conjunto se chamará “conjunto genérico”, e, como diz Badiou, sobram motivos ontológicos para crer em sua presença (só constatável *a posteriori*) sempre forma parte de uma situação dada. É o que ficaria demonstrado na teoria dos conjuntos a partir da diferença entre a relação de pertença entre conjuntos e a relação de inclusão, ou na impossibilidade de estabelecer uma medida quantitativa de vínculo entre situação e estado ou conta-por-um da situação. Nessa diferença, a possível combinatória de cinco elementos pertencentes a um múltiplo dá como resultado um número que excede a esses cinco elementos implica um excesso errante (o número de “partes” de um conjunto excede o número de seus elementos).

O conjunto genérico, então, se resulta em um evento implica um corte e uma novidade, mas daí se desprende que houve (note-se o tempo verbal) uma relação “histórica” do evento com seu sujeito, já que o sujeito não encontra no evento um resto biográfico perdido por ele que o indique alguma orientação, mas que se inscreve em sua abertura genérica, em sua carência de memória histórica. O objeto a, por sua vez, não implica uma novidade radical:

O evento propício que é a produção e o advento do mais-de-gozar pode ser qualificado *sensu stricto* de evento porque se trata da chegada de um lugar-tenente ou representando da representação perdida e reconstruída ao longo da cura. O mais-de-gozar é uma

único ente inmediato se desprende que figura en cualquier mundo. Em su ausencia, en efecto, ninguna operación tiene punto de partida en el ser, o sea que ninguna operación opera. No hay encones ningún mundo, si por ‘mundo’ se entiende el lugar cerrado de una operación. Recíprocamente, ahí donde eso opera, o sea ahí donde hay mundo, el vacío es testificable.”

presença vicária, um *hypokeimenón*, no sentido que já Aristóteles dá a este termo⁹⁶

O que acontece, talvez, é que Badiou não o concede lugar a esses recortes do objeto por estar em muita proximidade com a pulsão de morte e o corpo. Reverências de uma época que legitima seu relativismo com a ideia de que só há corpos, finitude e linguagens. O materialismo democrático, nome que, como dissemos, decide lhe dar Badiou a esta era global, constitui-se como o paradigma da libertação dos indivíduos ao gozo pleno do corpo e a sua regulação cada vez mais permissiva através de linguagens jurídicas particulares.

Assim, é imperativo de Badiou de reabilitar a filosofia sem esfacular a antifilosofia de Lacan não resulta legível, no campo onde Badiou em sua batalha, ao privilegiar uma narrativa universalista que não mostra suas migalhas. Assim o assinala Žižek, “Quando Badiou se opõe de maneira inflexível à ‘mórbida obsessão com a morte’, quando opõe o Evento-Verdade à pulsão de morte, e assim sucessivamente, está em seu momento mais débil, sucumbindo à tentação do não-pensamento”.⁹⁷

Sem embargo, antes de desenvolver mais profundamente este reverso, tenho que dizer que a de Badiou, em definitivo, foi uma aposta que li primeiramente pensando no contexto de uma época de dispersão e de retraimento das narrativas coletivas. E dali tomava, para mim, sua força. Porque, por acaso, não se sabe da repetição, da passividade, da submissão e da servidão? Trata-se para ele de fazer caso omissos deste dado? Não se tratará, por sua

⁹⁶ MARQUÉS, Cristina Rodilla. *El sujeto tachado, metáforas topológicas de Jacques Lacan*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001, p. 331. Na edição espanhola: “El acontecimiento propicio que es la producción y advenimiento del plus-de-goce no puede ser calificado sensu stricto de acontecimiento porque se trata de la llegada de un lugarteniente o representante de la representación perdida y reconstruida a lo largo de la cura. El plus-de-goce es una presencia vicaria, un hypokeimenón, en el sentido que ya Aristóteles le da a este término.”

⁹⁷ BOSTEELS, Bruno. Enjoy your Truth, Lacan as vanishing mediator between Badiou and Žižek, p. 22. Disponível em: https://www.academia.edu/6193438/Enjoy_Your_Truth_Lacan_as_Vanishing_Mediator_between_Badiou_and_Zizek.

vez, de uma tentativa de heroizar a existência, uma existência pressionada pelos imperativos do consumo e a produtividade? A filosofia de Badiou não nos dá acesso a uma *forma* significativa, não é uma abocanhada de ar fresco que dispõe finalmente o pensamento a outro horizonte?

Acentuar que Badiou ignora o mutismo da pulsão de morte era, talvez, ignorar por onde ele escolhe romper o círculo do que chama com uma insistência e solidez filosófica tão extemporânea: *doxa* contemporânea. *Davvero?*

Capítulo III

Entre a filosofia badiouana e a sofisticada lacaniana: o sujeito para quem do fratricídio

Uma das afirmações sintéticas e contundentes com as quais Badiou explicita a relação de sua empresa filosófica com o ensino de Lacan é, como dissemos, a seguinte: “Uma filosofia é hoje possível por dever ser compossível com Lacan”¹. Assim, Badiou acusa fidelidade a seu mestre francês. Fidelidade que, segundo ele, se vai tramando no profundo *enredo* provocado por sua obra entre filosofia e psicanálise.

Tal afirmação, por certo, merece ser interrogada com acentuações nos “contextos de enunciação” de ambos. Ou, mais propriamente, os contextos de Lacan, já que para Badiou o contexto resulta ser, antes, um azar que poderíamos abolir. Aqui, tentaremos sustentar parte dessa investigação sem cair de forma precipitada na defesa de um ou de outro. Porque é talvez na tensão delicada entre essas abordagens onde buscamos algum objeto que pode sair ao encontro.

III.1 A língua em questão

O que enuncio do sujeito como efeito mesmo do discurso exclui absolutamente que o meu se torne sistema. Muito pelo contrário, o difícil deste discurso é indicar por seu próprio processo como ele está governado.

Jacques Lacan, *De um Outro ao outro*

¹ BADIOU, Alain. *Manifesto pela filosofia*. Rio de Janeiro: Aoutra Editora, 1991, p. 47.

Um discurso é sempre adormecedor, salvo quando não se compreende, então acorde! Os animais de laboratório são lesionados não porque se os faça mais ou menos mal, estão perfeitamente despertos porque não compreendem o que se quer com eles!

Jacques Lacan, *L'insu que sait de l'une-bevue s'aile a mourre*

Sob certo ponto de vista, e para começar *in media res*, a sistemática badiouana sustenta uma continuidade com Lacan somente se supusermos uma disjunção que logra desprender em um ponto claro e distante o pensamento (ontológico), da materialidade (ôntica) de sua enunciação. Ou, em termos afins a suas duas obras magnas, o *ontológico* do *ontológico*. Por isso Badiou, mesmo depois de ter tomado nota progressivamente das críticas a um possível “binarismo”² entre o ser e o evento, pode dizer o seguinte sobre sua apropriação de Lacan:

Encontrei Lacan desde meados dos anos cinquenta, pela leitura, que me impactou, do proferimento de Roma, na revista *La Psychanalyse*. Tive, sem seguida, o sentimento de que havia ali um pensamento inventivo maior, sem ter jamais a necessidade de “verificá-lo” no espaço da cura analítica, ou de entrar no labirinto

² Por exemplo, diz explicitamente: “A produção global do sujeito fiel (...) não deve fazer perder de vista os signos locais desse presente, a experiência imediata e imanente do fato de que se participa, mesmo que não fosse de maneira elemental, do devir de uma verdade, de um corpo-sujeito criador. Esses signos são, em seu conteúdo, novas relações intramundanas e, em sua forma antropológica, afetos”. Já mais adentro da lógica, “eu mostrei (...) que a lógica formal (ou analítica) é uma simples derivação da lógica transcendental (ou sintética). De tal sorte que nunca há porque distinguir, na atividade criadora de um pensamento, entre sua forma e seu conteúdo”. Ou, inclusive com alguns dados autobiográficos, veja-se o trecho “Lógica do sítio: para a singularidade”. BADIOU, Alain. *Lógicas de los mundos: el ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial, 2008, p. 95; 271; 401. Na edição argentina, respectivamente: “*Primero, la producción global del sujeto fiel de los cuatro tipos de verdades, o el nombre de su presente (secuencia, configuración, encantamiento y teoría), no debe hacer perder de vista los signos locales de ese presente, la experiencia inmediata e immanente del hecho de que se participa, aunque más no fuere de manera elemental, del devenir de una verdad, de un cuerpo-sujeto creador. Esos signos son, en su contenido, nuevas relaciones intramundanas y, en su forma antropológica, afectos.*”; “*Yo mostré, en cambio, en la sección 4 del libro II, que la lógica formal (o analítica) es una simple derivación de la lógica trascendental (o sintética). De tal suerte que nunca hay por qué distinguir, en la actividad creadora de un pensamiento, entre su forma y su contenido.*”

das escolas de psicanálise (...) Para mim, Lacan era conceitos, fórmulas e ideias, depositados em textos, igual Platão ou Gödel.³

Este é o ponto que merece alguma indagação, porque para que Lacan seja subsumido em “conceitos, fórmulas e idéias” algo há que se perder. Mas, o que é o que se perde? Acredito que a controvérsia entre Cassin e Badiou em torno de Heidegger pode ajudar-nos a elucidar essa questão. Porque ali, um em posição de sofista (logologia) e o outro de filósofo (ontologia) – modulações do (não) ser se disputam a herança lacaniana – põem a funcionar *in concreto* seus pressupostos.

De que se trata fundamentalmente essa querela? Trata-se de argumentar se a adesão de Heidegger ao nazismo é uma condição mais ou menos inerente aos desenvolvimentos de seu pensamento ou se podemos dizer, pelo contrário, que é só “a pequenez de uma convicção (...) ou a particularidade curta de olhares de um professor de províncias”⁴ que contrasta, inevitavelmente, com a universalidade e a grandeza de seu legado. Como já terá intuído, Cassin sustenta o primeiro, Badiou o segundo. Para ela, inclusive, a língua alemã resulta inseparável da “possibilidade do nazismo”, enquanto que para ele “como sempre, a língua não determina grande coisa”. A língua é para ele, por acaso, um mero instrumento que facilita o transito que iria de uma singularidade identitária (e.g. “nazi”) a uma singularidade universal (o “ser-aí”)? Por que Mallarmé, então, pode ter em seus poemas zonas de

³ BADIOU, Alain. *El balcón del presente, conferencias y entrevistas*. México: Siglo XXI, 2008, p. 96. Na edição mexicana: “Encontré a Lacan desde mediados de los años cincuenta, por la lectura, que me ha impactado, del reporte de Roma, en la revista La Psychanalyse. He tenido enseguida el sentimiento de que había allí un pensamiento inventivo mayor, sin tener jamás la necesidad de ‘verificarlo’ en el espacio de la cura analítica, o de entrar en el laberinto de las escuelas de psicoanálisis (...) Para mí Lacan era conceptos, fórmulas e ideas, depositados en textos, igual que Platón o Gödel.”

⁴ BADIOU, Alain; CASSIN, Barbara. *Heidegger, el nazismo, las mujeres, la filosofía*. Buenos Aires: Amorrotu, 2010, p. 52. Na edição argentina: “Estamos aquí en la linde dialéctica, que puede calificarse de existencial, entre la grandeza de pensamiento y la pequeñez de convicción, entre la capacidad creadora de dimensiones universales y la particularidad corta de miras de un profesor de provincias.”

reserva para um evento futuro e a língua alemã do entreguerras não poderia abarcar, entre suas teias de aranha, a possibilidade de um mundo absolutamente tecnocrático?

Por outro lado, para Cassin, a relação de Heidegger com as mulheres (de um lado caçador de estudantes e de outro mantenedor de um matrimônio santo), sua relação ao lugar (o famoso terreno não tão contaminado pela indiferença ao pensamento da vida moderna à *la* Berlim) e sua relação com a universidade (“as incessantes intrigas de gabinete e o desinteresse profético do pensamento solitário”) são o tapete vermelho que saúda a chegada do reitor nacional-socialista; para Badiou, ao contrário, devemos pensar finalmente que em Heidegger “há uma paciência de existir mais essencial que seus avatares”. Ou seja, em resumo, para ela o Pequeno, os microeventos⁵, são o suporte do Grande, e para ele, importa sobretudo o que quer se desprender finalmente do Pequeno, o legado da “estrela solitária” do pensamento⁶.

Permito-me, por ora, introduzir outra perspectiva do campo semântico empregado por Cassin e Badiou, procedendo como o físico Murray Gell-Mann, quem ao explicar amavelmente a relação de semelhança das matemáticas aplicáveis às partículas subatômicas e a força gravitacional (o infinitamente pequeno e o infinitamente grande) apela ao exemplo que o resulta mais natural:

⁵ Em *Lógicas dos mundos*, na seção “informações”, há uma expressão a despeito de Badiou sobre Kierkegaard mais anti-filósofo, que vem ao caso: “a projeção especulativa de avatares microscópicos” (cf. BADIOU, Alain. *Lógicas de los mundos: el ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial, 2008, p. 610).

⁶ Nesse sentido, Larramendy impugna esta posição nas leituras de Lacan: “Cada sessão do seminário não era um texto fechado, individualizado, falado pelo indivíduo Lacan em solidão, que introduzia voluntariamente alguma obscenidade imaginária para cativar, e com uma produção de uma significação que um público passivo compreenderia, e que pode ser universalizada e desembocada sem perda em uma folha para ser lida” (LARRAMENDY, Alicia. *La brasa ardiente de la pregunta por los signos. Divanes Nómades*, Córdoba, n. 1, 2014, p. 64). Na edição argentina: “Cada sesión del seminario no era un texto cerrado, individualizado, hablado por el individuo Lacan en soledad, que introducía voluntariamente alguna obscenidad imaginaria para cautivar, y con una producción de una significación que un público pasivo comprendiera, y que puede ser universalizada y volcada sin pérdida en una hoja para ser leída”

as camaradas de uma cebola. Porque, com efeito, aqui se trata do mesmo, mesmo que a diferença (isso sim, pequena diferença) é a linguagem com a qual a distância entre as camadas da cebola é recorrida: a matemática para o mundo físico e a língua natural para o mundo social – mesmo se Badiou em *Lógicas dos mundos* propõe sua lógica transcendental para pensar este grau de diferenças na aparição dos entes intramundanos (sua “relacionalidade”).

Deixando de lado por um momento que essa distância possa ser recorrida matemática e logicamente, vale se perguntar: que relação existe entre o Grande e o Pequeno em mundo lingüístico acebolado? Há continuidade ou descontinuidade entre suas camadas? E se acentuássemos a continua, de que maneira a linguagem daria conta da passagem de umas camadas às outras? Ou se, ao contrário, acentuássemos a descontinuidade, o que e quais seria seus vasos comunicantes? Haveria algo assim como vasos comunicantes? E voltando agora sobre o caso: nos escritos altamente especulativos de Heidegger, acaso poderia sentir, a força do des-mal-estar a sela, o aroma das – porque não – cebolas fritas por Elfriede alguma noite de verão?

Pergunta que só poderia resultar antipática a certa vegetação acadêmica. Porque tudo isso, com efeito, está nas imediações da disputa entre o filósofo e o sofista, algo que também pode se traduzir como o problema da dicotomia particular/universal que retorna uma ou outra vez nos debates filosófico-políticos e que transparece o dilema de até onde se extingue e se solapam a particularidade biográfica, cultural e histórica com a trajetória de um pensamento universal(izável).

Neste sentido, como no método nietzscheano, trata-se de “alcançar um ponto secreto no qual é a mesma coisa uma anedota da vida e um aforismo do pensamento”⁷. Sobretudo, porque as linhas de força de uma vida (“o hábito de uns livros, de uma chave,

⁷ DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2015, p. 132.

de um corpo, entre os outros”, diria Borges) tornam menos árido ao pensamento.

Assim, não se trata do *Um* pensamento heideggeriano, aquele que se desentende das particularidades infamantes do professor de província e chega imaculado nas livrarias do mundo. Trata-se da estrutura complexa entre particular e universal que a obra de Heidegger *singulariza*, adquirindo múltiplos sentidos com o passar do tempo, tão irredutíveis como equívocos.

Slavoj Žižek toma uma fotografia panorâmica desta inquisição, diz: “se a universalização apressadamente propõe uma Imagem cuja função é nos cegar sua determinação histórico-simbólica, a historicização apressada nos cega ao núcleo real que retorna como o mesmo através das diversas historicizações/simbolizações”. Esta fotografia, precisamente, é adequada para marcar a recepção que faz Badiou de Lacan (e da qual tampouco está isento Žižek⁸), mas tendente a depená-lo na água fervente da universalidade e o paratodos que a se deixar afetar pela *arrogânciade* uma experiência que requer necessariamente do recorrido pelas marchar e contramarchar de sua enunciação, pelas ninharias e o fio retórico das paixões⁹. Porque precisamente ali reside um dos pontos de divergência entre ele e Lacan, nos *sentidos* múltiplos e impossíveis de reduzir à instância do dito. Até onde deixara aparecer cada qual que as palavras são afetos que reverberam e constituem (no duplo sentido) um corpo¹⁰.

⁸ Impossível agora saber onde, mas recorro sua crítica a Lacan performático dos seminários, ao “divo” que estorvava na transmissão do conteúdo universal de seus enunciados.

⁹ No original: “*Où est-ce qu'ARISTOTE traite le mieux des passions? Je pense que tout de même il y en a un certain nombre qui le savent déjà : c'est au Livre II de sa Rhétorique. Ce qu'il y a de meilleur sur les passions est pris dans la référence, dans le filet, dans le réseau de la Rhétorique. Ce n'est pas un hasard : ça, c'est le filet*”. Aula de 14 de novembro de 1962, seminário *A Angústia*.

¹⁰ Larramendy, em disputa com uma leitura de Miller, diz de Lacan: “As expressões orais, gestuais, circunstanciais, subjacentes, a dimensão da nunga como isso que irrompe e atravessa de fora da representação, a voz do orador e a dança de seus gestos e movimentos, o invisível mas palpável, as intensidades, o inarticulável da language, esses distintos níveis nos quais transcorriam o seminário a as sessões, ficam aplanados, silenciados, submetidos ao esplendor do significante que

Uma pergunta advém: é aí que se separa o dispositivo psicanalítico e o campo filo-político, cada um constituindo um espaço unitário, ou mais bem se se torna necessário contaminar tantos os cenários como para, mesmo reconhecendo suas especificidades, buscar pontos de indiscernibilidade? Nossa resposta não poderia mais que se situar, em cada caso, na reformulação da pergunta.

O movimento inaugural da psicanálise freudiana consistiu em notar que havia determinação significativa no campo da sexualidade, que os sintomas eram uma manifestação do inconsciente que se podia dissolver ou modificar parcialmente em movimentos interpretativos e que, por conseguinte, não havia um domínio puro da fisiologia separado da linguagem. Assim como tampouco se tratava de uma psicologia, se entendermos por isso as diversas reificações do comportamento humano sob o olhar de uma evolução filogenética localizável no “plano psíquico”. De fato, a via pela qual Freud ingressa no campo do inconsciente, quer dizer, o *désir/dizer* da histérica, lança luz sobre um ponto essencial: o desejo se trama na trama mesma do que se vai dizendo¹¹. Os sedicentes pensadores “pós-freudianos” ou “pós-

universaliza seu pensamento, e acusados de ser uma obscenidade imaginária, uma concessão da ‘debilidade mental’ para cativar e lograr que seu auditório retivesse algo do tema, quer dizer, dos conteúdos significados do seu discurso”. (LARRAMENDY, Alicia. La brasa ardiente de la pregunta por los signos. *Divanes Nómades*, Córdoba, n. 1, 2014, p. 54). Na edição argentina: “Las expresiones orales, gestuales, circunstanciales, subyacentes, la dimensión de la ninfa como eso que irrumpe y atraviesa desde fuera de la representación, la voz del orador y la danza de sus gestos y movimientos, lo invisible pero palpable, las intensidades, lo inarticulable del lenguaje, estos distintos niveles en los que transcurrían el seminario y las sesiones, quedan aplanados, reducidos, silenciados, sometidos al esplendor del significante que universaliza su pensamiento, y acusados de ser una obscenidad imaginaria, una concesión a la ‘debilidad mental’ para cautivar y lograr que su auditorio retuviese algo del tema, es decir de los contenidos significados de su discurso”

¹¹“O traço diferencial da histérica é precisamente este – é no movimento mesmo de falar que a histérica constitui seu desejo. De modo que não é de espantar que tenha sido por esta porta que Freud entrou no que eram, na realidade, as relações do desejo com a linguagem, e que ele tenha descoberto os mecanismos do inconsciente.” (LACAN, Jacques. *O seminário, livro 11*: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1988, p. 19). Em um estudo da recepção de Hegel na França, Judith Butler, põe em relevo a interpretação kojeveana do desejo no filósofo alemão. Recordamos que Lacan participou dos seminários dele e com isso mediou sua leitura de Hegel: “Para Kojève, a natureza é um conjunto de fatos dados de maneira incontestável,

lacanianos”, entre eles Badiou, fizeram um movimento em certa medida análogo: já não se trata mais do cumprimento voluntário de uma teleologia histórica inscrita nos indivíduos que participam de uma sociedade e para tanto a persecução de um *fin* programático da história, mas sim de reconhecer que onde há sujeito é porque houve impasse da estrutura, e algo a partir de então terá de ser inventado.

Agora, para localizar que esse impasse não é uma produção meramente voluntária e epistêmica (se o fosse nos esqueceríamos novamente do que, por outro lado, *ensina* uma análise), esqueceríamos-nos que há ideias e voltar no recorto do objeto, que há limites para enunciar um desejo, que há uma diferença abismal entre a compreensão reflexiva de um episódio traumático e o esquecimento de seu esquecimento inconsciente.

É neste sentido que se trava com um duplo estatuto do signo, sua carga de sedimentações que nos leva a usá-la em termos de representação (quer dizer, falar de um referente que antes não tem entidade por si mesmo, de alguma maneira “está ali”) e a possibilidade nunca de todo clara de que apareça certa autonomia a respeito deste (a *primeiridade*¹²) ou, em outras palavras, o fulgor que deverá ser alojado em uma língua que não se deixa reduzir facilmente sua codificação cultural.

governados pelo princípio da identidade simples, sem possibilidades dialéticas e, portanto, em claro contraste com a vida da consciência. Assim, o desejo é não-natural na medida em que exhibe uma estrutura de reflexividade ou negação interna da qual os fenômenos naturais carecem. O sujeito se cria na experiência do desejo e, nesse sentido, seu eu é não-natural. Não se trata de um sujeito que antecede a seus desejos e encontra refletido neles um eu constituído, mas sim, pelo contrário, de um sujeito que se define através do que deseja. (BUTLER, Judith. *Sujetos del deseo: reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012, p. 113). Na edição argentina: “Para Kojève, la naturaleza es un conjunto de hechos dados de manera incontestable, gobernados por el principio de identidad simple, sin posibilidades dialécticas y, por lo tanto, en claro contraste con la vida de la conciencia. Así, el deseo es no-natural en la medida en que exhibe una estructura de reflexividad o negación interna de la cual los fenómenos naturales carecen. El sujeto se crea en la experiencia del deseo y, en ese sentido, su yo es no-natural. No se trata de un sujeto que antecede a sus deseos y encuentra reflejado en ellos un yo constituído, sino, por el contrario, de un sujeto que se define a través de lo que desea.”

¹² LE GAUFÉY, Guy. *El notodo de Lacan: consistencia lógica, consecuencias clínicas*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2007, p. 167.

Badiou, apesar de propiciar conceitualmente em sua filosofia este entrecruzamento com a psicanálise (sem, sem embargo, torná-los indiscerníveis), sustenta um dizer que não busca pensar com as opacidades da língua, mas sim *contra* elas. Badiou estaria em desacordo com torná-los indiscerníveis já que isso deslocaria a filosofia, a levaria para uma errância que a obrigaria a se confundir com outras disciplinas regionais. E esse desacordo não é menor (é talvez todo o projeto badiouano!). Ou, formulado de outra maneira, tem uma disposição de pensameto que, sobretudo depois de sua *Teoria do sujeito*, desentende-se do caráter plurívoco, homófono e indescritível do significante para exorcizá-lo, torna-lo uma sorte de complemento explicativo dos axiomas e raciocínios lógicos. É certo, ali também há uma intencionalidade manifesta que não podemos esquecer: tirar-lhe o caráter aurático que o fora impresso à língua nos anos da sutura da filosofia ao poema. Sem embargo, isso não impede que, ao esquecer-se dessa dimensão traiçoeira da língua, Badiou caia em paradoxo que indica Novalis em um texto que retoma Heidegger, precisamente um dos responsáveis da denunciada sutura:

No fundo, o falar e o escrever são algo curioso; a verdadeira conversação, o diálogo autêntico, é um puro jogo de palavras. Resulta liso e plenamente pasmoso o ridículo erro das pessoas que imaginam falar pelas coisas mesmas. Mas o próprio da linguagem, a saber, que se ocupa de si mesmo e nada mais, todos o ignoram. Por isso a linguagem é um mistério tão maravilhoso e fecundo: que alguém fale pelo mero fato de falar, e justamente então expresse as mais magníficas verdades. Mas que queria, ao contrário, falar de algo preciso, e ao sabor da língua maliciosa o fará dizer os piores absurdos, as sandices mais grotescas. Também a isso se deve o ódio que tanta gente séria sente pela linguagem. Advertem sua petulância e sua diabura; mas o que não advertem (...), em verdade, o aspecto infinitamente sério da língua.¹³

¹³ CASSIN, Barbara. *El efecto sofístico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 96. Na edição argentina: “En el fondo, el hablar y el escribir son algo curioso; la verdadera conversación, el

Se o dizer não é um simples meio de transmissão de idéias que encontram uma totalidade para um outro (deveria indistingui-se aqui Outro e outro), então estas supõem a opacidade com a qual o sujeito se relaciona com um desejo inconsciente. “Quanto mais se aproxima o homem, quando mais rodeia, acaricia o que acredita que é o objeto de seu desejo, de fato mais distante se encontra, extraviado”¹⁴.

Isso implica que não obstante os esforços de Badiou por levar a filosofia à altura das invenções psicanalíticas (sua “compossibilidade” com Lacan), a dimensão sistemática sua obra maga (seu recorrente argumento linear, sua fidelidade dedutiva, seu “cartesianismo”, ou, como ele mesmo diz, “a tripla jurisdição da vontade sistemática, do paradigma matemático e do desejo crescente de clareza”¹⁵) eclipsa o fogo negro de *lalangue*. Quer dizer, na demonstração hegemônica pela matemática daquilo que excede ao ser (sujeito e verdade) – se aceitamos de todo a equação matemática = ontologia –, perde-se a dimensão irredutível da língua na enunciação e a põe em posição de asseguramento metalingüístico com respeito ao conceito¹⁶. Por isso o projeto de

diálogo autêntico, es un puro juego de palabras. Resulta lisa y llanamente pasmoso el ridículo error de las personas que imaginan hablar por las cosas mismas. Pero lo propio del lenguaje, a saber, que se ocupa de sí mismo y nada más, todos lo ignoran. Por eso el lenguaje es un misterio tan maravilloso y fecundo: que alguien hable por el mero hecho de hablar, y justamente entonces exprese las más magníficas verdades. Pero que quiera, al contrario, hablar de algo preciso, y a la sazón la lengua maliciosa le hará decir los peores absurdos, las sandeces más grotescas. También a ello se debe el odio que tanta gente sería siente por el lenguaje. Advierten su petulancia y su diablura; pero lo que no advierten es que la chachara sin ton ni son y su abandono tan desdeñado son, en verdad, el aspecto infinitamente serio de la lengua”

¹⁴ Cf. LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005. No original: “Mais plus l’homme s’approche, cerne, caresse ce qu’il croit être l’objet de son désir, plus en fait il en est détourné, dérouté”. Note-se, por curiosidade, a proximidade das palavras de Lacan com a seguinte passagem do paraíso de Dante: “Perché appresando sé al suo disire/ Nostro intelletto si profonda tanto/ Che dietro la memoria non può ire”. “Porque quando se aproxima de seu desejo/Nosso intelecto se aprofunda tanto/Que a memória não pode segui-lo”.

¹⁵ BADIOU, Alain. *El balcón del presente, conferencias y entrevistas*. México: Siglo XXI, 2008, p. 15.

¹⁶ Deleuze, ao contrário, caracteriza a “enunciação filosófica de conceitos fragmentários” como uma forma de enunciação em que a “posição” do enunciador “é estritamente imanente ao conceito, posto que este tem por único objeto a indissolubilidade dos componentes pelos quais o mesmo passa uma

Badiou em *Lógicas dos mundos* é subordinar a “pequena lógica lingüística e gramatical” a uma Grande Lógica como “teoria geral dos objetos e das relações”¹⁷.

Quando dizemos *lalangue* dizemos materialidade da language, “material da linguagem colado na pele de cada um”¹⁸, unidades da língua sem estratificação nem hierarquização e mais além de sua doação de sentido. Materialidade que não remete ao jogo das diferenças significantes (lingüística), mas sim a um amálgama sonoro, anagramático que advém como efeito do encontro entre os seres vivos e o signo. Ainda que, em *lalangue*, do que se trata não é do signo vivo, mas sim de sua morte. Seu afundamento nas trevas do inapreensível.

Um exemplo: o chiste vem a liberar sua *graça* não só pelo jogo diferencial entre significantes (seu encadeamento raciocinado), mas pela materialidade mesma a qual este é deformado (sua reverberação, o timbre da voz, a entonação, os meandros, os silêncios mórbidos, o corpo do cômico). O chiste mostra, tanto como um matema ou um nó, algo do real, do impossível de capturar plenamente no sentido através de um instante de ver (ou rir). E esse instante de ver (ou rir) pode variar por completo ante a mais mínima troca na disposição dos elementos. Neste sentido, a ensaística resulta mais sensível à fragmentação que introduz a pulsão na unidade imaginária do corpo e à fragmentação da unidade imaginária de um sistema de idéias que poderiam produzir uma escuta analítica.

Tanto o nó borromeano quanto matema são recursos para a mostração do real. Poder-se-á dizer, e é certo, que o matema ou o

e outra vez, e que constitui sua consistência” (DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2015, p. 13-25).

¹⁷ BADIOU, Alain. *Lógicas de los mundos: el ser y el acontecimiento*, 2. Buenos Aires: Manantial, 2008, p. 115.

¹⁸ Diz Lacan em uma conferencia na Universidade de Yale, em 1975: “*Vous devez admettre que la découverte de l'inconscient est une chose très curieuse, la découverte d'une très spécialisée sorte de savoir, intimement nouée avec le matériel du langage, qui colle à la peau de chacun du fait qu'il est un être humain*”.

nó se preocupam em transmitir mais integralmente, sem muitas voltas pelo sentido, mas a língua, endiabrada, sempre vai estar ali para atrapalhar. Por isso Lacan repetia esse tipo de mantra “*ce n’est pas ça*” (isto não é isso), porque “isto” fosse “isso”, se “isto” fosse nó, não haveria mais nada que enunciar e tudo por acumular¹⁹.

Coincidimos com Le Gaufey quando diz que as “remissões às matemáticas, por instrutivas que possam ser ao propor denominações e imagens não muito enganosas, também nos extraviam às vezes ao tomar como guia um saber muito seguro, muito impressionante, que falseia o jogo da metáfora, sempre de ida e volta”²⁰. O indecível há que dizê-lo, é se a estrutura topológica é ou não uma metáfora da estrutura *per se*. Lacan parece sugerir em sua resenha do seminário *O objeto da psicanálise* (1965-1966), mas isso não implica que não o leiamos como uma dialética, tendo em conta que antepõe a palavra “representar” à “estrutura mesma”. Esta topologia que se inscreve em la geometría proyectiva y las superficies del *analysis situs* no deve tomarse como se hace con los modelos ópticos en Freud, con

¹⁹ Isto disse Lacan nas jornadas da Escola Freudiana em 1977 sobre o matema, por exemplo: “Não vejo porque me arrisquei a escrever $S(\mathbb{A})$, não é um Matema, é uma coisa absolutamente de meu estilo, disse isso como pude, em imitação de matema, se podemos dizer. Mas vimos muito bem, precisamente ao escutar Petitot, que o matema, *não é isso*. O que não quer dizer, que apesar de tudo, eu não seja responsável das saídas de um certo número de letras que se parecem muito com matemas”. (LACAN, Jacques. Journées de l’École freudienne de Paris: les mathèmes de la psychanalyse, n. 21, 1997, s/n. disponível em: www.ecole-lacanienne.net). No original: “*Je ne vois pas pourquoi je me suis risqué à écrire ce $S(A)$; ce n’est pas un mathème, c’est une chose tout à fait de mon style ; enfin j’ai dit ça comme j’ai pu, en imitation si l’on peut dire de mathème. Mais on a bien vu, précisément en écoutant Petitot, que le mathème, ce n’est pas ça. Ça ne veut pas dire quand même que je ne suis pas responsable d’un certain nombre d’issues de lettres qui ressemblent fort à des mathèmes.*”

²⁰ LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, 78; 85; 106; 134; 238. Assim como o Estado para Badiou reassegura as partes de uma sociedade através da representação, impedindo o advento de qualquer múltiplo cujos elementos não estejam presentes na situação, a ontologia matemática pode funcionar como aquilo que reassegura e recobra o caráter contingente da enunciação.

el rango de metáforas, sino claramente para representar la estructura misma²¹.

Assim como alguns anos antes, no seminário *A identificação* (1961-1962), referia-se a relação topológica do sujeito e o Outro sem desestimar com tanta segurança a metáfora que mostrava a relação exemplar que poderia ser primeiramente identificada como metafórica e cuja questão incide justamente no saber que a sustenta enquanto puro plano da metáfora.

Não há pureza do real, não há qualidade intrínseca do real, a pureza somente pertence aos dispositivos de pensamento. Assim, o real pode ser mostrado por nós ou deslizado em equívocos. O destacável é que se trata de uma dialética entre mostrar e dizer, entre o mutismo do real e a glosolália faladora de um deslocamento pelas associações da língua. Se alguém aponta ao real no simbólico através do corpo imaginário de alguns nós, o outro aponta ao real no simbólico através da imagem da letra. Os dois fazem sentido inevitavelmente. Os dois são formas de transitar a experiência impossível da transmissão, ambas necessárias e insuficientes.

Por isso coincidimos com a leitura crítica que faz Pluth da ideia de Milner sobre *lalangue*, a passagem que faz este último a postular que ali há um saber do real (por oposição a um saber do simbólico próprio do campo da lingüística) a desestimar, em *A obra clara*, que ali possa haver pensamento (só haveria puro gozo zumbi). Para Pluth, por sua vez, *lalangue* aporta uma ferramenta, ilumina como o que ocorre no nível das materialidades lingüísticas brutas condiciona e inspira as possibilidades do pensamento. E, ante tudo, mostra como no dizer se abre sempre outro dizer, impossível de totalizar. Era, por suposto, o que fazia Lacan (depois de tudo também poderíamos chamá-lo de *Lalan*) com suas famosas retrucadas e tiradas, seus jogos

²¹ No original: "Cette topologie qui s'inscrit dans la géométrie projective et les surfaces de l'analysis situs, n'est pas à prendre comme il même. "en est des modèles optiques chez Freud, au rang de métaphore, mais bien pour représenter la structure elle-même."

de palavras que expunham os “abismos polissêmicos”²² tão odiados por aqueles universitários para quem pensar parecia ser levar as palavras ao ponto morto do significado.

É somente na medida do fora-de-sentido dos ditos – e não do sentido, como se costuma imaginar e como supõe toda a fenomenologia – que existo como pensamento. meu pensamento não é regulável a meu bel-prazer, acrescentemos ou não o *infelizmente*. Ele é regulado. Em meu ato, não almejo exprimi-lo, mas causá-lo. Porém não se trata do ato, e sim do discurso. No discurso, não tenho que seguir sua regra, e sim que encontrar sua causa. No entre-senso²³ – entendam isso, por mais obsceno que possam imaginá-lo – está o ser do pensamento. Sólo en conformidad con el fuera de sentido de las palabras –y no con el sentido, como se imagina y como supone toda la fenomenología– soy como pensamiento.²⁴

Se Lacan tendia em seus últimos anos para “mostrar” cada vez mais uma topologia do sujeito, não o fazia sem um acompanhamento de elucubração através de jogos com a língua, violando sistematicamente a proibição wittgensteiniana de não dizer nada sobre aquilo do que é melhor se calar. Sobretudo, porque é necessário, também, parodiar o mero mostrar dos nós, que liberados de seu próprio desígnio levam a imitar um suposto

²² A expressão é de George Steiner que, referindo-se a Heráclito (o obscuro), disse: “o retruco, o jogo de palavras, a sinonímia enganosa comunicam os abismos polissêmicos, a constante mobilidade dos fenômenos e seu suposto equivalente lingüístico”. (STEINER, George. *La poesía del pensamiento*: del helenismo a Celan. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 40). Na edição argentina: “el retruécano, el juego de palabras, la sinonimia engañosa comunican los abismos polisémicos, la constante movilidad de los fenómenos y su supuesto equivalente lingüístico”.

²³ Há homofonia entre *sens* (sentido) e *sein* (seno), e jogo de palavras com *obsène* (obsceno). O tradutor do seminário omite aqui que a palavra *seno* em francês (*sein*) se escreve igual *ser* em alemão.

²⁴ LACAN, Jacques. *O seminário, livro 16*: de um outro ao outro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p. 13. No original: “Ce n’est qu’à mesure de ‘l’hors de sens’ des propos, et non pas-comme on s’imagine et comme toute la phénoménologie le suppose-du sens, que je suis comme pensée. Ma pensée n’est pas réglable - que l’on ajoute ou non ‘hélas !’ - à mon gré, elle est réglée. Dans mon acte, je ne vise pas à l’exprimer mais à la causer. Mais il ne s’agit pas de l’acte : dans le discours, je n’ai pas à suivre sa règle, mais à trouver sa cause. Dans l’entresens - entendez-le pour si obscène que vous pouvez l’imaginer - est l’être de la pensée”. Note-se como as traduções perdem o jogo entre *gré* e *réglée*. Ainda mais se tratando da temática do fora do sentido.

mutismo do real sem muito enlace com os outros registros (mas além de que o nó em si mesmo também seja RSI). Por isso a asseveração de Pluth de que é pertinente que a mostraçã dos nós borromeanos devam considerar um comentário paródico que não se restrinja a um jogo de palavras. Porque, por que haveria que deixar por terra um esforço de poesia (sempre insultada por um positivismo deserotizado)?

Dito isso, e voltando a Badiou, acreditamos que o que opera por trás de seu apoio do matema e abandono das aberturas para *lalangue*, é a separação taxativa entre língua e verdade: “Não creio necessário colocar que o processo de verdade do qual todo sujeito é um fragmento local seja absolutamente dependente da forma linguajeita”²⁵. Por quê? Porque, antes de tudo, “o que pode dizer-se do ser é disjunto do que pode dizer-se da verdade”²⁶.

Assim o dispõe seu livro ontológico fundamental *O ser e o evento* (1988). E ainda que essa tese possa matizar-se, como já dissemos, remarcando não só o instante eventual (o que disjunta), mas também o processo de subjetivação *qua* processo (o devir corpo de uma verdade em um mundo), é possível dizer sem rodeios que a problemática da palavra como veiculadora de afeto, como equívoca e como portadora silenciosa da pulsão, ficará relegada para Badiou a uma ordem pré-subjetiva, enquanto qualquer subjetivação (política, artística, amorosa ou científica) implica, de novo, a indiferença à linguagem. “A verdade só existe se é indiferente nela”²⁷.

Era essa *Spaltung*, essa divisão abrupta entre verdade que furada o ser e a língua do ser, a que obriga Badiou a propor um “mais além” de Lacan em *O ser e o evento*: “O que faltou em Lacan (...) foi fazer depender radicalmente a verdade da suplementação de um ser-em-situação, através de um evento separador do

²⁵ BADIOU, Alain. *Condiciones*. Buenos Aires: Siglo XXI editores argentina, 2002, p. 103.

²⁶ BADIOU, Alain. *O ser e o evento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 259.

²⁷ BADIOU, Alain. *O ser e o evento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 337.

vazio”²⁸. A verdade, para dizê-lo em outras palavras, haveria ficado em Lacan do lado do sintoma e não da criação pura. Para Badiou, ao contrário, “a hiância, então, está do lado da criação, não do lado do sintoma, e não creio que o ‘caso’ de Joyce – ‘Joyce-o-sinthome’, diz Lacan – baste para dissipar uma no outro”²⁹.

Essa separação cortante e afiada pode se ler como uma consequência do giro ontológico-matemático com o qual Badiou impulsiona sua distância da “sofística contemporânea”, a qual reduz o caráter suplementário de uma verdade a um mero efeito de linguagem e lutas de poder ou, no melhor dos casos, a um sintoma. Assim, Lacan, segundo este olhar, estaria vacilando entre dois extremos: a formalização do real (topologia do sujeito do inconsciente) e o puro jogo inconsistente com a língua. Ontologia (riscada) e sofística.

O gito matemático de Badiou como um giro de acentuação sobre a formalização do conceito de sujeito, não sucede então sem consequências (estéticas, eróticas, políticas). E uma delas é que há problemas que se invisibilizam e outros que surgem por adição. A respeito do primeiro, podemos dizer o seguinte: o que resulta invisibilizado, ademais dos componenetes heterogêneos que intervêm em uma enunciação, é a face libidinal, sua sobredeterminação pulsional e significante. A respeito do segundo, e não sem uma sutil relação ao interior, ocorre uma reintrodução da ideia de progresso (legível nesse “para além” de Lacan).

Nesse sentido, na conferência dada ante a Sociedade Francesa de Filosofia em 1968 intitulada “O que é um autor?”, Foucault situa a operação do “retorno a” como uma operação concernente a certas discursividades, entre elas a freudiana. É um trabalho efetivo de

²⁸ BADIOU, Alain. *O ser e o evento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 338.

²⁹ BADIOU, Alain. *Lógicas de los mundos: el ser y el acontecimiento*, 2. Buenos Aires: Manantial, 2008, p. 527. Na edição argentina: “*Es sólo en tanto cuerpo transhumano como un sujeto se apodera del cuerpo divisible del animal humano. La hiancia, entonces, está del lado de la creación, no del lado del síntoma, y no creo que el ‘caso’ de Joyce – ‘Joyce-el-sinthome’, dice Lacan – baste para disipar una en el otro.*”

transformação da discursividade mesma. E esclarece que esse “retorno a”, o qual forma parte do discurso ao qual se retorna e não deixa de modificá-lo, não se trata precisamente de um suplemento histórico que “veiria a adicionar-se à mesma discursividade e que a redobraría com um ornamento”³⁰.

Assim, lemos nesse “para além” de Lacan que propõe Badiou, nesse suplemento, um modo de retorno ao ensino de Lacan sem nenhuma conseqüência para Lacan. Sem embargo, não se trata de eclipsar a obra de Badiou em suas carências, mas sim, trazendo *lalangue* em primeiro plano, remeter esta omissão a seu modo abstermão de leitura (Badiou refere sua condição de abstermão a uma proibição precoce de sua mãe). Em nenhum procedimento de leitura há progresso, mas antes perda (o não dito) e ganância (o que abre aquilo que ficou não dito para o que agora o retorna), sem muitas soluções de continuidade. Ganância que, por suposto, não deixa de produzir, por sua vez, outra perda (assim poderia se ler o que disse Heidegger).

A psicanálise se sustenta *entre* essas duas faces da moeda temporal que, por definição, estão dispostas para não se olhar de frente. Por isso Lacan respondia em 1975 a pergunta pelas implicações políticas da psicanálise desde modo: “Em todo caso, que não há progresso. O que se ganha de um lado perde-se do outro. Como não se sabe o que se perdeu, crê-se que se ganhou”³¹. Não se trata então de se voltar nostalgicamente para as ruínas irrecuperáveis do não dito, nem tampouco se gabar de uma peremptoriedade do dito, mas sim de buscar o ponto em que se faz um lugar efetivo de interrogação do não saber do que se perde no saber do que se ganha.

³⁰ Cf. FOUCAULT, Michel. “O que é um autor?”, *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 63o ano, no 3, julho-setembro de 1969, ps. 73-104. (*Société Française de Philosophie*, 22 de fevereiro de 1969; debate com M. de Gandillac, L. Goldmann, J. Lacan, J. d’Ormesson, J. Ullmo, J. Wahl.)

³¹ No original: “*En tout cas, qu’il n’y a pas de progrès. Ce qu’on gagne d’un côté, on le perd de l’autre. Comme on ne sait pas ce qu’on a perdu, on croit qu’on a gagné*”.

Farrán, acentuando uma leitura que busca não reduzir Badiou ao giro matemático, mas sim trabalhá-lo em uma amarração de seus conceitos, propõe o seguinte deslinde: “para evitar confusões ou mal-entendidos desnecessários, devemos fazer uma tripla distinção entre: a) palavras e termos; b) conceitos e categorias; c) dispositivos e discursos. Assim poderemos articulá-los melhor, seguir sua mútua imbricação, sem confundi-los ou estabelecê-los de maneira rígida em níveis hierárquicos estratificados”³². Agregamos algo para perder algo: a medida de imbricação (sem confusão ou estratificação hierárquica) entre palavras, conceitos e dispositivos é tão singular e está tão sobredeterminada pelo estilo de cada leitura e de cada conjuntura que resta impossível estabelecer uma norma *a priori* que “evite os mal-entendidos desnecessários” e coloque ordem. De fato, no sem-sentido de uma palavra pode se abrir uma porta de entrada a um ponto cego do conceito, ou em um conceito, por exemplo, esconder-se o sintoma de um dispositivo que poderia se ler com outro dispositivo, como diz Deleuze:

Os conceitos são centros de vibrações, vibrações, cada um em si mesmo e os outros em relação com outros. Por essa razão tudo ressoa, em vez de sucederem ou corresponderem. Não há razão alguma para que os conceitos se sucedam. Os conceitos enquanto totalidades fragmentárias não constituem nem sequer as peças de um quebra-cabeça, posto que seus perímetros irregulares não se correspondem.³³

Ler Badiou, nesta via, sem embargo, não é só ler seus conceitos, mas ler de que maneira ele mesmo “é lido” por seus

³² FARRÁN, Roque. Badiou y Lacan: algunas consideraciones en torno a lo real, la ontología, y el concepto de sujeto en la práctica filosófica y psicoanalítica. *El laberinto de arena*, v. 1, n. 1, verão/outono, 2013, 9. No original: “En este sentido, para evitar confusiones o malentendidos innecesarios, debemos hacer una triple distinción entre: a) palabras o términos, b) conceptos o categorías, c) dispositivos o discursos. Así podremos articularlos mejor, seguir su mutua imbricación, sin confundirlos o establecerlos de manera rígida en niveles jerárquicos estratificados.”

³³ DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2015, p. 51-55.

conceitos, de que maneira seus conceitos entram em conflito entre si e o abre a porta para uma possível digressão. Porque um autor não é somente conceitos, dispositivos e palavras (ou “conceitos, fórmulas e idéias”), mas sim desejo. Um autor é desejo e estilo, e haveria que buscar circunscrevê-los entre os conceitos, dispositivos e palavras. Não por nada, é medular a circunscrição do desejo de Freud na leitura que Lacan faz de sua obra³⁴. Sem ela não há separação possível entre Freud e Lacan, assim como tampouco há “retorno a”.

Vale interrogar, então, o desejo de sustentar pela eternidade uma filosofia que, como Platão, dispõe de guardas fronteiriços que devem estar sempre alertas com a sofística. Parafraseando Lacan, perguntamo-nos então: por que sorte de privilégio o desejo de Badiou pode encontrar na Filosofia clássica, quer dizer, aquela que reivindica o duelo a morte com todas as formas da sofística, sua porta de entrada? E, isso assim, há algo que se possa traficar pela fronteira sem por isso cair em um relativismo deselegante ou nas clausuras semióticas do giro lingüístico?

III.2 A verdade irmã do gozo: Badiou primo postiço de Lacan?

Esse objeto a, em certo sentido, eu o inventei, tal como se pode dizer que o discurso de Marx inventou. Que significa isso? O achado de Marx foi a mais-valia. Quando ao objeto a, não é que ele não tenha sido abordado antes de meu próprio discurso, mas só o foi de maneira francamente insuficiente, tão insuficiente quanto era a definição da mais-valia antes que o discurso de Marx a fizesse aparecer em seu rigor.

Jacques Lacan, *De um Outro ao outro*

Assim se refere Badiou à relação entre antifilosofia e sofística. Vale a pena citar novamente o parágrafo inteiro:

³⁴ No original: “(...) ce que j’avais à dire sur *Les Noms-du-Père* ne visait à rien d’autre qu’à mettre en question l’origine, à savoir: par quel privilège le désir de *FREUD* avait pu trouver, dans le champ de l’expérience qu’il désigne comme l’inconscient, la porte d’entrée. Remonter à cette origine est tout à fait essentiel si nous voulons mettre l’analyse sur les pieds, donc qu’il ne manque pas un d’entre eux.” Aula de 15 de janeiro de 1964, seminário 11.

Wittgenstein e Lacan são os dois maiores antifilósofos do século XX, como o são, no século XIX, Kierkegaard e Nietzsche. Mas no que concerne a Wittgenstein, no meu entender, isso se deve somente ao *Tractatus*. Sua obra posterior – que, por outro parte, não é uma obra, já que Wittgenstein teve o bom gosto de não publicar nem terminada nada mais – passa da antifilosofia para a sofística. É um risco ao qual se expõe todo antifilósofo: para sustentar o privilégio exorbitante que concorda com sua pura enunciação (é verdadeiro porque sou eu que falo) e, finalmente, com sua própria existência (parto em duas a história, se não a do mundo, ao menos daquela que trato), o antifilósofo tem que recorrer, um pouco, a um forçamento retórico que o faz indiscernível dos sofistas de sua época. Como sucede com a máxima peremptória ou o pastiche dos Evangelhos no caso de Nietzsche, com a garruleria biográfica em Kierkegaard, ou com as calamburas em Lacan.³⁵

Esta seção de *Lógicas dos mundos* põe em evidência a proximidade quase indiscernível, para Badiou, entre sofística e antifilosofia. A primeira poderia dizer, centrada no relativismo perspectivista (não há verdades que não dizeres com “efeitos” de verdade) e a segunda condenada, entre outras coisas a mostrar-se ao filósofo que não dá sua cara a tapa pela verdade universal, mas que seu dizer está situado. Isso é, que não há um dizer inocente, um dizer sem pecado, um dizer sem que alguma maçã caia da árvore. Por isso, a pergunta de Badiou deveria se voltar para ele de forma invertida: qual é o risco que corre o filósofo ao não

³⁵ BADIOU, Alain. *Lógicas de los mundos: el ser y el acontecimiento*, 2. Buenos Aires: Manantial, 2008, p. 594. Na edição argentina: “Wittgenstein y Lacan son los dos antifilósofos más grandes del siglo XX, como lo son, en el siglo XIX, Kierkegaard y Nietzsche. Pero en lo que concierne a Wittgenstein, a mi entender, eso se debe solamente al *Tractatus*. Su obra posterior —que, por otra parte, no es una obra, ya que Wittgenstein tuvo el buen gusto de no publicar ni terminar nada más— pasa de la antifilosofía a la sofística. Es un riesgo al que se expone todo antifilósofo: para sostener el privilegio exorbitante que le acuerda a su pura enunciación (es verdadero porque soy yo el que habla) y, finalmente, a su propia existencia (parto en dos la historia, si no del mundo, al menos de aquello que trato), el antifilósofo tiene que recurrir, a menudo, a un forzamiento retórico que lo hace indiscernible de los sofistas de su época. Como sucede con la máxima perentoria o el pastiche de los Evangelios en el caso de Nietzsche, con la garrulería biográfica en el de Kierkegaard o con los calambures en el de Lacan.”

concordar com quase nenhum valor com o forçamento retórico e com a enunciação à babélica *confusão* das línguas?

Para nós, o risco é deixar na sombra as duas ultimas das três qualidades que singularizam o objeto a: no especular, parcial e pulsional³⁶. Precisamente, aquilo que remete ao que dinamiza ao sujeito (a nível do inconsciente) e que resulta de primeira ordem e desordem na clínica. Mostrar a face intocada e global de um desejo *de verdade*, acreditar que se diz o desejo quando se diz o desejo, é ficar-se com a cer(ej)(tez)a do bolo, tapando o sol com a peneira no silêncio da pulsão de morte.

Os significantes desdobram o “objeto a” que não faz mais que apontar uma ou outra vez a uma perda, a perda de/do Ser ou de/do Uno. Esse objeto se arrasta na significação, como condição e causa. Tal perda não é simplesmente a impossibilidade de que haja universo (clausurado) de discurso como o demonstra, por exemplo, Badiou em *Lógicas dos mundos*, mas também uma marca no nível do afeto. O significante veicula afetos porque esteve e está desde sempre *afetado* pelo modo singular do “encontro” com a língua³⁷.

Contudo, quais são as razões de Badiou para abandonar essa perda, ou dito de outra maneira, habilitar a perda da perda? Tem-se aqui uma aproximação: “o objeto introduziu pouco a pouco, no pensamento de Lacan, uma espécie de apontamento ao inacessível, pelo qual se pode dizer que o real domina sobre o simbólico, com o

³⁶ LE GAUFÉY, Guy. *El objeto a de Lacan*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2013, p. 15.

³⁷ O problema é reducir a via do significante a um camino formal, perdendo através da representação a materialidade do que uma semiótica intensiva, a diferença de uma semiología lingüística, chamaria “estadeo de coisas: “Nos agenciamentos nos quais dominam as semióticas intensivas e a-subjetivas se ativam variados tipos de substâncias de expressão: gestuais, mímicas, vocais, sonoras, visuais, escriturais, posturais, inscrições no corpo, rituais, etc. A constituição do mundo da infância ou da loucura, por exemplo, põe em jogo numerosos círculos semióticos que nao seão jamais completamente traduzíveis em um sistema de significação universal.” (LARRAMENDY, Alicia. La brasa ardiente de la pregunta por los signos. *Divanes Nómades*, Córdoba, n. 1, 2014, p. 65). Na edição argentina: “En los agenciamientos en los que dominan las semióticas intensivas y a-subjetivas se activan variados tipos de sustancias de expresión: gestuales, mímicas, vocales, sonoras, visuales, verbales, escriturales, posturales, inscripciones en el cuerpo, rituales, etc. La constitución del mundo de la infancia o de la locura por ejemplo, pone en juego numerosos círculos semióticos que no serán jamás completamente traducibles en un sistema de significación universal”

mesmo movimento que faz que a questão do gozo – do destino das pulsões – vem a subsumir aquela do desejo. Nesse sentido, e em minha linguagem, o pensamento de Lacan está cada vez mais perto de uma ontologia negativa”³⁸. É o que o mesmo Badiou, por outra parte, designa como um traço característico de toda antifilosofia: sempre há um resto incapturável e esse resto somente pode ser apreendido por um ato. O qual faz que seja ali, no problema do ato, “onde a antifilosofia destitui a filosofia: *mostrando-lhe* que sua pretensão teórica perdeu, e que não é, em definitivo, nada menos que o real”.³⁹

É que uma ontologia negativa ou uma teologia negativa se torna “a única imaginável se baseamos uma ética no objeto a, vale dizer, no desejan”⁴⁰. Uma ética que se funda sobre a heterogeneidade entre A maiúsculo e a minúsculo⁴¹. “Não há sentido mais que do desejo (...) não há mais verdade que do que o dito desdejo esconde sua falta, para fazer como quem não quer a coisa ante o que encontra”⁴². Denunciar uma precipitação em uma ontologia negativa não é outro modo de rechaçar a coisa do que se encontra (perdida)?

³⁸ “O objeto introduziu pouco a pouco, no pensamento de Lacan, uma espécie de apontamento ao inacessível, pelo qual se pode dizer que o real domina sobre o simbólico, com o mesmo movimento que faz que a questão do gozo – do destino das pulsões – vem a subsumir aquela do desejo. Nesse sentido, e na minha linguagem, o pensamento de Lacan está cada vez mais perto de uma ontologia negativa.” (BADIOU, Alain. *El balcón del presente, conferencias y entrevistas*. México: Siglo XXI, 2008, p. 97). Na edição argentina: “el objeto ha introducido poco a poco, en el pensamiento de Lacan, una especie de apuntamiento a lo inaccesible, por lo cual se puede decir que lo real domina sobre lo simbólico, con el mismo movimiento que hace que la cuestión del goce —del destino de las pulsiones— viene a subsumir aquella del deseo. En ese sentido, y en mi lenguaje, el pensamiento de Lacan está cada vez más cerca de una ontología negativa”

³⁹ Cf. BADIOU, Alain. *La antifilosofía de Wittgenstein*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2013, p. 34.

⁴⁰ ALLOUCH, Jean. *Contra la eternidad*: Ogawa, Mallarmé, Lacan. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2009, p. 74. Na edição argentina: “la única imaginable si basamos una ética en el objeto a, vale decir, en el deseante”.

⁴¹ No seminário *Encore*, Lacan diferencia a psicanálise da psicologia precisamente a partir de que esta última não faria uma excisão entre A (Outro) e o objeto a. Já que se ambos não estão cindidos o sujeito encontra adequação no simbólico. O objeto a é, então, o rastro e o resto da inadequação do simbólico.

⁴² LACAN, Jacques. *O seminário, Livro 17: o avesso da psicanálise, 1969-1970*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992, p. 51. No original: “Il n’y a de sens que du désir (...) de vérité que de ce que cache —ledit désir— de son manque, pour faire mine de rien de ce qu’il trouve”. *L’envers...*, classe del 21 de enero de 1970.

Se o sujeito é o que aparece na divisão, a língua não pode ser uma vidraça que exhibe um objeto transparente à comunicação. Dali que a opacidade que assinala a escritura e transmissão lacanianas nas que o objeto não é outro que o que para o sujeito resulta impenetrável, é antes constitutiva. “As verdades que nos importam e não pouco, estão condenadas a ser obscuras”⁴³. É uma maldição/convicção, não é uma eleição⁴⁴. Trata-se de mostrar cada vez e em cada ato de enunciação o que se vai escrevendo a tatos, a eloquência do não dito no dito, no entredito. “Porque somos seres nascidos do mais-de-gozar, resultado do emprego da linguagem (...). Quando digo emprego da linguagem, não quero dizer que o empregamos. Nós somos seus empregados”⁴⁵. Esta concepção da linguagem e do estilo não é, então, ornamental a respeito ao que tenta se pensar. Neste sentido, Foucault atinge o alvo:

Penso que o hermetismo de Lacan se deve ao fato de que queria que a leitura de seus textos não fosse simplesmente uma “tomada de consciência” de suas idéias. Queria que o leitor se descobrisse a si mesmo como sujeito de desejo através dessa leitura. Lacan queria que a obscuridade de seus *Escritos* fosse a complexidade mesmo do sujeito, e que o trabalho necessário para compreendê-lo fosse um trabalho a realizar sobre si mesmo.⁴⁶

⁴³ No original: “*Les vérités qui nous importent - et pas peu ! - sont condamnées à être obscures : il n'en est rien !*”. Aula de 18 de fevereiro de 1970.

⁴⁴ RABATÉ, Jean Michel. *Lacan literário: la experiencia de la letra*. México: Siglo XXI, 2007, p. 22. Na edição mexicana: “Esta es la razón por la que el estilo de Lacan — hecho de polifónicos ecos verbales y niveles heterogéneos de conceptualización— no debería ser simplificado ni abolido, juega un papel esencial en un discurso que intenta mimar la opacidad del inconsciente mientras nos deja flotar sobre un denso océano de palabras a las que convoca como un médium. Sobre todo, esta complejidad debería ser utilizable de tal manera que resulte gozada”.

⁴⁵ LACAN, Jacques. *O seminário, Livro 17: o avesso da psicanálise, 1969-1970*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992, p. 62. No original: “(...) parce que nous sommes des êtres nés du plus de jouir, résultats de l'emploi du langage. Quand je dis ‘l'emploi du langage’, je ne veux pas dire que nous l'employons : c'est nous qui sommes ses employés, le langage nous emploie, et c'est par là que ça jouit.”. Aula de 21 de janeiro de 1970.

⁴⁶ FOUCAULT, Michel. *Dtis et écrits II 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2012, p. 1024.

Se houvesse uma simples “tomada de consciência”, uma língua forçada para o imediato, o ensino de Lacan se reduziria a uma teoria do sujeito, “no sentido em que esta cubriria por completo algo que em um momento dado se tornaria aparente”⁴⁷. E assim, precisamente, se daria a catástrofe que se busca evitar constantemente: a consciência e o Eu retornando como instâncias decisivas na elaboração de um saber. Retorno que Lacan associava não pouco frequentemente ao discurso universitário e à filosofia:

O mito do Eu ideal, do Eu que domina, do Eu pelo qual alguma coisa é pelo menos idêntica a si mesma, a saber, o enunciador, eis precisamente o que o discurso universitário não pode eliminar do lugar onde se acha a sua verdade. De todo enunciado universitário de uma filosofia qualquer, mesmo aquela que se poderia etiquetar como sendo-lhe a mais oposta, a saber, em se tratando de filosofia, o discurso de Lacan –, surge irredutivelmente a *Eu-cracia*.⁴⁸

Uma ideia similar encontramos precisamente em *O eu e o isso* de Freud. O ensino lacaniano, assim, vem a “turvar a certeza do sentido, sentido único desde Aristóteles; o ‘um-sentido’”⁴⁹, pondo em questão as quatro características fundamentais do discurso científico e filosófico *normal* desde seus inícios: “A exclusão da materialidade do discurso, o surgimento de uma apofântica que propõe as condições nas quais uma proposição pode ser verdadeira ou falsa, a soberania da relação significante-significado, e o privilégio outorgado

⁴⁷ LACAN, Jacques. *O seminário, livro 16: de um outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p. 42.

⁴⁸ LACAN, Jacques. *O seminário, Livro 17: o avesso da psicanálise, 1969-1970*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992, p. 59. No original: “*Le mythe du Je idéal, du Je qui maîtrise, du Je par où au moins quelque chose est identique à soi-même, à savoir l'énonciateur, est très précisément ce que le discours universitaire ne peut éliminer de la place où se trouve sa vérité. De tout énoncé universitaire d'une philosophie quelconque, fût-ce celle qu'à la rigueur on pourrait épingleur comme lui étant la plus opposée, à savoir, si c'était de la philosophie, le discours de Lacan – irrédutiblement surgit la Je-cracia*”.

⁴⁹ CASSIN, Barbara. *El efecto sofístico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 225. Na edição argentina: “*En efecto, el gran recurso del significante estriba en enturbiar la certeza del sentido, sentido único desde Aristóteles (...)*”.

ao pensamento como lugar de aparição da verdade”⁵⁰. Deixar que algo se desprenda do dito para sair tropeçando do discurso científico e filosófico normal é dar-lhe lugar ao objeto a, que como tal, vai se circunscrevendo. Como em um escrito. Enquanto só um escrito que se aproxime às sombras arborescentes do objeto talvez possa arrancar-lhe ao menos uma vesícula ao sujeito.

III.3 Uma política com ideais, ou, badiouismo sim, mas não sem Lacan

Dizer que a verdade é inseparável dos efeitos de linguagem tomados como tais, é incluir aí o inconsciente.

É aí que têm que fazer pé firme, pois as palavras de vocês, se as querem subversivas, tomem cuidado para que elas não grudem demais no caminho da verdade.

Jacques Lacan, *O avesso da psicanálise*

Por que, então, para além das coleções que tomamos na hora de pensar a relação entre filosofia e psicanálise e as distâncias que assinalamos, poderíamos seguir pensando em sustentar seu diálogo? Dito de outra maneira, de que forma um intercâmbio não fraticida entre a ontologia e a logo-ontologia ou entre a filosofia badiouana e a “sofística” lacaniana podem potencializar a pergunta pelo sujeito político? Digamos, por hora, o seguinte: sob a forma de uma mútua discrepância a respeito ao campo do outro. Porque é logicamente antes da exclusão filosófica do sofista (exclusão das marcas de enunciação no discurso) e depois do cinismo anti-universalista sofista (tudo remete ao *hint et nunc* da enunciação em última instância), onde se inscreve uma digna complexidade.

Se o filósofo busca mostrar o arco-íris transhistórico e “eterno” das verdades, pedindo ao sofista que abandona seu gozo míope⁵¹, o

⁵⁰ Cf. FOUCAULT, Michel. *Aulas sobre a vontade de saber: curso no collège de France (1970-1971)*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014, p. 65-74.

⁵¹ “Já demos o nome daquilo em relação ao que não há senão a vinda do Mesmo: uma verdade. Apenas uma verdade é, como tal, *indiferente às diferenças*. Isso é sabido desde sempre, mesmo que os sofistas de todos os tempos tenham se empenhado em obscurecer esta certeza: uma verdade é a

sofista, mais sensível à íntima ressonância da língua, tende a mostrar isso ao filósofo, o ocorrido estritamente mundano de sua enunciação, a contingência que dissolve sua pretensa universalidade.

Uma política com ideais (não sem Lacan), então, é uma política que permite o jogo de tensões (constitutivo de um sujeito “intervalo” de duas instâncias que empurram) entre os ideais e o saber-fazer-aí com a língua e a tra(d)ição que com ela nos toca. Entre o horizonte de compossibilidade genérico comum e as “limitações” do poder. Uma política onde apareça nada mais nada menos que a diferença radical. Nada que Badiou não tenha em vista, mas que na supressão de *lalanguee* suas vicissitudes pulsionais como um componente que constrinja o pensamento claro e distinto, resulta invisibilizado e produz uma queda no ideal. Torna-se necessária, então, esta sugestão de Alemán:

(...) os procesos emancipatórios que tiveram em muitos lugares do mundo, e também na América Latina nos anos sesenta e setenta, todavía têm um saber em reserva, ainda por se decifrar, na medida em que alguém seja capaz de lê-los despojando-lhes da metafísica que os dominava, isto é, despojando-lhes da ideia hegeliana e marxista de que íamos aceder a uma sociedade reconciliada consigo mesma, a uma sociedade em que já nao ia ser necessaria a política. Para mim, essa emancipação da reconciliação não me interessa, interessa-me aquela em que a verdadeira diferença emerja de uma vez: loucos, neuróticos, angustiados, suicidas, gente que não quer viver, gente que desiste, que não desiste... Há uma frase do joven Trotsky que sempre me impressionou: “me interessa o socialismo porque ali começa a tragedia”. Quer dizer, queria uma emancipação em que irrompesse a diferença, e que não fosse essa diferença triste e mesquinha imposta pela ordem hierárquica burguesa.⁵²

mesma para todos.”BADIOU, Alain. *Ética: um ensaio sobre a consciência do mal*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995, p. 41.

⁵² ALEMÁN, Jorge. *Lacan, la política en cuestión...* Buenos Aires: Grama Ediciones, 2010, p. 83. Na edição argentina: “(...) los procesos emancipatorios que hubo en muchos lugares del mundo, y también en Latinoamérica en los años sesenta y setenta, todavía tienen un saber en reserva, aún por descifrar, en la medida en que uno sea capaz de leerlos despojándolos de la metafísica que los dominaba, es decir, despojándolos de la idea hegeliana y marxista de que íbamos a acceder a una

Resgatar a dignidade do sofista e a do filósofo não é uma apologia do consenso. Nada mais longe dessa pacificação que anestesia qualquer interrogação. Trata-se, pelo contrário, de buscar um ponto onde, tensionando a corda dos lugares previamente assinados, não se apague o sujeito da língua. Assim como tampouco se o reduza a ela⁵³. Dessa maneira, entre filosofia e “sofística”, cada termo oficia o deslocamento, o limite, e a interrogação para o outro, sem supor-lhes uma existência idêntica a si mesma.

Interessa por em tensão estas duas leituras (sofística lacaniana e filosofia) para deslingar os modos de subjetivação que entranham, sobretudo porque nunca se sabe *a priori* como se traduzem em uma práxis política. Por quê? Porque, às vezes, Aquiles discursos que se pretendem revolucionários, terminam sendo em processos políticos concretos uma forma mais/igual do *status quo*. E aqueles discursos que não buscam se posicionar tão fortemente do lado dos ideais (e que então se poderia etiquetá-los abstratamente de conversadores) podem resultar em situações concretas o único modo de empurrar os limites da injustiça.

sociedad reconciliada consigo misma, a una sociedad donde ya no iba a ser necesaria la política. A mí, esa emancipación de la reconciliación no me interesa, me interesa aquella en donde la verdadera diferencia emerja de una buena vez: locos, neuróticos, angustiados, suicidas, gente que no quiere vivir, gente que desiste, que no desiste... Hay una frase del joven Trotsky que siempre me impresionó: ‘me interesa el socialismo porque ahí comienza la tragedia’. Es decir, quisiera una emancipación donde irrumpiera la diferencia, y que no fuera esa diferencia triste y mezquina impuesta por el orden jerárquico burgués.”

⁵³ Em outro registro, mas com o mesmo espírito, diz Steiner: “A poesia traiciona seu daimon quando é demasiado preciso ou autocomplacente para pensar profundamente (...). Por sua vez, o intelecto refuta a música configuradora que leva em seu interior quando esquece que é poesia.” (STEINER, George. *La poesía del pensamiento: del helenismo a Celan*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 40). Na edição argentina: “La poesía traiciona a su daimon cuando es demasiado perezoso o autocomplaciente para pensar profundamente (...) A su vez, el intelecto refuta la música configuradora que lleva en su interior cuando olvida que es poesía”

Capítulo IV

Para uma relação impossível entre Badiou e Lacan: considerações sobre a língua e o estatuto sofisticado da psicanálise

Não é do lado da lógica articulada, mesmo que neste caso me deslizo nela, não é do lado da lógica articulada que há que sentir o alcance de nosso dizer.

Jacques Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*

Não-complementaridade, hiato e diferença absoluta entre a filosofia badiouana e o discurso psicanalítico lacaniano: nisso vamos sendo tomados. Já que aprofundar a discordância entre ambas as posições permite notar matizes do sujeito do inconsciente que não são *incorporados* pela filosofia de Badiou.

A compossibilidade entre a filosofia e a psicanálise ao qual apela Badiou, remetida, a partir de agora, ao ponto de sua impossibilidade, sem nenhum resquício para buscar um princípio de conciliação dialética. Tal ponto, para nós, como vimos antecipando, pode se situar a partir do modo no qual cada um aborda o problema da linguagem e o real. Problema que nos remete novamente à leitura que faz Barbara Cassin da psicanálise, guiada pelas próprias palavras de Lacan em 1965, como uma subespécie da sofística, quer dizer, uma figura da enunciação que ocupa o lugar do “outro” (rechaçado) na filosofia de Badiou.

Bruno Bosteels, para começar, assinala um ponto em que Badiou e Lacan convergem, para logo divergir.

Para Badiou, como para Lacan, o sujeito está fundamentalmente cindido. Sem embargo, não o está por sua sujeição à lei do

significante, mas antes por sua incorporação em um processo de verdade que usualmente separa uma parte que está inscrita na normalidade (o indivíduo mortal e o animal humano) da parte militante que está implicada na elaboração da verdade mesmo (o imortal).¹

Haveria que esclarecer que, ao menos para Lacan, um sujeito “fundamentalmente cindido” não é um *a priori*, abre-se uma dissertação em torno do protagonismo do significante: o do evento que é um sujeito que, para Badiou, não está sujeito a este, mas que, por participar em um procedimento genérico de verdade procura se separar de sua mortificação.

Se o significante causa materialmente o gozo no sujeito², a multiplicidade genérica do evento, pelo contrário, permite pesquisar aquilo que se apresenta como novidade sem limites (*a priori*) em uma situação. Esta separação que subjaz o edifício filosófico de Badiou, deve ser remetida a sua ética das verdades, a qual ela exige do indivíduo escolher entre a vida eterna das verdades ou a futilidade da morte/gozo. Assim o defende que “é preciso escolher entre o Homem como suporte possível do azar das verdades ou o Homem como ser-para-a-morte (ou para-a-felicidade, é o mesmo)”³. Ou, de maneira análoga e à luz do matema:

Poderia dizer que, a respeito do paradigma matemático, a filosofia se propõe a mostrar que existem formas da existência que são coerentes e justificadas e outras que não as são. O que está em jogo na questão do universal não é senão tentar definir,

¹ AA.VV. *Política y acontecimiento*. Santiago de Chile: FCE, 2011, p. 345. Na edição chilena: “Para Badiou, como para Lacan, el sujeto está fundamentalmente escindido. Sin embargo, no lo está por su sujeción a la ley del significante, sino más bien por su incorporación en un proceso de verdad que usualmente separa una parte que está inscrita en la normalidad (el individuo mortal o el animal humano) de la parte militante que está implicada en la elaboración de la verdad misma (lo inmortal).”

² O significante, diz Lacan em seu seminário *Mais, ainda*, é a causa material do gozo. “Como sem o significante centrar esse algo que é a causa material do gozo?” (LACAN, Jacques. *O Seminário: Livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1985, p. 36).

³ BADIOU, Alain. *Ética: um ensaio sobre a consciência do mal*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995, p. 47

por meios discursivos singulares, um *formalismo da existência* que seja tal que a partir dele se possa distinguir o que é uma vida realmente subjetiva e realizada tanto como pode sê-la e uma vida que se reduz à persistência da animalidade.⁴

Essa possibilidade de escolher voluntariamente entre a verdade ou a morte, apaga de um só golpe a existência de outra cena, sempre mais misturada que qualquer dicotomia que, para usar as palavras de Didi-Huberman, dá lugar a um conflito de estátuas conceituais e restitui uma nova plenitude imaginária, uma nova harmonia⁵. Em uma direção oposta, Lacan no seminário da *Ética da psicanálise* mostra, a esse respeito, sua inclinação heideggeriana pela morte, mesmo que a diferença deste, passa pela questão do significante.⁶

Por sua vez, Badiou com estas formulações, substitui qualquer tipo de mediação entra a vida e a morte pela ideia de uma emergência radical de um novo começo. Pelo que, se parodiarmos nós mesmos uma dicotomia que maximize o ponto de

⁴ BADIOU, Alain. *El concepto de modelo: introducción a una epistemología materialista de las matemáticas*. Buenos Aires: La bestia equilateral, 2009, p. 20. Na edição argentina: “*Podría decir que, respecto del paradigma matemático, la filosofía se propone mostrar que existen formas de la existencia que son coherentes y justificadas y otras que no lo son. Lo que está en juego en la cuestión del universal no es sino intentar definir, por medios discursivos singulares, un formalismo de la existencia que sea tal que a partir de él se pueda distinguir lo que es una vida realmente subjetiva y realizada tanto como puede serlo y una vida que se reduce a la persistencia de la animalidad.*”

⁵ Precisamente Freud, em seu texto *As resistências contra a psicanálise* de 1924, refere-se à doutrina darwiniana da descendência como um descentramento ou ruptura da “barreira separatória que a arrogância havia erigido entre o homem e o animal”. O mesmo pode se dizer da psicanálise a respeito de uma barreira separatória entre o Homem das verdades e o Homem para-a-morte. Estabelecer esse binarismo de um modo rígido, destrói pontes, apaga matizes e acaba com as vicissitudes do sujeito do inconsciente.

⁶ Cf. LACAN, Jacques. *Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, 1959-1960. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p. 342-353. Destaco o trecho: “(...) comment l'homme, c'est-à-dire un vivant, peut-il accéder, cet instant de mort, à en connaître? La réponse, elle est simple: par la vertu du signifiant, et je dirai, sous sa forme la plus radicale. C'est dans le signifiant, et pour autant qu'il articule une chaîne signifiante, qu'il peut toucher du doigt qu'il peut manquer à la chaîne de ce qu'il est. À la vérité, c'est bête comme chou de dire cela. Et après tout, le fait de ne pas le reconnaître, de ne pas le promouvoir comme étant ce qui est l'articulation essentielle du non-savoir comme valeur dynamique, je veux dire de reconnaître que c'est là la découverte de l'inconscient, que littéralement, sous la forme de cette parole dernière, ceci veut seulement dire: ‘...ils ne savent pas ce qu'ils font.’”. Aula de 22 de junho de 1960.

impossibilidade entre Badiou e Lacan, poderíamos fazê-lo através de uma transfiguração da do filósofo francês: “é preciso escolher entre a *via di levaredo* sujeito do inconsciente ou a *via di porre* de uma fidelidade consciente ao evento”.

Mas o solo que Badiou supõe compartilhar com Lacan está muito mais rachado: “o discurso analítico não se sustenta senão como o enunciado de que não há relação sexual, de que é impossível formulá-la. Isso é o que sustenta o avanço do discurso analítico, e por isso é como determina qual é realmente o estatuto de todos os demais discursos”⁷. Que não haja relação sexual (ainda se insista) implica, no que aqui diz respeito, o mal-entendido irreparável na escuta, o deixar-se ser (e deixar ser) inexoravelmente estúpido como um repolho, assim como a impossibilidade manifesta de que o que chamamos um mundo linguisticamente produzido possa responder a parâmetros de hierarquia organizativa e funcional, quer dizer, a parâmetros não multiformas e heteróclitos.

Como o refere Barbara Cassin, o princípio da não-contradição é um tapa-buracos da linguagem, o mascaramento pela via da lógica de que não há relação sexual⁸. Dali que Milner, em seu *Controversia* com Badiou, onde expõe lateralmente sua “ontologia dispersiva”, replique-o a este último e sua postulação de uma terceira etapa histórica da hipótese comunista: “Admito que vejo o curso do mundo condenado a uma desordem indefinida, mas a equiparação da desordem e o Mal é platonismo. Pois bem, eu

⁷LACAN, Jacques. *O Seminário: Livro 20*: mais, ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1985, p. 9-23. Destaco o trecho: “*Et cette intersection dont je parle [Φ] c'est celle que j'ai avancée tout à l'heure comme étant ce qui couvre ce qui fait obstacle au rapport sexuel supposé, à savoir : à ce dont j'énonce que l'avancée du discours analytique tient précisément en ceci : que ce qu'il démontre c'est que son discours ne se soutenant que de l'énoncé qu'il n'y a pas, qu'il est impossible de poser le rapport sexuel, c'est de par là qu'il détermine ce qu'il en est réellement aussi du statut de tous les autres discours*”. Aula de 21 de novembro de 1972.

⁸ Cf. CASSIN, Barbara. *Jacques, o sofista*: Lacan, logos e psicanálise. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 93. Freud, por sua parte, em uma carta a Fliess de dezembro de 1899, referia-se à facilidade com a qual o filósofo busca organizar logicamente aquilo que carece de toda lógica.

não sou platônico”⁹. Trata-se de uma afirmação de Milner que sintetiza, ao menos, a *possibilidade* de uma ordem para existir como parâmetro. E nem sequer isso existe.

A omissão da sujeição ao significante (quer dizer, a instabilidade da significação) e sua produção de gozo no corpo, por parte de Badiou, pode se tomar/ser tomado como um elemento de sua superação da sofística e, *nolen volens*, da psicanálise. Enquanto que a primeira seria a redução da língua a uma superfície lúdica¹⁰, este último nos provê, segundo ele, apenas um olhar da relação obscena do desejo com a lei, quer dizer, com o fardo prévio ao advento do evento. Já que o sujeito do inconsciente seria aquele que é dividido somente pela lei simbólica enquanto que o evento se divide pela lei (que regula a ordem do ser) e pela fidelidade a um suplemento sem inscrição legal. E esse suplemento sem lei que é o evento é aquilo que precisamente torna trivial ou pré-política as leis do inconsciente¹¹.

O ponto em que apelamos à sofística como uma posição discursiva que informa a psicanálise, está medido pela estrita leitura de que esta faz Barbara Cassin, que reformula o acesso à antiguidade grega sem se limitar à canônica interpretação heideggeriana dos filósofos pré-socráticos. Diz Cassin, “o campo compartilhado pela sofística e pela psicanálise lacaniana é o discurso em sua relação rebelde com o sentido, relação que passa pelo significante a *performance*, e por sua distância com a verdade da filosofia”¹². Precisamente porque a verdade na psicanálise,

⁹ BADIOU, Alain; MILNER, Jean-Claude. *Controversia: diálogo sobre la política y filosofía de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Edhasa, 2014, p. 285.

¹⁰ BADIOU, Alain. *Condiciones*. Buenos Aires: Siglo XXI editores argentina, 2002, p. 294.

¹¹ Vale esclarecer, por certo, que, no último ensino de Lacan, há um giro a respeito do simbólico e das supostas leis do inconsciente. O simbólico está tão desestruturado e tão faltoso de lei que o buraco da não relação sexual o infecta por completo. Fica/torna-se, assim, uma poética e seus efeitos no corpo, um eco do dizer. Não obstante, se fazemos um uso borromeano do ensino de Lacan, o último ensino não desqualifica nem lança pela borda a primeira. As distintas ênfases (históricas, “histórico-simbólicas”, poéticas” podem conviver de maneira solapada.

¹² CASSIN, Barbara. *Jacques, o sofista: Lacan, logos e psicanálise*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 44-45.

despojada de seu halo filosófico, desliza-se sobre uma superfície lúdica, preferencialmente cômica. O jogo é um meio insubstituível para uma escuta que busca separar significantes da *seriedade* com a qual o sentido se organiza e organiza a vida da pessoa.

A fim de levar as coisas a essa interseção e contaminação entre sofística e psicanálise, Cassin se dobra sobre uma ênfase no significante que haveria sido desdenhado pelas formas mais normativas da filosofia. O *logos* grego pode tudo, diz Cassin, ilustrando-o com uma citação de Nietzsche: “A pretensão mais ilimitada de poder tudo, como reitores ou como estilistas, atravessa toda a Antiguidade de uma maneira inconcebível para nós”, e prossegue:

“sofística” é o nome desta pretensão. Afirmo por minha parte que os sofistas, de quem Lacan se serve muito pouco de forma direta, prisioneiro como está da etiqueta platônica, são os pré-socráticos – mestres da inteligibilidade dos pré-socráticos não heideggerianos. A discursividade que praticam permite esclarecer (não digamos compreender) a de Lacan, ou certos traços decisivos de Lacan. Ela esclarece simultaneamente o sentido do longo percurso aristotélico e a maneira em que Lacan o transcorre.¹³

Precisamente, a distância da “sofística lacaniana” a respeito da verdade da filosofia é uma distância que Badiou busca diminuir ao situar no psicanalista francês, sobretudo, sua antifilosofia, e não tanto sua sofística. Sem embargo, podemos por em questão a separação entre sofística e antifilosofia como uma separação que somente/só serviria, em todo caso, aos propósitos da filosofia. Já que se o que congloba a enunciação sofística para Badiou é o enunciado “não existe nenhuma verdade”¹⁴, Cassin objeta que este seja seu enunciado principal. São os mesmos filósofos, diz, desde

¹³ CASSIN, Barbara. *Jacques, o sofista: Lacan, logos e psicanálise*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 43-44.

¹⁴ CASSIN, Barbara. *Jacques, o sofista: Lacan, logos e psicanálise*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 61.

Sexto Empírito até Heidegger, os que o fazem passar por um ceticismo inconseqüente. Quando, na realidade, a ênfase, mas importante da sofística, ou do que ela ficciona como tal, está posto no discurso e nos efeitos do dizer. A operação de Cassin é, portanto, apontar uma leitura através do enunciado “ele que diz, diz um dizer” e já não através de sua forma caricaturesca: “não existe nenhuma verdade”.

Há referências explícitas de Lacan ao problema da ênfase desmedida e ao sobrepeso da verdade. Assim os dizia, por exemplos, aos estudantes universitários de Vincennes em 17 de junho de 1970: “Ter vergonha de não morrer disso talvez desse um outro tom, o de que o real esteja preocupado. Disse o real e não a verdade, pois, como já lhes expliquei da última vez, é tentador sugar o leite da verdade, mas é tóxico. Isso dá sono, e é tudo o que se espera de vocês”¹⁵.

Com efeito, trata-se do real, de como a sofística e a psicanálise – em sua relação rebelde com o sentido e em sua desnutrição do úbere da verdade – tecem uma malha discursiva mais permeável a seu caráter irreverente, paradoxico, surpreendente. Ou de como (pré)dispõem seu discurso para que emerja algo do inesperado, não como um númeno ao qual se adequar intelectivamente mas como uma forma de escuta. Dando lugar, então, a uma sensibilidade mais próxima da fragilidade e da marginalidade, algo assim como a história contada desde a ótica de uma prostituta que leva Cassin de Walter Benjamin para abordar o *logos* sofístico¹⁶.

¹⁵ LACAN, Jacques. *O seminário, Livro 17: o avesso da psicanálise, 1969-1970*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992, p. 175. No original: “Avoir honte de ne pas en mourir y mettrait peut-être un autre ton, celui de ce que le réel soit concerné. J’ai dit le réel et pas la vérité, car comme je vous l’ai déjà expliqué la dernière fois, c’est tentant : sucer le lait de la vérité, mais c’est toxique : ça endort et c’est tout ce qu’on attend de vous”. Aula de 17 de junho de 1970.

¹⁶ Trata-se, também, daquilo que reclama Allouch para a psicanálise, na qual corre o risco de se solidificar em distintos pontos de garantia como a nosografia, uma “ética” homóloga à religião ou a uma antropologia.

“História” contada desde uma ótica marginal que, em Lacan, será lida nos efeitos do dizer que a desarticulam (traço sofisticado) e não no relato/na narrativa coerente e cheia/plena de sentido que a transformam em um conjunto mais ou menos *seriado* de sucessos:

Coisa que é absolutamente evidente no menor encaminhamento disso que eu detesto pelas melhores razões, isto é, a História. A História é precisamente feita para nos dar a ideia de que ela tem um sentido qualquer. Ao contrário, a primeira coisa que temos que fazer é partir do seguinte: que ali estamos diante de um dizer que é o dizer de um outro que nos conta suas besteiras, seus embaraços, seus impedimentos, suas emoções, e que é nisto que se trata de ler o quê? – nada, senão os efeitos desses dizeres. Esses efeitos, bem vemos no que é que isto agita, comove, atormenta os seres falantes. Certo que, para que isto chegue a alguma coisa, tem mesmo que servir, e que servir, meu Deus, para que eles se arranjem, para que eles se acomodem para que, mancos mancando, eles cheguem, mesmo assim, a dar uma sombra de vidinha a esse sentimento dito de amor.¹⁷

Trata-se, no dizer e em sua escuta, de dissecar o modo no qual uma sintaxe *cria* a semântica. Já que, se a sintaxe cria a semântica, ou os fluxos do inconsciente *fazem* a realidade (noção, por isso, sempre instável), o real não aparecerá precisamente de como se predisponha ou escute à primeira para que emerja a segunda.

¹⁷LACAN, Jacques. *O Seminário: Livro 20*: mais, ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1985, p. 63. No original: “C’est une chose qui est tout à fait évidente dans le moindre cheminement e cette chose que je déteste, et que je déteste pour les meilleures raisons, c’est-à-dire l’Histoire. L’Histoire étant très précisément faite pour nous donner l’idée qu’elle a un sens quelconque, alors que la première des choses que nous ayons à faire, c’est de partir de ce que nous avons là en face, d’un dire qui est le dire d’un autre, qui nous raconte ses bêtises [ab-sens], ses embarras, ses empêchements, ses émois, et que c’est là qu’il s’agit de lire. Il s’agit de lire, il s’agit de lire - quoi ? - il s’agit de lire rien d’autre que les effets de ces dire. Et ces effets, nous voyons bien tout ce en quoi ça agite, ça remue, ça tracasse les êtres parlants.” Aula de 16 de enero de 1973. Uma ideia totalmente oposta ao Lacan do começo, que considerava a cura analítica sob a forma da história. Definindo o inconsciente como um capítulo fechado, censurado e faltante, da história do sujeito e que ele mesmo tem de decifrar (cf. MILLER, Jacques Alain. *El ultimísimo Lacan*. Buenos Aires: Paidós, 2013, p. 149).

A sintaxe gorgiana em torno do não-ser em que a sofística “funda” seu saber-fazer, torna-a um companheira privilegiado da evanescência do inconsciente (declarado por Lacan em seu seminário de 1964, *Os fundamentos da psicanálise* como pré-ontológico). Outro modo de dizer que se trata de algo impossível de saturar conceitualmente e que é passível de ser bordeado em seus efeitos. Efeitos que movem a desconfiar da retórica do pensamento consciente, essa que se satisfaz na história dos conteúdos e pouco pode dizer de um discurso que se define como som, que “faz vibrar o significante”¹⁸. Ou de um discurso que, no lugar de estar assinalado por um *logos* que reforça sua presença lógico-argumentativa, aparece como o *logoi* ou “fala submetida a sua evanescente condição temporal” e que impede de calcular um sentido, fazer de sua existência uma presença.

Badiou, em seu texto mais conhecido sobre a antifilosofia de Lacan recompilado em *Condições*, onde discute algumas interpretações que o mesmo Lacan faz de Platão nos anos 50 e 60, e resgata do filósofo grego das ingerentes críticas às quais o século XX o havia submetido, tenta, por sua parte, descolar do psicanalista parisiense da via do efeito significante para resgatar aquilo que, se se cede por completo a uma posição tal, possa se perder da verdade no discurso: diz:

É conhecida a história desse cínico que dizia que ele via o cavalo mas nunca a cavaliade. Não se vai longe por esta via e não é certamente a vida onde Lacan se compromete. Posto que para que a verdade esteja salva, faz falta nada menos que a radical transcendência do Grande Outro, em cuja soma todo o desejo humano participa, encontrar por sua vez, como pertencente, os significados que a articulam, e como ente aqui incluído, ao objeto que a causa.¹⁹

¹⁸ CASSIN, Barbara. *Jacques, o sofista: Lacan, logos e psicanálise*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 60.

¹⁹ BADIOU, Alain. *Condiciones*. Buenos Aires: Siglo XXI editores argentina, 2002, p. 298. Na edição argentina: “Es conocida la historia de ese cínico que decía que él veía al caballo pero nunca la caballeidad. No se va lejos por esta vía y no es ciertamente la vía donde Lacan se compromete. Puesto

Que essa não seja a via pela qual Lacan se compromete, a de não encontra o cavalheirismo, é dizer muito, já que há variadas e irredutíveis abordagens deste à questão da verdade. E assim, por exemplo, a radical transcendência do Grande Outro que salvaria a verdade da paródia, vem a ser barrada com a introdução do matema da incompletude do simbólico $S(\mathcal{A})$ no seminário *As formações do inconsciente* (1958); algo que já havia sido antecipado no seminário *As psicoses* (1955-56) com a forclusão do nome do pai e radicalizado cada vez mais com a dimensão *real* do “objeto a” a partir do seminário da angústia (1962-1963). Ainda mais, se nos últimos seminários o simbólico se mostra disperso, sem possibilidade alguma de recomposição e o significante nos perde no mato e a inadequação²⁰: pode-se continuar falando, então, da “radical transcendência do Grande Outro, em cuja soma todo o desejo humano participa” como se se tratasse de uma divindade que guarda o segredo de um desejo cujo desvelamento seria para o sujeito finalmente a verdade?

Em 1968, Lacan faz de seu questionamento do Outro e sua relação ao saber, precisamente, o ponto de separação com a filosofia: “ao questionar a função do Outro desde o princípio mesmo de sua topologia, faço abalar propriamente o que Pascal chamava o Deus dos filósofos”²¹. E há um ponto miportante do que se trata, parece: fazer entrar em jogo uma topologia do Outro que questiona sua qualidade de agente “volitivo”.

que para que la verdad esté a salvo, le hace falta nada menos que la radical trascendencia del Gran Otro, en cuya suma todo el deseo humano participa, encontrar a la vez, como perteneciéndole, los significados que la articulan, y como ente ahí incluido, al objeto que la causa.”

²⁰ Cf. MILLER, Jacques Alain. *El ultimísimo Lacan*. Buenos Aires: Paidós, 2013. É precisamente em 1972, em *L'Étourdit*, onde Lacan anuncia, a partir da decomposição do simbólico, seu abandono à tentativa de reconfigurar as vias freudianas em jardins à la francesa.

²¹ LACAN, Jacques. *O seminário, livro 16: de um outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p. 69. No original: “Parce qu’entendez bien qu’en mettant en question la fonction de l’Autre - et sur le principe de sa topologie même - ce que j’ébranle...ce n’est pas une trop grande prétention, c’est vraiment la question à l’ordre du jour...c’est proprement ce que Pascal appelait « le Dieu des Philosophes »”. Aula de 4 de dezembro de 1968.

Todavia, não se poderá [sair da *one body psychology*] a não ser pela condição de não retomar a vida do Outro em Lacan como uma sorte de personagem, de agente, como se advoga isso recentemente Alain Badiou ao indentificá-lo ao capital. Que uma personificação do grande Outro tenha estado um tempo presente em Lacan não constitui uma razão para retomar essa vida hoje, ainda mais quando logo da apreensão do Outro vacilou: não mais um agente, mas uma superfície. Uma superfície que, ademais, está perfurada enquanto que é organizadora do buraco.²²

Por outro lado, diz Badiou, a filosofia é diagonal aos quatro discursos formalizados por Lacan, retém ao mesmo tempo a culminação do senhor, a interrupção proferida da hstérica, o raciocínio científico da universalidade/universidade e a subtração do analista²³. Esta atopia do discurso filosófico é a que o dota de uma plasticidade que o permite ensinar mediante o *impasse*, como o das aporias platônicas. E, por ele, Badiou argue que o psicanalista seria também uma espécie de filósofo ou, como dizia o próprio Lacan em seu seminário sobre *A Transferência* (1960-1961), que em Sócrates e seu desejo estaria o enigma intacto do psicanalista. O qual pressuporia, tomado assim, que a filosofia antiga ligada a uma transformação, não sofreu nenhuma mudança nem foi fagocitada hoje pelo discurso universitário.

Mas não é somente o caminho da subida à verdade do filósofo o que é posto em dúvida por Lacan, mas sim o instrumento mais preciso para afastá-lo: o pensamento lógico. Até o ponto de equiparar o discurso analítico com uma loucura da que outros discursos fujam para não escutá-la.

²²ALLOUCH, Jean. *L'Autresex*. Paris: Epel, 2015, p. 55.No original: “Toutefois, on ne le pourra qu'à la condition de ne pas reprendre cette prise en compte de l'Autre chez Lacan en en faisant une sorte de personnage, d'agent, comme s'y emploie encore récemment Alain Badiou en l'identifiant au capital. Qu'une personnaison du grand Autre ait été un temps présente chez Lacan ne constitue pas une raison pour la reconduire aujourd'hui, d'autant qu'ensuite l'appréhension de l'Autre a basculé: non plus un agent, mais une surface. Une surface qui plus est trouée car organisatrice du trou.”

²³ BADIOU, Alain. *Condiciones*. Buenos Aires: Siglo XXI editores argentina, 2002, p. 302.

Já que estou hoje sendo arrastado pelas trilhas do inconsciente estruturado como uma linguagem, saiba-se disto – esta fórmula muda totalmente a função do sujeito como existente. O sujeito não é aquele que pensa. O sujeito é, propriamente, aquele que engajamos, não, como dizemos a ele para encantá-lo, a dizer tudo – não se pode dizer tudo – mas a dizer besteiras, isso é tudo. É com essas besteiras que vamos fazer a análise, e que entramos no novo sujeito que é o do inconsciente. É justamente na medida em que ele não quer mesmo mais pensar, o homenzinho, que se saberá talvez um pouco mais dele, que se tirará algumas conseqüências dos ditos – ditos que não podemos nos desdizer, é a regra do jogo.²⁴

Somente assim se poderá alcançar algum real, prossegue Lacan. O qual abona a ideia de que por mais inenarrável/inefável que este seja, há estilos e lógicas muito diferentes de evocá-lo. O que poderíamos chamar a política de “*pouvellication*” lacaniana aponta, neste sentido, a uma noção de texto como resto do pensamento ou, em todo caso, como escada que, a diferença da escada wittgensteiniana, não sobe a nenhum lado. Mas sim que está aí como testemunha de que o pensamento nos sobe muito rápido à cabeça.

Nunca se tomará a sério o conceito lacaniano de *pouvellication* [de lixo e publicação]. A *morte perfeita* oferece aos lacanianos nada menos que uma política para a psicanálise. Como? Propondo-lhes que assumam uma continuação de Lacan de tal modo que, longe de aferrar-se a uma estabilização da obra (...) ficam eles também, como seu mestre e por sua instigação, consagrados a nunca poder nem dever expor a não ser

²⁴LACAN, Jacques. *O Seminário: Livro 20*: mais, ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1985, p. 33. No original: “(...) le sujet n'est pas celui qui pense, le sujet est proprement celui que nous engageons - à quoi ? - non pas, comme nous le lui disons comme ça pour le charmer, « à tout dire »...C'est avec ça que nous allons faire l'analyse et que nous entrons dans le nouveau sujet qui est celui de l'inconscient. C'est justement dans la mesure où il veut bien ne plus penser, le bonhomme, qu'on en saura peut-être un petit peu plus long et qu'on tirera quelques conséquences des dits, des dits justement dont on ne peut pas se dédire, c'est ça qui est la règle du jeu”. Aula de 19 de dezembro de 1972.

interpretações destinadas a sua própria dissolução (a deles e a dessas interpretações).²⁵

Trata-se de algo insinuado por Wittgenstein mesmo no prólogo a suas investigações filosóficas: os pensamentos desmaiam apenas se tenta obrigá-los a prosseguir, contra sua inclinação, em uma só direção. Os pensamentos que buscam dar conta de um real, mostram assim o princípio de sua defecção quanto mais obrigados estão a unificar-se e hipostasiar-se em um sentido. É necessário, ao menos no discurso analítico, uma tolerância à contradição, ao sem-sentido, à necessidade e à superfície lúdica na qual a linguagem dá mostras da falta de seriedade da seriedade.

Se a sofística e a psicanálise não se escrevem na mesma proporção que a filosofia é precisamente porque a tentativa de captura do real nos primeiros tem a um minimalismo da *história que raciocina*. Assim o diz o próprio Badiou que a verdadeira medida a ser tomada para a antifilosofia em geral é aquela da relação entre a “massa galáctica das glosas” e a “fineza do texto”. O anti-filósofo ou sofista, então, engrossa, sobretudo a obra escrita de outros, porque a sua, como o real da relação sexual, tende a não cessar de não se inscrever. Quer dizer, trata-se de uma *medida*, para tomar as palavras de Badiou, que declina para o zero, como sucede com a topologia, quer dizer, a ciência que se desentende da medida.

“Tudo o que está escrito parte do fato de que será sempre impossível escrever como tal a relação sexual. A isso se deve que haja certo efeito de discurso que se chama escritura”²⁶. Dessa

²⁵ALLOUCH, Jean. *Contra la eternidad*: Ogawa, Mallarmé, Lacan. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2009, p. 45. Na edição argentina: “Nunca se tomará demasiado en serio el concepto lacaniano de poubellicación [de basura y publicación]. La muerte perfectales ofrece a los lacanianos nada menos que una política para el psicoanálisis. ¿Cómo? Proponiéndoles que asuman una continuación de Lacan de tal modo que, lejos de aferrarse a una estabilización de la obra (...) estén ellos también, como su maestro y por su instigación, consagrados a nunca poder ni deber exponer sino interpretaciones destinadas a su propia disolución (la de ellos y la de esas interpretaciones).”

²⁶LACAN, Jacques. *O Seminário: Livro 20*: mais, ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1985, p. 50-51. No original: “tout ce qui est écrit est conditionné de façon telle que ça part du fait qu’il sera à jamais impossible d’écrire comme tel le rapport sexuel. Que l’écriture comme telle est possible, à savoir qu’il y a un certain effet du discours qui s’appelle l’écriture”. Aula de 9 de janeiro de 1973.

maneira (mais “massiva” que em formulações prévias), em 9 de janeiro de 1973, Lacan levava a impossibilidade de inscrever uma relação no plano da sexualidade humana, a todo o campo da linguagem. Se poderia dizer acompanhados dele, então, que a escritura não é o moto das elucubrações psicanalíticas, é antes o efeito e a precipitação dessa relação impossível. Assim como um saber que se acumula sobre suas certezas tampouco é o motivo, mas, a impossibilidade de escutar o que tal saber, para se constituir a si mesmo, deixou de saber. Freud mesmo punha isto em jogo, mesmo que com outros termos e circunstâncias, ao diferenciar a psicanálise da medicina e da filosofia

O qual poderia se dizer deste outro modo: para a medicina, a psicanálise resulta metafísica por distanciar-se da estrutura anatômica e fisiológica do ser humano, para a filosofia resulta muito “terapêutica” e frouxa de razões, enquanto sua indignação faz foco no mundano padecimento e não assim na tradição das Ideias. Único modo, o da instabilidade teórica suscitada pela experiência mundana do sofrimento não contemplativo, por certo, é da falha na formulação e inclusive na fala do nexo entre teoria e práxis, de aproximar-se ao assunto (*sujet*).

IV.1 O evento espacial da verdade ou a rassionância temporal do ato

Só há inconscientes particulares, na medida em que cada um, a cada instante, dá um retoquezinho na língua que fala.

Jacques Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*

Na ontologia conjuntista de Badiou, o múltiplo no qual se funda a ideia do evento é um múltiplo singular porque é o único que tem a propriedade de que seu pertencimento à situação seja indecidível desde o ponto de vista da situação²⁷. Assim, enquanto o evento somente/só remete a si mesmo, não há possibilidade de

²⁷ BADIOU, Alain. *O ser e o evento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 148-149.

afirmá-lo e nominá-lo se não é sob sua condição. Condição a partir do qual qualquer discurso que não negue poderia ser remetido a sua cegueira para captar o invisível.

Emerge ali com clareza esta rachadura “afetiva” no edifício teórico de Badiou, uma circularidade entre a subjetivação e o evento ao qual só acede mediante um ato de fé incontestável ou um “bênção”, e não baixo uma constatação epistemológica da causa do evento. Se não há metalinguagem, não há um garante objetivo onde conhecer e nomear o evento. Este sucede em uma sorte/espécie de vazio legal²⁸.

A verdade, então, olhar eventual à la Badiou, pouco tem a ver com a língua circulante, é antes o que, irrompendo como buraco do Saber, faz que esta não alcance a dizer nada. O que o que alcança a dizer seja em termos de veracidade (representação), mas não de verdade. Já que a veracidade é a possibilidade de correspondência da língua com os referentes positivos e objetiváveis, enquanto que a verdade somente pode ser “pouco dita” na língua-sujeito, uma língua que fala na ausência de referente (dizemos ausência porque não há um referente do evento escondido, primogênito o “profundo” sobre o qual haja finalmente que se voltar). Com efeito, qualquer apelação a um predicamento sobre o mesmo seria algo assim como uma tentação fascista.

A relação de Lacan ao problema da verdade, sem embargo, permanece sensivelmente mais obscura e complexa que a de Badiou. Neste sentido, Allouch, que traça um paralelo entre Jacques e Marc François, quer dizer, o irmão padre de Lacan, diz a respeito: “os dois irmãos, em sua juventude, fizeram um pacto (...) para consagrar cada um sua vida na busca da verdade. Marc François se

²⁸ Em francês, a razão (*raison*) e a ressonância (*réson-ance*) produzem uma homofonia que em português se perde. Veja-se a referência de Lacan ao neologismo de Francis Ponge “*réson*” (“*ressonância*”) que surge da condensação entre *raison* e *résonance*.

ateve ao pacto; enquanto a Jacques, a quem Marc François qualifica de ‘testemunha da verdade’, segue sendo uma pergunta...”²⁹.

Em princípio, não há tal estado de clareza e diferença entre o velho e o novo já que a língua recebe, uma ou outra vez, outro estatuto e outra problematização. O saber psicanalítico pareceria recomençar em cada sessão de seminário e com ele o que pode se saber da verdade. Como anota Miller, sobretudo no último ensino:

(...) se vem novos começos internos: o ponto de vista se desloca, torna-se a començar outra vez, outra semana. Por ora celebramos que não seja um saber fechado sobre si mesmo. Um saber aberto é um saber que recém comença. Por isso, acerca da psicanálise, pode-se perfeitamente dizer: *ainda não viram nada*.³⁰

Eternizar Lacan, quer dizer, privá-lo de uma segunda morte (simbólica) para conduzi-lo a um Saber que o consagre em um panteão o que o cristalice em fórmulas sempre iguais e si mesmas, é contrário ao espírito desse saber que não ve nada. Este, por certo, é um ponto sensível de separação, mas para além das possíveis aparências, com a postura filosófica de Sócrates. Neste último, diz Lacan, não há nem temor nem tremor frente à morte, mas antes a certeza de encontrar ali a vida eterna. Assim é que, ainda ante sua própria morte, Sócrates descola uma exigência de coerência significa absoluta.

Por outro lado, a impossibilidade de estabelecer uma separação clara de uma língua velha (*Ser*) e uma nova (*Evento*)

²⁹ ALLOUCH, Jean. *Prisioneros del gran Otro, Injerencia divina I*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2013, p. 57.

³⁰ MILLER, Jacques-Alain. *El ultimísimo Lacan*. Buenos Aires: Paidós, 2014, p. 158. Na edição argentina: “(...) se ven nuevos comienzos internos: el punto de vista se desplaza, se vuelve a empezar cada vez, cada semana. Por momentos celebramos que no sea un saber cerrado sobre sí mismo. Un saber abierto es un saber que recién empieza. Por eso, acerca del psicoanálisis, se puede perfectamente decir: aún no vieron nada.” Não deixa de chamar a atenção a construção da frase “ainda não viram nada”: haveria alguém, então, que efetivamente viu? A cada qual importa ver como responde essa pergunta.

está ligada à inseparabilidade da linguagem a respeito da pulsão – as análises duram muito mais tempo que na época de Freud, em que se podia ver algumas vezes, como com Gustav Malher uma tarde de 1912, por exemplo. Nessa época, fazia-se um passeio com Freud pelo jardim, tinha-se uma conversa um pouco sincera com ele, e depois, pronto. Hoje isso dura mais. As verdades sucessivas pelas quais o sujeito passa, desembocam em uma busca pela verdade ou sobre temas reais não negociáveis: dar-se conta que há para si algo impossível de suportar, ou que alguém está fixado para sempre e consentir isso com o menos *pathos* possível. A linguagem, diz Lacan,

Só que, uma coisa é clara, a linguagem é apenas aquilo que o discurso científico elabora para dar conta do que chamo alíngua [*lalangue*]. Alíngua serve para coisas inteiramente diferentes da comunicação. É o que a experiência do inconsciente mostrou, no que ele é feito de alíngua, essa alíngua que vocês sabem que eu a escrevo numa só palavra, para designar o que é a ocupação de cada um de nós, alíngua dita materna, e não pode nada dita assim.³¹

Uma *lalangue* que o impõe sempre um caráter hipotético a linguagem na qual se tentam discernir os sucessos e que, portanto, jamais permite uma verdade que não seja remetida, antes ou depois, ao caráter precário de sua formulação.

No livro *Je suis né (Eu nasci)*, o qual é parte de um projeto autobiográfico, o escritor parisiense Georges Perec faz uma reflexão a respeito da passagem da linguagem inconsciente dos sonhos à língua consciente do relato que resulta ilustrativa do que

³¹LACAN, Jacques. *O Seminário: Livro 20*: mais, ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1985, p. 188. No original: “Seulement il y a une chose qui est claire - je prends là les choses par le tout petit bout de l'étude scientifique du langage - le langage c'est l'effort fait pour rendre compte de quelque chose qui n'a rien à faire avec la communication, et qui est ce que j'appelle lalangue. Lalangue sert à de toutes autres choses qu'à la communication. C'est ce que l'expérience de l'inconscient nous a montré en tant qu'il est fait de lalangue, cette lalangue dont vous savez que je l'écris en un seul mot pour désigner ce qui est notre affaire à chacun à l'égard de ce qui, pour nous, est la langue, la langue dite maternelle, et pas pour rien dite ainsi.”

se escapa. Vale a pena citar o fragmento inteiro, mesmo se se trata de um texto sem pretensões conceituais (ou precisamente por isso):

Durante vários anos anotei o que sonhava. Essa atividade de escritura foi, em princípio, esporádica e, logo, cada vez mais invasora: em 1968, trancrevi cinco sonhos, em 1969, 7, em 1970, 25, em 1971, 70! Eu não sei muito bem o que acreditava esperar, no começo, de uma experiência tal: de uma maneira antes confusa, parecia-me que vinha a se inscrever em um projeto autobiográfico indireto, empreendido desde algum tempo e pelo qual tentava circunscrever minha própria história, não contando na primeira pessoa do singular, mas através de recordações organizadas tematicamente: por exemplo, enumeração das casas nas quais eu havia vivido, história dos objetos que tenho ou que tive em minha mesa de trabalho, história dos meus gatos e de sua descendência, etc., como se, ao lado dessas autobiografias limítrofes e fragmentárias, meus relatos de sonhos tivessem podido construir o que eu chamava então uma biográfica noturna.

Mas adiante, em maio de 1971, comecei a analisar-me e isso me fez claro que essa febre da transcrição havia sido o signo precursos, o pretexto. Talvez, eu esperava, como todo mundo, que esses sonhos me contassem, explicassem-me e talvez inclusive me transformassem. Mas meu analista não levou em consideração esses relatos: haviam sido muito cuidadosamente embaladados, eram muito prolixos, muito nítidos, muito claros, e acredito que hoje posso dizer que minha análise só começou quando logrei expulsar da terapia esses sonhos.

Não vou falar então do conteúdo dos meus sonhos; se um dia forem decifráveis, ocorreu quando puderam se converter em término balbuciante, palavras largamente buscadas, titubeios, sensações opressivas e não já frases acabadas, textos muito bem pontuados nos quais não se faltava nunca o título nem a data.³²

³² PEREC, Georges. *Nací*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2012, p. 74-75. Na edição argentina: *“Durante varios años anoté lo que soñaba. Esa actividad de escritura fue, en principio, esporádica y, luego, cada vez más invasora: en 1968, transcribí cinco sueños, en 1969, 7, en 1970, 25, en 1971, ¡70! Yo no sé muy bien lo que creía esperar, al comienzo, de una experiencia tal: de una manera más bien confusa, me parecía que venía a inscribirse en un proyecto autobiográfico indirecto, emprendido desde hacía algún tiempo ya y por el cual intentaba circunscribir mi propia historia, no contando en*

Com este contraste autobiográfico de Perece, digamos que Badiou, ao rechaçar a dimensão “pré-ontológica” da pulsão como uma “morbidade”, adere-se a uma língua da segunda afirmativa (sem balbucio), uma língua à altura do sobrevoos *eterno* do porvir da Ideia³³, e na qual sua filosofia devém uma espécie de reverso/anverso do discurso analítico, aquele que Lacan localiza mas bem do lado da viscosidade, a pestilência: “O analista é o fogo fato. É uma metáfora que por sua parte não faz um *fiat lux* (...) o fogo fátuo não ilumina nada, inclusive surge usualmente de uma pestilência. Essa é sua força”.

A psicanálise, *in stercore invenitur*, da conta de como “a razão está já tecida no dinamismo mais opaco no sujeito”, porque, a modo de exemplo e depois de tudo, “é privilégio da análise na história do pensamento ter feito emergir a função determinante deste objeto deslocado [a merda] na economia do desejo”³⁴. Negar

la primera persona del singular, sino a través de recuerdos organizados temáticamente: por ejemplo, recuerdos y transformaciones de los lugares donde había vivido, ennumeración de las habitaciones en las que había vivido, historia de los objetos que hay o que ha habido en mi mesa de trabajo, historia de mis gatos y de su descendencia, etc., como si, al lado de esas autobiografías limítrofes y fragmentarias, mis relatos de sueños hubiesen podido construir lo que yo llamaba entonces una autobiografía nocturna. Más adelante, en mayo de 1971, comencé a analizarme y se me hizo claro que esa fiebre de la transcripción había sido el signo precursor, el aliciente, el pretexto. Tal vez, yo esperaba, como todo el mundo, que esos sueños me contaran, me explicaran y quizá incluso que me transformaran. Pero mi analista no tomó en consideración esos relatos: habían sido demasiado cuidadosamente empaquetados, eran demasiado prolijos, demasiado nítidos, demasiado claros en su rareza misma, y creo que hoy puedo decir que mi análisis sólo empezó cuando logré expulsar de la terapia esos sueños-caparazón. No voy hablar entonces del contenido de mis sueños; si un día fueron descifrables, ocurrió cuando pudieron convertirse en término balbuciente, palabras largamente buscadas, titubeos, sensaciones opresivas y no ya frases demasiado relamidas, textos demasiado bien puntuados en los que no faltaban nunca el título ni la fecha.”

³³ “De Espartaco a Mao (no el Mao del Estado, que también existe, sino el Mao rebelde, extremo, complicado), desde las sediciones democráticas griegas al decenio mundial 1966-1976, son, en este sentido, una cuestión de comunismo. Será siempre cuestión de comunismo, aun si la palabra, manchada, deja lugar a cualquier otra designación del concepto que recubre. Concepto filosófico, en consecuencia eterno, de la subjetividad rebelde” (WAHL, François. Lo subtractivo. In: BADIOU, Alain. *Condiciones*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012, p. 16).

³⁴ LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, p. 348. No original: “Vous savez qu’après tout, cet objet déplaisant, c’est le privilège de l’analyse, dans l’histoire de la pensée, d’en avoir fait émerger la fonction déterminante dans l’économie du désir”.

a morbidade, a merda, a pestilência, é negar, então, o que introduz a razão psicanalítica, seus raciocínios na linguagem.

Por outro lado, como aponta Žižek, não é somente o ‘milagre’ de um encontro traumático com o Evento o que separa um sujeito humano de sua animalidade. Pelo que, fazer lugar ao *intrigulis* pulsional na constituição do sujeito não é somente considerar as “baixezas mórbidas” mas sim a politicidade do *real* em que a animalidade se encontra de forma discordante, para dizer ao menos, com o desfiladeiro da língua. Esse ponto que, como *lalangue*, se subtrai a qualquer pretensão de estabilidade pelo lado da gramática.

Interpor a pulsão na relação circular entre o sujeito e o evento, essa relação que dizemos que está necessariamente posta em questão por *lalangue* de cada um, é uma forma de passar do indivíduo das adesões consciente ao sujeito que, na meddia, não só funciona a causa da negatividade que se comprometido, em parte, na causa de um não saber que resulta anverso/reverso ineludível de qualquer *fidelidade* voluntária. Em outras palavras, predispor os “textos” – políticos, artísticos, psicanalíticos, etc – aos efeitos poéticos e disruptivos do inconsciente é deixar que a língua problematize uma e outra vez o que se sabe:

O inconsciente é o testemunho de um saber, no que em grande parte ele escapa ao ser falante. Este ser dá oportunidade de perceber até onde vão os efeitos da alíngua, pelo seguinte, que se apresenta toda sorte de afetos que restam enigmáticos. Esses afetos são o que resulta da presença de alíngua o que, de saber, ela articula coisas que vão muito mais longe do que aquilo que o ser falante suporta de saber enunciado.³⁵

³⁵LACAN, Jacques. *O Seminário: Livro 20*: mais, ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1985, p. 190. No original: “(...) l’inconscient c’est le témoignage, le témoignage d’un savoir - en tant qu’il échappe pour une grande part à l’être - qui donne l’occasion de s’apercevoir jusqu’où vont les effets de lalangue. C’est en ‘effets’ - c’est vrai - c’est en ‘effets’ que cet être rend compte par toute sortes d’affects qui restent énigmatiques [symptômes], ce qui résulte de cette présence de lalangue en tant que de savoir elle articule des choses qui vont beaucoup plus loin que tout ce que lui-même, à titre de savoir énoncé, il supporte.” Aula de 26 de junho de 1973.

A enunciação, então, guarda um enigma – “*l’énigme c’est probablement cela, une énonciation...?*”³⁶ – que adquire uma relevância fundamental no teatro da psicanálise, onde o auditório que escuta Lacan permite que se descole/despliegue com a contundência de uma atuação que sempre excede as palavras nas quais se torna inteligível. Onde, ademais, o “falar para”, o percorrer dirigido à psicanálise, a diferença do “falar de” dirigido a todos, predispõe de outro modo a aparição enigmática de uma enunciação. Enigmática como aqueles que se desvacom ante a avidez com a qual o sentido usurpa o que se escuta: “que se diga fica esquecido detrás do que se diz no que se ouve.”³⁷

A temporalidade do ato analítica se descola/desvincula da espacialidade que necessita o sentido para se amarrar nos vocábulos. Trata-se de um traço que a sofística põe em jogo com o *kairós*. Uma das palavras gregas mais intraduzíveis, enquanto conjuga a dimensão criadora da *poiesis* e a dimensão concreta da *tekne* em um só ato, um instante de perigo no qual este não se ampara em um saber teleológico e devém sua própria finalidade, sem tender para nenhuma meta que o antecipe. É a “precipitação no caso”, a pura singularidade. Trata-se de uma temporalidade única que, a partir da apreciação que faz a filosofia clássica da retórica (Badiou, platônico sem Uno, estaria ali incluído), vê-se domesticada em uma espacialização.

A partir do *Górgias* de Platão, o tempo se vê reduzido ao espaço: um discurso é um organismo que se desenvolve (tem um “plano”) e se articula (há que saber, diz Platão, “recortá-lo”). A retórica é adotada em Aristóteles a toda a física (o tempo como

³⁶ No original: “Si j’ai longuement insisté sur la différence de niveau de l’énonciation à l’énoncé, c’est bien pour que prenne sens la fonction de l’énigme. L’énigme, c’est proprement ça: une énonciation...”. Aula de 17 de dezembro de 1969, do seminário 17, *O Averso da Psicanálise*.

³⁷ LACAN, Jacques. *O Seminário: Livro 20*: mais, ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1985, p. 26. No original: “le dire est justement ce qui reste oublié derrière ce qui est dit dans ce qu’on entend”. Aula de 19 de dezembro de 1972.

imagem do movimento) e a todo o *organon* que organiza os *logoi* segundo o *hama*, “ao mesmo tempo”, do princípio da não-contradição, com todos os *syn* (sintaxe, silogismo) requeridos para pô-lo em visibilidade. Trata-se sempre de fazer passar da consideração da enunciação à dos enunciados, da cadeira significante e a captação do *kairós*, ponto do tempo, ao *topos* e aos *topoi*, lugares do bem falar. Se existe uma particularidade sofisticado-analítica da prática da linguagem, ela implica então algo assim como uma retórica do tempo, por diferença da retórica filosófica do espaço.³⁸

A dimensão da temporalidade da enunciação é algo que Badiou rechaça enquanto o seu é um sujeito sempre já subjetivado em uma verdade “eterna” que resulta indiferente à vacilação do *instante* que não remete a nada mais que a sua vacilação. Como diz Vighi:

O sujeito badiouano está desde sempre subjetivado, implicado no processo de subjetivação em relação ao evento. Esse assunto deve ser entendido em seu sentido mais radical: o evento existe, e é reconhecido em sua potencialidade revolucionária somente por um sujeito *engajado*, militante, fulgurado “no caminho de Damasco” pela urgência e o caráter indispensável da fidelidade ao mesmo. Para todos os outros sujeitos, incapazes de reconhecê-lo, o evento não existe. A relação entre sujeito e evento é então circular: o evento pressupõe o ponto de vista de uma subjetividade *engagé*, que em si é legitimada somente por sua fidelidade ao evento.³⁹

³⁸ CASSIN, Barbara. *Jacques, o sofista*: Lacan, logos e psicanálise. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 130-131.

³⁹ VIGHI, Fabio. Dall'evento al sintomo: Badiou e l'ontologia lacaniana, *Badiou Studies*, v. 3, n. 1, 2014, p. 33-34. Na edição italiana: “*Il soggetto badiouiano è da sempre soggettivato, implicato nel processo di soggettivazione in relazione all'evento. Questo assunto dev'essere inteso nel suo senso più radicale: l'evento esiste, ed è riconosciuto nella sua potenzialità rivoluzionaria, solo da un soggetto engagé, militante, folgorato 'sulla via di Damasco' dall'urgenza e imprescindibilità della fedeltà ad esso. Per tutti gli altri soggetti, incapaci di riconoscerlo, l'evento non esiste. La relazione tra soggetto e evento è dunque circolare: l'evento presuppone il punto di vista di una soggettività engagé, che da parte sua è legittimata solo dalla sua fedeltà all'evento*”.

Dessa forma, a problematidade do tempo e o que acontece para que haja sujeito está saldada, em Badiou, ou se reduz a um esquema de condutas “afetivas” a respeito ao já acontecido (fidelidade, obscuridade ou reação). E a complexidade arquitetônica de sua filosofia resulta assim inversamente proporcional à facilidade com a que esta torna invisível o modo em que a língua e seus mundos herdados se interpõem em qualquer subjetivação. É que a linguagem, a diferença do matema, está dotado de uma “inércia considerável” que volta cambaleando todo o assunto da transmissão:

Tudo isto para levá-los ao seguinte, que de algum modo anunciei de saída sobre o sujeito do inconsciente – porque não falo unicamente por falar, como se flauteia –, é verdadeiramente curioso que não seja posto em causa na psicologia que a estrutura do pensamento respouse na linguagem. A dita linguagem – aí está toda a novidade desse termo *estrutura*, os outros fazem dele o que querem, mas eu, o que faço notar é isto – a dita linguagem comporta uma inércia considerável, o que se vê ao se comparar seu funcionamento com os signos que chamamos de matemáticos, matemas, unicamente pelo fato de eles se transmitirem integralmente. Não se sabe absolutamente o que eles querem dizer, mas eles se transmitem. Nem por isso deixa de acontecer que eles só se transmitem com o auxílio da linguagem, e é o que constitui toda a claudicação do negócio.⁴⁰

Assim, se “uma língua não é nada mais que a integral dos equívocos que sua história deixou persistir nela”⁴¹ é porque o verdadeiramente problemático e politicamente conflitivo não é o que logra comunicar-se integralmente mas sim aquilo que persiste

⁴⁰, Jacques. *O Seminário: Livro 20*: mais, ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1985, p. 150. No original: “(...) ce que je fais remarquer c'est que le langage comporte une inertie considérable, ce qui se voit à comparer son fonctionnement n'est-ce-pas à ces signes qu'on appelle mathématiques, mathèmes, uniquement de ce fait n'est-ce-pas qu'eux se transmettent intégralement. On ne sait absolument pas ce qu'ils veulent dire, mais ils se transmettent.” Aula de 8 de maio de 1973.

⁴¹“Une langue, entre autres — et il s'agit là pour nous autant des langues de l'inconscient que des langues dites 'naturelles' —, n'est rien de plus que l'intégrale des équivoques que son histoire y a laissé subsister”. *L'étourdit*.

no equívoco. Quando Lacan apresenta as fórmulas da sexuação em seu seminário, confessa que não as teria escrito de antemão em nenhuma parte assim como tampouco as havia preparado. Já que, como de costume, diz, parecem exemplares para produzir mal-entendidos. Essa integral dos equívocos talvez este vinculada ao que em 1974, em seu discurso de Roma, Lacan refere como o depósito, aluvião e petrificação que deixa marcado na língua “o manejo por parte de um grupo de sua experiência inconsciente”⁴².

O barroco de Lacan é, assim, um traço “político” de seu ensino (sempre haverá que por em aspas a política quando se adjetiva a Lacan), ali onde faz convergir, ao mesmo tempo, a *heterogeneidade* das referências eruditas e os complexos problemas lógicos e topológicos com um registro obscuro da cotidianidade. Todo mesclado e sem vistas de superar os possíveis equívocos, mas sim antes de expor o modo em que se está enredado neles.

Ao não estar tematizada nem desvinculada a enunciação ou, dito de outro modo, a negatividade da linguagem em Badiou, a consideração da “coisa” tende indefectivelmente à transparência, à arquitetura límpida do enunciado. E a transparência é aquilo que fica disposto em sua totalidade ao olhar, o que provocam um efeito de totalidade. Trata-se de uma positividade manifesta que não se volta sobre o “não” que a faz (des)aparecer. Por isso dissemos que uma demonstração lógica da impossibilidade do todo, como ocorre em *Lógicas dos mundos*, não detém seu retorno imaginário. De fato, em seu curso sobre a antifilosofia de Lacan, por exemplo, Badiou chega a dizer que se compreendemos a diferença entre o ausentido (*ab-sens*) e o sem-sentido (*non-sens*), haveremos compreendido “tudo de Lacan” (*sic*).⁴³

⁴² LACAN, Jacques. La tercera. In: LACAN, Jacques. *Intervenciones y textos*. Buenos Aires: Manantial, 1974, p. 89.

⁴³ BADIOU, Alain. *Lacan, L'antiphilosophie* 3. Paris: Fayard, 2013, p. 92.

A negatividade é algo que capta de maneira privilegiado o discurso analítico em sua práxis clínica. *Verborgenheit* que significa ocultação, clandestinidade e dissimulação e que se soma a toda a série freudiana da negatividade: *Vernichtung*, *Verdrängung*, *Verwerfung*, *Verleugnung*, *Verichtung*, *Verschiebung*. Negatividade que, por certo, ao não ser total, logra encontrar a via de sua aparição. Já que, como diz Dolar, em todas essas formas de negação, “produz-se algo que em mim mesmo não pode ser negado. Há uma persistência da negatividade na falha mesma da negatividade”⁴⁴. Quer dizer, somente ascendemos a um saber da negação porque esta não logra se negar do todo a si mesma. Ou algo de seu não-realizado logra tirar a cabeça da água e somar-se ao “ser”.

A propósito do “ser”, este não tem nenhum sentido fora da language, diz Lacan. Asseveração com a que também Badiou estaria de acordo, já que sua postulação das matemáticas como ontologia é, como dissemos, uma tese sobre o discurso e não sobre entes matemáticos pré-discursivos. Mas a incidência de *lalangue* no signo, fato que um exercício psicanalítico suporta de maneira privilegiada, é algo do que Badiou deve, de um ou outro modo, abjurar. Sua incidência, por certo, não só permite asseverar que a realidade é uma matéria significativa, mas sim que, por ele, cada quem é falado de maneira equívoca. Assim se refere Lacan a sua incidência, por exemplo, em uma conferência em Milão em 12 de maio de 1972:

É certo que há um animal sobre o qual a linguagem descendeu, se posso dizer, e que este animal está verdadeiramente marcado por isso. Está marcado ao ponto que não se basta, onde posso ir para dizê-lo. Não é somente que a língua forma parte de seu mundo, é que sustenta seu mundo de ponta a ponta (...) Mas é um fato que a psicanálise, a prática psicanalítica nos mostrou o caráter radical da incidência significativa nesta constituição do mundo. Não digo

⁴⁴ DOLAR, Mladen. Hegel and Freud. *e-flux*, 2012, s/p. Na edição inglesa: “something that it cannot itself negate. There is a persistence of negativity in the very failure of negativity”.

para o ser que fala, porque o chemei faz um momento essa derrapagem, este deslizamento que se faz com o aparato significativo... é isso que determina o ser de quem fala. A palavra “ser” não tem nenhum sentido fora da linguagem.⁴⁵

Agora bem, se a ideia da matemática como ontologia é uma tese sobre o discurso, quer dizer não só que não há um ser extra-linguístico (matemático) para ser apreendido, mas sim que o ser mesmo é uma medida da língua. Pelo qual não se justifica sua abordagem matemática em filosofia ou em psicanálise se não é para mostrar seus impasses e o sem-sentido de suas operações, o qual também pode se fazer por via do equívoco ou do registro *ab-sens*. Com a diferença de que nas matemáticas ou, melhor, na teoria dos conjuntos, a falha fica capturada em paradoxos que se derivam de uma determinada axiomática assumida desde um começo e que de forma repetida dão no mesmo resultado sempre (somente há que saber reconstruir os elementos do paradoxo).

Ganhando consistência na universalidade (matemática), corre-se o risco de velar todo o que o significante esconde, enquanto o põe sob a esteira do matema. Ou, melhor dito, dilui-se um possível homeomorfismo do equívoco com o caráter evanescente de um real, um real situado que o fala a uma língua determinada – não se trata aqui, por óbvio, de desvalorizar as matemáticas e seu possível uso na filosofia, só pretendemos dar conta da diferença que essas adquirem em Badiou e Lacan. Daí que dissemos anteriormente que a utilização da topologia matemática por parte de Lacan ia acompanhada de *calambures* e trocadilhos e

⁴⁵ No original: “Il est certain qu’il y a un animal sur qui le langage est descendu, si je puis dire, et que cet animal en est vraiment marqué. Il en est marqué au point que je ne sais pas jusqu’où je peux aller pour bien le dire. C’est pas seulement que la langue fasse partie de son monde, c’est que c’est ça qui soutient son monde de bout en bout (...) Mais c’est un fait que la psychanalyse, la pratique psychanalytique nous a montré le caractère radical de l’incidence signifiante dans cette constitution du monde. Je ne dis pas pour l’être qui parle, parce que ce que j’ai appelé tout à l’heure ce dérapage, cette glissade qui se fait avec l’appareil du signifiant... c’est ça qui détermine l’être chez celui qui parle. Le mot d’être n’a aucun sens au dehors du langage.”

não da pretensão de ter resolvido um enigma (a impossibilidade de dominar realmente os nós é a melhor prova dele).

O real da psicanálise é um real rebelde, contaminado, incompatível com a univocidade matemática. Nesse sentido é que podemos ler a intervenção de Ludueña, quem, em uma dissertação estético-política, ainda que também ontológica, sugere que a utilização da noção de Ideia por parte de Badiou “resulta talvez inapropriada dado que está ligada com uma metafísica do matema e com uma certa rasgadura do ser em duas dimensões irreduzíveis”⁴⁶, a dimensão da multivocidade empírico e a dimensão da univocidade transcendental.

Lalangue, como o objeto voz que a põe em circulação, é inesgotável em uma mensagem e sua articulação linguística, de ali seu homeomorfismo com o inconsciente, a quem Lacan define em *Mais, ainda*, como o saber-fazer desta. Diz Milner ao respeito:

Lalangue, finalmente, toca o real; porque não a esgota nem os efeitos da comunicação nem os espaçamentos do discernível. O sintoma mais imediato é um impossível: por multiplicados que estão os ditos, literalmente excêntricos ao que neles se representa ou se distingue, sempre permanece neles algo que não se diz. As palavras faltam, se dirá, indicando assim o sintoma do real sob as espécies da carência. Mas convém adicionar de imediato que algo também se diz sempre em demasia, que não foi demandado: do qual se demandou não dizê-lo. Tal é o efeito necessário das homofonias que tem e da metalinguagem que não têm: nenhum ser falante pode jactar-se a dominar os ecos multiplicados de seu dizer.⁴⁷

⁴⁶ BADIOU, Alain. *Pequeno manual de inestética*. São Paulo: Estação Liberdade, 2002, p. 20.

⁴⁷ MILNER, Jean Claude. *Los nombres indistintos*. Buenos Aires: Manantial, 1999, p. 41. Na edição argentina: “*La lengua, finalmente, toca lo real; porque no la agotan ni los efectos de la comunicación ni los espaciamentos de lo discernible. El síntoma más inmediato es un imposible: por multiplicados que estén los dichos, literalmente excéntrico a lo que en ellos se representa o se distingue, siempre permanece en ellos algo que no se dice. Las palabras faltan, se dirá, indicando así el síntoma de lo real bajo las especies de la carencia. Pero conviene añadir de inmediato que algo también se dice siempre en demasia, que no fue demandado: de lo cual se demandó no decirlo. Tal es el efecto necesario de las homofonías que hay y del metalinguaje que no hay: ningún ser hablante puede jactarse de dominar los ecos multiplicados de su decir.*”

O excesso de *lalangue* a respeito da comunicação e ao discernível, seu raciocínio, suas ondas invisíveis, tornam palpável o movimento ao nível do inconsciente, subtraído da possibilidade de ser capturado mais que em um instante que volta a se perder. Por isso, se a matemática (e ainda a teoria dos múltiplos puros como a chama Badiou) é o entendimento racional em sua expressão máxima, é enquanto logra congelar o movimento.

Somente a surpresa do significante, seu caráter no piso de acordos comunicativos, dá conta da relação equivocada entre o sentido e uma posição enunciativa sexuada, quer dizer, inconsciente e por aditivo político. A filosofia, ainda aquela que busca atravessar a ensino de Lacan sem desfacelá-la, necessita recheiar a cratera para habilitar a esperança de universalidade. Assim, por exemplo, vemos em Farrán a ideia de busca uma forma clara de enunciação, apoiada no pensamento e orientada pela lógica ou a matemática: “o pensamento, para apreender o real e não cair em disputas terminológicas fomentadas pela diferença enunciativa radical (que responde à posição sexuada inconsciente), deveria poder se orientar pela leitura e pela escritura matemática, excedendo inclusive seus próprios limites epistemológicos”⁴⁸. Mas, é que por acaso o real esquivo da psicanálise estaria em um mais além/para além da posição sexuada inconsciente? De que real se fala ali? As disputas terminológicas fomentadas pela diferença enunciativa radical não são acaso a manifestação mais parente do caráter irradicável do equívoco? Considerar a possibilidade de exceder o arquivo com a escritura matemática é colocar uma superação muito rígida e estável entre o real (o que não engana) e o semblante (o que engana). Algo que pode resultar certo para

⁴⁸ Cf. FARRÁN, Roque. Notas sobre el pensamiento de lo político en el cruce del psicoanálisis y la filosofía post-marxista”, en *Psikeba, Revista de psicoanálisis y estudios culturales*. Disponible en: <http://www.psikeba.com.ar/articulos2/RF-notas-lo-politico-en-el-cruce-del-psicoanalisis-y-la-filosofia.htm>.

construir a via militante das verdades, mas que, na imanência de um tempo não idealizado, torna-se pétreo.

Assim, se o sintoma é aquilo que vem do real e se uma das formas nas quais o real é circunscrito é a ausência de sentido (*ab-sens*), *lalangue* é talvez uma via régia para comovê-lo. Porque, como diz Lacan, a vontade de sentido, a presença do sentido, consiste em eliminar o duplo sentido⁴⁹. Duplo sentido que faz mais palpável o fora de sentido.

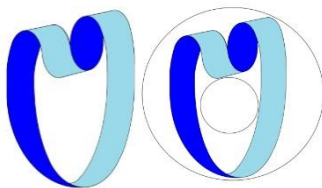
Pode-se extrair um exemplo do duplo sentido e o equívoco, assim como dali intuir algo do *ab-sens*, do documental que Gerard Miller fizera sobre Lacan (“Citação com Lacan”). Ali, ao longo de uma entrevista, uma sobrevivente do nazismo aterrorizada pela Gestapo, que cada noite a uma determinada hora se desvelava porque era o momento em que a polícia secreta (encarregada de combater a investigar as tendências perigosas para o Estado) entrava nas casas dos judeus, comenta o momento de uma intervenção de Lacan que, se bem não dissolveu completamente esse sintoma, ao menos o introduziu um sentido acessório que moderou o peso do sentido único. Enquanto o relatava a Lacan um sonho repetitivo em que a Gestapo entrava em sua casa, o psicanalista se aproximou para trás e em um momento que ela pronunciou esse nome, Lacan a fez um “*geste à peau*” (homófono de Gestapo em francês), quer dizer, um carinho doce sobre a pele. Ela relata que quarente anos depois, todavia recorda esse *geste à peau*. Significado imprevisível agora do significante. Fora de sentido e aderido à pele.

Trata-se, nessa intervenção de Lacan, de escutar fora do sentido. Por isso, Lacan, faz das bagunças da língua um *leitmotiv* da psicanálise, buscando uma fidelidade de forma e conteúdo entre a opacidade inconsciente e seu discurso. Com efeito, em seu seminário de 1976-77 (*L’insu que sait de l’une bévue s’aile a*

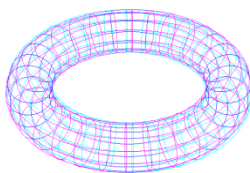
⁴⁹ Cf. LACAN, Jacques. *El fracaso del Un-desliz es el amor*. Artefactos, México: Cuaderno de Notas, 2008. No original: “Il n’en reste pas moins que la volonté d’sens consiste à éliminer l’double sens”. Aula de 15 de março de 1977.

mourre), introduz esta torção da linguagem na relação do “consciente e inconsciente” a partir da figura topológica do toro e da banda de Moebius.

C'est bien en quoi *une bande de Mœbius* est essentiellement capable de se dédoubler. Et ce qu'il faut remarquer c'est ceci : c'est qu'elle se dédouble de la façon suivante qui permet le passage...c'est bien malheureux que je n'aie pas pris mes précautions...voici la *bande de Mœbius* telle qu'elle se redouble, telle qu'elle se redouble et qu'elle se montre compatible avec un *tore*:



C'est bien pourquoi *je me suis attaché à considérer le tore* comme étant capable d'être *découpé* selon une *bande de Mœbius*. Il y suffit - voilà le *tore*:



...il y suffit qu'on y découpe non pas une *bande de Mœbius*, mais une *bande de Mœbius double*. C'est très précisément ce qui va nous donner l'*image* de ce qu'il en est du *lien* du conscient à l'inconscient. Le conscient et l'inconscient communiquent et sont supportés tous les deux par un *monde torique*.⁵⁰

⁵⁰ Citamos a versão crítica francesa já que nos permite mostrar o gráfico em questão. Em tradução livre: “Está certo porque *uma banda de Mœbius* é essencialmente capaz de se redobrar. É que é preciso remarcar isso: é que ela se redobra da forma seguinte que permite a passagem... uma pena que eu não tenha tomado minhas precauções... aqui está a *banda de Mœbius* tal como ela se redobra, tal como ela se redobra e que ela se mostra compatível com um *toro*: [figura 1]. É bem porque *eu me liquei a considerar o toro* como sendo capaz de estar *decomposto* de acordo com uma *banda de*

É a relação topológica entre consciente e inconsciente que Lacan põe em ato, fazendo insustentável a transparência epistemológica do objeto que torna muito compreensível as coisas. De fato, se algo faz que sua disciplina o penetre e o cotenha como um dique do idealismo, diz Lacan se referindo ao analista, é que o real não este de entrada para ser sabido.

Nessa perspectiva, é preferível advertir qualquer um de que ele não deve fiar-se demais naquilo que pode compreender. É exatamente aí que adquirem importância os elementos significativos que introduzo. Por mais desprovidos de conteúdo compreensível que eu me esforce por fazê-los, através de sua notação na relação estrutural, eles são o meio pelo qual tento manter o nível necessário para que a compreensão não seja enganosa, ao mesmo tempo deixando localizáveis os termos diversamente significativos com que avançamos. Isso deve ser especialmente sublinhado quando se trata de um afeto, uma vez que não recusei esse elemento de classificação. A angústia é um afeto.⁵¹

A língua que Lacan emprega em seus seminários, então, não é algo assim como “a melhor língua disponível” para *ensinar* tópicos fundamentais. Não é uma língua que Lacan, como indivíduo, elija porque simplesmente “se deu conta” de que é a melhor forma que existe para uma transmissão. A questão

Moebius. É suficiente, aqui está o *toro*: [figura 2]. É suficiente que se decomponha não uma *banda de Moebius*, mas uma *banda de Moebius dupla*. É precisamente isso que vai nos dar a *imagem* do que é dado como *laço* do consciente ao inconsciente. O consciente e o inconsciente comunicam e são sustentados ambos por um *mundo tórico*.

⁵¹LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, p. 27-28. No original: “Il n'est- dans cette perspective- pas trop désirable d'amener quiconque à trop à en croire sur ce qu'il peutcomprendre. C'est bien là que prennent leur importance les éléments signifiants, aussi dénués que je m'efforce de les faire- par leur notation - de contenu compréhensible, et dont le rapport structurel est le moyen par où j'essaie de maintenir le niveau nécessaire pour que la compréhension ne soit pas trompeuse, tout en laissant repérables les termes diversement significatifs dans lesquels nous nous avançons. Et spécialement ceci, au moment oùil s'agit - je lai introduit la dernière fois - d'un affect, je ne me suis pas refusé à cet élément de classement : l'angoisse est un affect.” Aula de 21 de novembro de 1962.

fundamental é que ele mesmo está implicado nessa língua. E, portanto, se bem é certo que em um ponto a escolhe também dá conta de que é “eleito” por ela. Dali que se refira a si mesmo como o efeito de seu ensino. De um ou de outro modo:

Aquilo que devo acentuar bem é que, ao se oferecer ao ensinamento, o discurso psicanalítico leva o psicanalista à posição de analisante, quer dizer, a não produzir nada controlável, apesar das aparências, se não é a título de sintoma.⁵²

Se isso não fosse assim, passaríamos sem solução de continuação uma teoria do sujeito, no sentido de um saber que “cubriria por completo algo que em um momento dado se tornaria aparente”⁵³. Assim é, então, como Lacan deve explicitar inclusive a “lacanidade” do nó borromeano, isso que se usa hoje como ferramenta para teorizar casos.

O único nome próprio em tudo isso é... é o meu, a extensão de Lacan ao simbólico, ao imaginário e ao real é o que permite a esses três termos consistir. Não estou especialmente orgulhoso disso mas depois de tudo me deu conta de que consistir, isso queria dizer algo, a saber, que havia... que havia que falar de *corpo*, que há um *corpo* do imaginário, um *corpo* do simbólico. É *lalangue*. E um corpo do real do que não se sabe como sai.

⁵² LACAN, Jacques. Allocution sur l'enseignement prononcée pour la clôture du congrès de l'École freudienne le 19 avril 1970, s/p. No original: “*Ce qu'il me faut bien accentuer, c'est qu'à s'offrir à l'enseignement, le discours psychanalytique amène le psychanalyste à la position du psychanalysant, c'est-à-dire à ne produire rien de maîtrisable, malgré l'apparence, sinon au titre de symptôme*”.

⁵³ LACAN, Jacques. *O seminário, livro 16: de um outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p. 45. Na aula seguinte do mesmo seminário em 4 de dezembro de 1968, Lacan torna a se referir à exclusão de uma teoria do inconsciente: “(...) Que há uma teoria da prática psicanalítica, isso é certo. Do inconsciente, não, a menos que queiramos reverter o que acontece com essa teoria da prática psicanalítica, que nos dá do inconsciente o que dele pode ser apreendido no campo dessa prática, e nada mais.” (LACAN, Jacques. *O seminário, livro 16: de um outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p. 64). No original: “(*...*) *qu'il y ait théorie de la pratique psychanalytique : assurément, de l'inconscient : non. Sauf à vouloir faire verser ce qu'il en est de cette théorie de la pratique psychanalytique, qui de l'inconscient nous donne ce qui peut en être pris dans le champ de cette pratique, mais rien d'autre.*”

(Suspira). Não é simples, não é que a complicação provenha de mim mas que está naquilo do que se trata.⁵⁴

Nessa citação se conjugam, então, duas dimensões que é possível separar analiticamente, mas que assim *isso* joga sua partida resulta impossível. Referimo-nos, por um lado, ao nome próprio de Lacan e, por outro, a “aquilo do que se trata”, quer dizer, o inconsciente. Se bem, então, a complicação provém do inconsciente, o nome próprio de Lacan é que o põe um corpo a essa complicação. Sem Lacan e uma língua que o coloca *in medias res*, nenhuma transmissão se tornaria possível. Si, disse bem, impossível.

Lacan, em seu seminário sobre os fundamentos da psicanálise, faz uma separação do inconsciente freudiano e o seu (ele diz “o nosso”), tratando de localizar de que maneira o desejo de Freud e suas sobredeterminações epocais estão intervindo na teoria. Não porque seja possível separar completamente o inconsciente de quem o transmite, mas porque no “retorno a Freud” que se propõe Lacan há uma torção nodal que o introduz como nome próprio.

Dar conta da relação entre inconsciente e linguagem implica, então, uma via performática na qual se busca levar ao mínimo a diferença entre o objeto inapreensível e o mood de *fazê-lo saber*. E é ali/assim onde *lalangue* tem sua entrada como uma lança que os

⁵⁴LACAN, Jacques. *El fracaso del Un-deslíz es el amor*. Artefactos, México: Cuaderno de Notas, 2008, p. 23. Na edição mexicana: “*El único nombre propio en todo esto es...es el mío, la extensión de Lacan al simbólico al imaginario y al real es lo que les permite a estos tres términos consistir • no estoy especialmente orgulloso de ello pero después de todo me di cuenta de que consistir, eso quería decir algo, a saber que, que había...que había que hablar de cuerpo, que hay un cuerpodel imaginario, un cuerpodel simbólico • es lalengua • y un cuerpo del real del que no se sabe cómo se sale.* (Suspira) *No es simple, no es que la complicación provenga de mí sino que está en aquello de lo que se trata*”. No original: “*le seul nom propre dans tout ça, c’est le mien. L’extension de LACAN au Symbolique, à l’Imaginaire et au Réel, est ce qui permet à ces trois termes de consister, je n’en suis pas spécialement fier. Mais je me suis après tout aperçu que consister ça voulait dire quelque chose, c’est à savoir qu’il fallait parler de corps, qu’il y a : un corps de l’Imaginaire, un corps du Symbolique, c’est lalangue, et un corps du Réel dont on ne sait pas comment il sort. Ce n’est pas simple, non que la complication vienne de moi, mais elle est dans ce dont il s’agit.*” Aula de 16 de novembro de 1976.

“atravessa”. *Lalangue* é a maré que apaga/borra a fronteira das significações compartilhadas da língua. Já que, cada um, a cada instante, dá um pequeno retoque na língua *que* fala.

IV.2 Evento de corpo

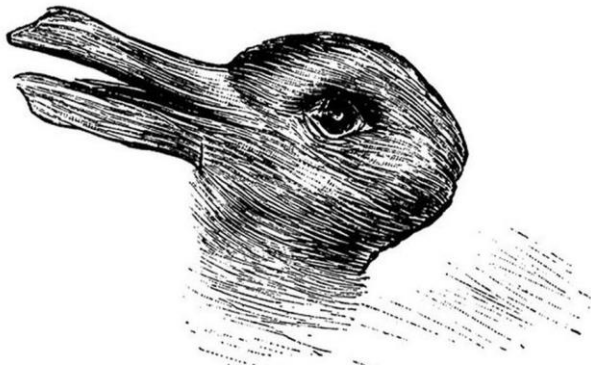
Diz Miller que a psicanálise, não sabemos muito bem com critérios o constata, perdeu solidez e consistência, que se metamorfoseou em líquido. De imediato se nos remete, assim, ao campo semântico que introduziu Zygmunt Bauman. Mesmo que, para dizer a verdade, não está onde aponta, já que simplesmente acode ao significante utilizado pelo sociólogo polaco para refletir sobre a clínica. Não de um modo transcendente, exterior, mas como quem está imerso em um líquido.

O que entra em questão a partir do líquido é a estrutura. Pode-se dizer que esta segue tendo vigência? É o mesmo a estrutura hoje que nos tempos dos casos *princeps* de Freud? É mais, é o mesmo que nos tempos nos quais Lacan se esforça, talvez, para reconstruir “fundamentos”? Há hoje a esse respeito não somente a intuição de estar em outro lado a não ser ceta incerteza que se o associa.

A introdução do nó no “ultimíssimo” ensino de Lacan, prossegue Miller, é o que permite dar conta daquilo que subiste da estrutura porque seria o que articula líquido e solido. E essa articulação poderia se imaginar na “ação de desatar umas cordas”⁵⁵, ação voluntária que acompanha a pretensão de Lacan de não fixar o nó. Em todo caso, a pergunta de Miller parece ser se através do movimento que o imprime às cordas – resultado dali imagens que mudam imediatamente de aspecto – o diverso responder, em última instância, a um mesmo nó (identificável por sua estrutura matemática).

⁵⁵ MILLER, Jacques Alain. *Todo el mundo es loco*. Buenos Aires: Paidós, 2015, p. 209.

Sem embargo, Lacan parecia manter uma distancia com a estrutura matemática, pelo que nenhuma mesmidade teria lugar ali de um modo absoluto. Talvez, então, seja possível arriscar nesse ponto uma analogia com o pato-coelho de Jastrow que utiliza Wittgenstein em suas investigações filosóficas, no qual não daria conta de uma substância igual a si mesma que lança imagens distintas, mas simplesmente de uma multiplicidade que habita a estrutura, convertindo-se, por esse mesmo fato, em múltiplo. O problema “perceptível”, em todo caso, com o pato-coelho, é a tentativa de reduzir sua estrutura a uma só imagem, enquanto que a outra imagem ficaria do lado do erro ou da ilusão óptica.



Agora bem, para onde leva esse fluxo associativo de Miller? Ao distinguir dois modos da clínica que resultam pertinentes para indicar dois tipos de acentos no ensino de Lacan. Um é o modo estrutural, sólido, e outro líquido, relativo ao evento.

Os primeiros tempos de Lacan se sustentam sobre a noção de estrutura, tomada, *mutatis mutandi*, da linguística de Saussure e de Jakobson. De fato, é com essa estrutura que Lacan vai retomar a obra de Freud, somando elementos dos que este carecia. Trata-se da linguagem, da estrutura da linguagem. Agora bem, que acontece ao introduzir *lalangue* nessa perspectiva científica do assunto? Citemos Miller:

O conceito de *lalangue* está destinado a arruinar a psicanálise sólida. É um conceito que anuncia que a palavra é da ordem da secreção, que é um fluido lingüístico. Anuncia que o significante somente é o produto do discurso “científico” sobre *lalangue*, e ponho aspas posto que já passou o momento em que poderíamos dizer que a lingüística de Saussure foi um modo de capturar a palavra líquida. O que Lacan chamou de linguagem, seguindo os passos de Saussure, era uma estrutura que acabou por descobrir sua distância com *lalangue*. Seguramente por essa razão preferiu o nó, já que o nó-estrutura e o nó-aspecto coincidem.⁵⁶

Abrem-se as comportas ao fluxo de *lalangue*, promovendo uma separação entre uma abordagem com pretensões científicas e outro onde esse andaime voa pelos ares como em um turbilhão. Fundindo-se, desse modo, o andaime com o turbilhão ao que não pode resistir. Assim é possível entender que a elaboração de uma estrutura da linguagem é essa “elucubração de saber sobre *lalangue*” da que Lacan fala em seu seminário *Mas, ainda* de 1972-73. E que, como tal, é secundária a respeito do que não se sabe.

Miller se perguntar, nesse sentido, pelo nível ao que se situaria o inconsciente. No nível da linguagem como estruturado ou ao nível de *lalangue* fluidificada? A resposta de Lacan, diz, foi em um começo ambígua, como se tivesse ficado nanando na borda da piscina. Ainda assim, logo cede por completo para a água. E é ali quando deixa para trás Freud e a reformulação das grandes estruturas clínicas da psiquiatria clássica, para passar finalmente aos nós.

⁵⁶ MILLER, Jacques Alain. *Todo el mundo es loco*. Buenos Aires: Paidós, 2015, p. 211. Na edição argentina: “El concepto de lalengua está destinado a arruinar el psicoanálisis sólido. Es un concepto que anuncia que la palabra es del orden de la secreción, que es un fluido lingüístico. Anuncia que el significante sólo es el producto del discurso “científico” sobre lalengua, y pongo comillas puesto que ya pasó el momento en el que podíamos decir que la lingüística de Saussure es la ciencia del lenguaje. La lingüística de Saussure fue un modo de atrapar la palabra líquida. Lo que Lacan llamó el lenguaje, siguiendo los pasos de Saussure, era una estructura que acabó por descubrir su distancia con lalengua. Seguramente por esa razón prefirió el nudo, ya que el nudo-estructura y el nudo-aspecto coinciden.”

Que acontece se nos deixamos no inconsciente tomado no nível da *lalangue*? Ali há algo que se escapa, mas que não se escapa como uma mensagem que logo poderia se decifrar no enunciado senão como um afeto. Um afeto refratário e irrecuperável no enunciado do analisante. Algo que nos aproxima ao que Lacan chamará evento de corpo e que, segundo a via que toma Miller, não teriam a mesma estrutura que as clássicas formações do inconsciente. Se as formações do inconsciente apontam a um Outro em cujo lugar se descolam as estruturas, o enigma dos eventos de corpo pertencem, talvez, ao tempo no qual Deus aparece como morto.

Se as formulações do inconsciente supõem uma Lei em cuja dialética poderá incluir-se o desejo (todavia do Outro), com os eventos de corpo se entra em uma dialética entre gozo e satisfação.

Quando se trata de sentido de desejo, há comunicação, e vemos como o significante que falta à palavra do analisante pode ser trazido pelo do analista sob as espécies de interpretação. Há comunicação quando há sentido de desejo, enquanto que quando há sentido de gozo há satisfação. Não comunicação, mas satisfação. A distinção entre a comunicação e a satisfação recobre aqui a distinção entre linguagem e *lalangue*.⁵⁷

De modo que, supondo por uns instantes que uma distinção entre desejo e gozo e comunicação e satisfação se sustenta, nada pode ficar igual sob esta noção de inconsciente, nem a interpretação do lado do analista nem o fim de análise. Já que, se o fim de análise pensado sob as espécies das formações do inconsciente geralmente tomadas pelo lado de um desvelamento do desejo, de sua emergência finalmente decifrada, no nível de

⁵⁷ MILLER, Jacques Alain. *Todo el mundo es loco*. Buenos Aires: Paidós, 2015, p. 214. Na edição argentina: “Cuando se trata de sentido de deseo, hay comunicación, y vemos cómo el significante que le falta a la palabra del analizante puede ser aportado por la del analista bajo las especies de la interpretación. Hay comunicación cuando hay sentido de deseo, mientras que cuando hay sentido de goce hay satisfacción. No comunicación sino satisfacción. La distinción entre la comunicación y la satisfacción recubre aquí la distinción del lenguaje y de lalengua.”

lalangue já não pode se buscar uma solução ao enigma a não ser/senão, em todo caso, um novo tipo de satisfação. Haveria que esperar então a queda das miragens da verdade ou o que talvez concomitantemente possa nomear-se como uma chegada ao fundo do poço da demanda⁵⁸ para cair na satisfação de outro tipo de final.

Mas, que é o evento de corpo? Um sintoma. Ao menos assim o define Lacan em seu seminário dedicado a Joyce. Dali que esta subtração de seu conteúdo decifrável seja uma sangria a respeito ao tempo das formações do inconsciente e ao sujeito do significante, para passar mais bem do lado do corpo “concebido como um ter do homem, como um ter corpo investido de libido, (...) que é um ter que esvazia o ser e que é o lugar do gozo”.⁵⁹

O evento de corpo não se deriva da clínica das estruturas, assim como do ser não se deduz o evento. Não se trata de um gradiente, existe um hiato entre meio. E é por isso que a interpretação do analista, sob o olhar eventual, não está do lado do verdadeiro de um deciframento, mas sim que antes se a pode subjugar pelo “evento do gozo que ao longo é capaz de engendrar”.⁶⁰

⁵⁸ Tomo a expressão “até o fundo do poço” [*“hasta el fonde del tarro”*] da tradução que realiza Ricardo Rodríguez Ponte do seminário sobre *A Angústia*, de Lacan. No seminário estabelecido por JAM, mais elegante, elimina o poço.

⁵⁹ MILLER, Jacques Alain. *Todo el mundo es loco*. Buenos Aires: Paidós, 2015, p. 215.

⁶⁰ MILLER, Jacques Alain. *Todo el mundo es loco*. Buenos Aires: Paidós, 2015, p. 216.

Capítulo V

Lacan antifilósofo, segundo Badiou

Não buscava começar por seu final. Sem embargo, consolo-me com a ideia de que também voltarei ao começo deste curso de antifilosofia lacaniana que Badiou dera em Paris entre 1994 e 1995. Ali, logo de duvidar sobre a existência da psicanálise, amparado sobre o fato de que um ato analítico não está fundado sobre o ser e somente contata por seus efeitos (dúvida pela qual talvez nunca o fez falta acudir ao divã), Badiou conclui seu seminário desde modo:

Bom, o que tivemos aqui, em todo caso, em nossa última sessão do ano de 1994-1995, foi uma verdadeira demonstração do fato de que *há pensamento*.¹

Não é tirá-lo muito de contexto dizer que se essa é a conclusão da última seção do curso sobre Lacan é precisamente porque o lugar de enunciação do mesom é a filosofia. O pensamento é o que resulta fortemente investido, deixando o terror do ato para os psicanalistas. Lacan como pensamento, então. Não nos recorda a esse comentário que ele mesmo faz na sessão de 20 de maio de 1970? Trata-se ali de responder àqueles que, nas escadas/escadarias do Panteão em abril desse mesmo ano, introduziam-no em uma série de referências, entre elas a de Górgias:

¹BADIOU, Alain. *Lacan, L'antiphilosophie* 3. Paris: Fayard, 2013, p. 264. No original: “Eh bien, nous avons en tout cas eu là, pour notre dernière séance de l’année 1994-1995, une véritable démonstration du fait qu’il y a de la pensée.”

Essas referências não devem, é claro, ser todas recusadas. Lembro-me de que a primeira era a Górgias, de quem supostamente eu produziria aqui não sei que repetição. Por que não? Mas o inconveniente é que, nas palavras da pessoa que evocava esse personagem, cuja eficácia, em nossos dias, mal podemos avaliar, tratava-se de alguém que pertence à história do pensamento. Aí está justamente o recuo que me parece inoportuno – esta expressão proporciona uma espécie de amostragem das distâncias a estabelecer em relação a esse ou aquele, reunidos pelo laço da função do pensamento.²

Como se vê, o problema não é Górgias, de quem Lacan parece sentir-se perto, mas sim o costume de fazer passar uma vida pelo funil histórico dos “pensadores”, por esse “papel timbrado da função do pensamento”.

Isso não quer dizer, sem embargo, que não haja agudeza naqueles que privilegiam a via do Pensamento. Nesse sentido, Badiou que bem poderia ter estado nessas escadarias, diz que tomará em sua exegese os momentos tardios de Lacan, aqueles onde prima o real sobre o simbólico e a topologia sobre a álgebra, buscando estruturar a experiência analítica não tanto a partir de uma lógica (como a do significante), mas sim a partir da dialética entre nó e corte, labirinto e interrupção, caminhos entrecruzados e claros aleatórios. Para quê? Não para apresentar um recorrido geral de sua obra, mas para examinar minuciosamente os fundamentos de sua antifilosofia.

A estratégia geral do curso, olhado a voo de pássaro, é estabelecer um vínculo entre Nietzsche, Wittgenstein e Lacan, para logo entrar nas diferenças específicas deste último. Mesmo que resulta importante demarcar primeiro com a maior exatidão

²LACAN, Jacques. *O seminário, Livro 17: o avesso da psicanálise, 1969-1970*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992, p. 142. No original: “(...) j’étais situé comme ça d’un certain nombre de références qui ne sont certes pas toutes à refuser puisqu’aussi bien la première était celle à GORGIAS dont soi-disant j’opérerais ici je ne sais quelle répétition. Pourquoi pas? L’inconvénient, c’est que dans la bouche de la personne qui évoquait ce personnage dont nous pouvons maintenant mal mesurer l’efficacité, GORGIAS était malgré tout quelqu’un appartenant à l’histoire de la pensée.”

possível as fronteiras genéricas da antifilosofia. Aquilo de que Nietzsche, Wittgenstein e Lacan fazem mais ou menos um conjunto fechado. Mas que, e há aí a aposta de Badiou, sustenta a Lacan na via que abre Platão. Por quê? Porque um antifilósofo terá sempre que ver com a filosofia.

Badiou, assim, encontra o lugar comum do campo antifilosófico no que batiza, parafraseando Lacan, “a certeza antecipada da vitória como disposição subjetiva em relação ao discurso que se sustenta”. Que significa semelhante asserção? Que a subjetividade antifilosófica é por regra geral uma subjetividade da vitória no presente e que aquilo que demonstra esta na esteira da verdade. E que diz Lacan para ser objeto desse diagnóstico? Diz em *L'étourdit*: “Não sou eu que vencerá, mas o discurso ao qual sirvo”³.

Agora bem, que se nos permita uma objeção, já que, se de pronunciamentos em relação à vitória se trata, porque Badiou não citaria o que Lacan diz em 13 de fevereiro de 1973 em seu seminário *Mais, ainda?*

Recusei-me, a partir da ideia de que as pessoas que não querem nada comigo, eu, não procuro convencê-las. Não se tem que cãovencer. O próprio da psicanálise, é de não vencer, cão ou não.⁴

Não é um acaso exatamente o contrário? Como conciliar, então, esta ideia de um psicanalista que não busca vencer e essa certeza antecipada da vitória? A vontade de Badiou, não obstante, é fazer analogias tomando como ponto de partida a frase de

³BADIOU, Alain. *Lacan, L'antiphilosophie* 3. Paris: Fayard, 2013, p. 13. No original: “Ce n'est pas moi qui vancrai, c'est le discours que je sers.”

⁴LACAN, Jacques. *O Seminário: Livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1985, p. 72. Esta passagem é impossível de se traduzir em português; E o demonstra a tentativa do seminário estabelecido por JAM. A palavra “con” em francês não só significa idiota como também vagina. E “pas” nessa frase não só pode implicar a negação de que haja idiotas mas também a negação de quer “andar sem vencer” seja idiota. Enfim, uma plurivocidade ambulante. No original: “(...) les gens qui ne veulent pas de moi, moi, je ne cherche pas à les convaincre. Il ne faut pas convaincre. Le propre de la psychanalyse, c'est de, de ne pas vaincre, con ou pas!”.

Nietzsche em *Ecce Homo*: “Um dia minha filosofia vencerá” e a frase de Wittgenstein no prefácio do *Tractatus*: “A verdade dos pensamentos que publico aqui me parece intangível e definitiva”.

O antifilósofo, diz Badiou, não busca em absoluta a originalidade, essa é finalmente uma exigência acadêmica, mas o surgimento de algo sem precedentes e irrepetível (uma vitória). Há algo da “arché” e do radical, então, no centro de um projeto assim: o ato *archipolítico* em Nietzsche (romper a história em duas), o ato *archiestético* em Wittgenstein (abrir um acesso ao elemento místico) e o ato *archicientífico* em Lacan (a transmissão integral de um saber através do passe). A frase guia de Lacan que tomará como eixo ao longo das sessões anuais do curso, será: “A verdade pode não convencer, o saber passa em ato”⁵. Diz Badiou que é enquanto que se pode distinguir esse ato como passe de saber que, por etapas, estará autorizado a dizer que se trata de um ato *archicientífico* ou que ao menos nisso foi se tornando. Ali se assenta sua leitura.

De fato, é um passe de saber que implica, para que seja um verdadeiro ato analítico, o cessar de supô-lo ao analista. É um saber de-suposto, algo que habilitaria a possibilidade de sua transmissão, inclusive sua transmissão geral. Trata-se de um saber que já não está mais cativo de uma singularidade, da posição de analista, e que pode ser transmitido a qualquer um. Assim, levaria em si um movimento duplo: destituição de um suposto saber (do analista) e assunção de um saber integralmente transmissível (pelo analisante).

Sabemos que um saber integralmente transmissível aponta ao matema, dali a *archicientificidade* do assunto. Mesmo que Badiou traga a colação uma observação de Lacan a respeito da matemática. Qual é essa observação? Que o filósofo se tampona com elas, que as utiliza como o paradigma de um pensamento

⁵ “*La vérité peut ne pas convaincre, le savoir passe en acte*”. Trata-se da última frase da *Alocução* de Lacan no Congresso da Escola Freudiana de Paris em 19 de abril de 1970.

desligado da experiência. Ante o qual, Lacan, oficia como um encanador.

O matema, por sua vez, a diferencia da matemática, é uma espécie de mostraçãõ daquilo que não tem inscrição na palavra, mas que por sua vez resulta em um *impasse* para a ciência. A ciência a que se refere Badiou com o ato “*archicientífico*” seria, então, aquela que ensina o que pode se mostrar, mas que não cessa de não se inscrever em seu próprio discurso.

Podem-se dizer coisas verdadeiras sobre o real, essa é a ciência. Podem-se também – esse é o matema – fixar no real esse dizível ou ensinável do real mesmo. Já vismo que o ato antifilosófico, qualquer que seja sua exigência ou natureza singular, requer sempre esta torsão: não uma clivagem do real, o que seria demasiado evidente dialético⁶, mas uma dupla *ocorrência* do real, na qual, em definitivo, situa-se no ponto do ato, quer dizer, não é distribuível, não se pode supor a um sujeito, não se classifica e não se predicativa.⁷

O matema, então, toca o real mesmo da matemática. Se o matema fosse matemático seria científico, mas é *archicientífico*, vai “mais além/para além”. Aonde quer chegar, portanto, Badiou? À ideia de uma sorte de reciprocidade entre ato e matema, ideia que se sustenta sobre a tese “difícilmente insustentável”, admite (ao menos), de que para Lacan o desejo do analista é o matema. E que, portanto, o matema está em posição de objeto, já que nada é causa de desejo se não é desde essa posição.

Para justificar essa via de reciprocidade entre ato e matema, Badiou lê a função das matemáticas em Lacan através de uma comparação com Heidegger, para quem o problema da ciência moderna, a física matemática e o cientificamente pensável estão absolutamente vinculados à metafísica do sujeito. Para Lacan, por

⁶ Por certo, esta interpretação se difere da inscrição que faz Badiou de Lacan como um dos grandes dialéticos franceses (cf. BADIOU, Alain. *Teoría del sujeto*. Buenos Aires: Prometeo, 2008).

⁷ BADIOU, Alain. *Lacan, L'antiphilosophie* 3. Paris: Fayard, 2013, p. 46.

outro lado, diz Badiou, trata-se de promover uma ciência do sentido ou, em todo caso, voltar ao sentido cientificamente pensável, levando a cabo uma operação que, longe de concernir a historicidade do ser, é constitutiva de um *de-ser*. Por que um *de-ser*? Porque se trata da eliminação do pensável em termos de conteúdo em proveito do pensável em termos de efeito.⁸

A pouco de andar por esse divisor de águas ingressa a questão do Uno na metafísica, cuja abordagem maior em Lacan se encontra no seminário 1971-1972, *Ou pior*, onde há um jogo quase-homofônico entre o pior e o suspiro. Já que o Uno é, precisamente, onde desemboca o pior (*ou pire*) do suspiro (*s'oupire*). Por quê? Porque no suspiro pulsa um imaginário normativo. E ali vemos, por suposto, que Lacan não refere o Uno ao Ser, o qual entraria na via denunciada por Heidegger, mas sim ao *de-se*, ao afeto. A ideia de que “O Uno é” leva-nos na metafísica. “*Y’ad’l’Un*”, por sua vez, esse jogoo de palavras com o qual Lacan lalanguiza a questão do Uno e que, graficamente, parece o nome de um Deus impronunciável ao estilo YHWH, introduz uma rachadura no sentido. É a via lacaniana, a via de *lalangue* e da prática analítica. Onde “suspirar”, em todo caso, pode ser o efeito de não querer ocupar a posição abjeta do analista.

Por outro lado, prossegue Badiou, se na história heideggeriana da metafísica Pltão é o culpado de subjugar o Ser à autoridade normativa do Uno, ou a *aletheia* à *Ideia*, nas referências de Lacan, o *Parmênides* de Platão, por outro, por uma espécie de curioso *avant-garde*, inaugura o pensamento do Uno por sua via operatória, quer dizer, àquela que ele mesmo continua. Nesse sentido, Badiou aproveita esse momento do curso para dizer que a diferença entre o Uno pensado em seu ser e o “*Y’ad’l’Un*” é o ponto de partida absoluto de seu livro *O ser e o evento*.

⁸ BADIOU, Alain. *Lacan, L’antiphilosophie* 3. Paris: Fayard, 2013, p. 61-62.

A inconsistência, como múltiplo puro, é somente a pressuposição de que, a montante da conta, o um não é. Mas o explícito de uma situação qualquer é muito mais do que um é. De fato, em geral, uma situação não é tal que a tese “o um não é” possa ser nela apresentada. Ao contrário, uma vez que a lei é a conta-por-um, a situação envolve a existência do um, nada sendo nela apresentado que não seja contado. Nada mesmo é apresentado nela senão no efeito da estrutura, portanto na forma do um e de sua composição em multiplicidades consistentes. Assim, o um é não somente o regime da apresentação estrutural, mas também o regime do possível da própria apresentação. Numa situação não ontológica (não matemática), o múltiplo só é possível na medida em que a lei o submete explicitamente ao um da conta. Do interior de uma situação, nenhuma inconsistência que fosse subtraída à conta, e portanto a-estruturada, seria apreensível. Portanto, uma situação qualquer, captada em sua imanência, inverte o axioma inaugural de todo nosso procedimento. Ela enuncia que o um é, e que o múltiplo puro — a inconsistência — não é. O que é absolutamente natural, pois uma situação qualquer, não sendo apresentação da apresentação, identifica necessariamente o ser ao apresentável, portanto à possibilidade do um.⁹

Contudo, podemos tomar ao pé da letra essa afirmação? Por acaso recorrer às demonstrações da teoria dos conjuntos para estabelecer que o Ser é tanto múltiplo de múltiplos não está regido pelo Uno é homólogo a sua dessubstancialização pelo lado do equívoco e dos nós? Em outras palavras, é o mesmo demonstrar que o Ser está composto de múltiplos que não são átomos nem podem se recoletar em um Grande Outro que fazer um uso paródico e cacofônico do Uno: “Y’ad’l’Un”? Acreditamos que não. O equívoco de Lacan pretende desarticular o sentido de uma história da ontologia. Badiou, por outro lado, se situa ali — “com Heidegger, sustentamos que é pelo lado da questão ontológica que se sustenta a re-qualificação da filosofia como tal”¹⁰ — com seriedade. Quer

⁹ BADIOU, Alain. *O ser e o evento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 50.

¹⁰ BADIOU, Alain. *O ser e o evento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 12.

dizer, fazendo-o o jogo. De fato, no nível formal, as mediações de *O ser e o evento* se organizam em uma ordem temporal que começa com Platão, passar por Aristóteles, Spinoza e Hegel, e termina com o *cogito* cartesiano e sua desconstrução por parte de Lacan. o que geralmente é chamado uma verdadeira história.

Por si fora pouco, que o *Parmênides* seja um curioso *avant-garde* do descobrimento da função operatória do Uno e não seu uso metafísico permite-o a Badiou dizer que na filosofia já estava o gérmen da antifilosofia desde a qual Lacan se posiciona. E é precisamente esse gérmen o que tornaria suscetível de entrar no terreno da filosofia – pelo contrário, afundar em seu vínculo com a sofística, aquilo que Badiou não está disposto a fazer é, precisamente, fugir-se da hegemonia filo-ontológica.

O seminário de Badiou aprofunda ainda mais na distinção da metafísica em Heidegger e em Lacan. Se para o primeiro, então, a substância em sentido aristotélico é esquecido e taxado da *physis*, quer dizer, negação da eclosão inaugural do ser em sua ressonância originária, para Lacan a metafísica, como dissemos, é uma extensão do cientificamente pensável. A noção estóica dos incorporais, não no sentido de um imaginário supressensível, mas daquele do qual a língua e os signos são um exemplo empírico, está mais perto de Lacan do que este está do filósofo da *Schwarzwald*. Para o psicanalista, assim, em determinado momento de seu ensino, poderia haver uma ciência dos incorporais, uma ciência do que está para além da física.¹¹

Por último, na crítica da metafísica que leva adiante Heidegger, Heráclito e Parmênides provêm da mesma matriz de pensamento grego. De fato, é um sintoma típico do esquecimento metafísico a oposição entre o princípio da unidade e o princípio do múltiplo em devir. Para Lacan, por sua vez, ali não há uma origem a não ser uma cisão que se manifesta na diferença entre o

¹¹ BADIOU, Alain. *Lacan, L'antiphilosophie* 3. Paris: Fayard, 2013, p. 72-73.

copertencimento parmenídeo entre ser e pensar e o *desser* da significação heracliteana.

Identificar o outro é parte de qualquer declaração de inimizade. Por isso Badiou recorre a alguns marcos que leva a cabo Lacan com o filósofo ou a filosofia. O problema primordial, nessa veia, radica em que a filosofia se trata de uma constante ameaça para a formação do analista, mesmo se, evidentemente, e por isso, é uma ameaça que não há que deixar de conhecer. Dali que Badiou recorde o modo em que Lacan fustiga seu público quando não lê o *Parmênides* ou quando demonstra sua ignorância em temas filosóficos.

Cair na hermenêutica filosófica do sentido, é dizer cair no terreno que esta compartilha com a religião, é o que há que evitar. Precisamente o ato analítico empurra em uma direção contrária, já que é uma “marcação de distância” do sentido e a verdade, “em proveito do espaço do ab-sens ou do sentido ab-sexe”.

O dispositivo do passe, do qual Badiou busca se ocupar para demonstrar que o ato analítico é *archicientífico*, funciona com um princípio de transmissibilidade integral. A ideia é que um analisante possa contar isso a alguém que “passou” e este outro o possa contar a outro, sem que haja o que comumente chamamos de telefone sem-fio. É quando o outro o conta a um terceiro em qualidade de jurado que este pode sancionar, com efeito, se houve ou não ali uma análise. Trata-se de um procedimento de “continuidade empírica” com a ciência onde o que importa, finalmente, é a produção de um saber no qual se sustenta o ato e que o valida.¹²

A filosofia, ao contrário, é o que não passa. Inclusive mais, os *detritos* de um passe analítico têm de ser filosóficos, enquanto nos padecemos a nós mesmos através de uma enorme quantidade de

¹² O ato analítico é um ato verificável, e por isso se diferenciaria dos atos das “antifilosofias” prévias, onde primava uma transcendência impossível de submeter a um jurado. Trata-se da primeira antifilosofia imanente, dirá Badiou (cf. BADIOU, Alain. *L'antiphilosophie* 3. Paris: Fayard, 2013, p. 105).

operações e suposições filosóficas. Hermenêutica, interpretações planas, totalizações, consciência de si *qua cogito* e saber absoluto, entre outras coisas, encontram-se na cesta de lixo de uma análise. Esse conteúdo filosófico “não passa” porque fica encerrado, no melhor dos casos, no binômio do sentido e da verdade. Em definitivo, a filosofia ignora o regista do *ab-sens*, vaga entre o sentido e o sem-sentido. E isso não o permite chegar a uma posição “no real” do saber. Por isso sua estabilidade imaginária, homologável a da religião.

É mais, a coalizão entre filosofia e religião poderia se situar no modo em que a primeira acessa a matemática. Assim, Badiou colocará três exemplos do sentido com o qual a filosofia impregna a matemática, mesmo se logo buscará a mentira dentro de cada um deles: o platônico, o cartesiano e o hegeliano. No caso de Platao, sua obra mostra que a matemática é suscetível de ser inscrita no espaço constituído pelo binômio consciência-realidade. É ali que, com efeito, pode fazer sentido para qualquer um, inclusive para um ignorante bem orientado como o escravo do *Mênon*. Já que, se consciência e realidade são esferas autônomas, cancela-se a possibilidade de que a matemática seja o espaço de correlação entre o dizer e o dito. Ponto da enunciação que haveria tremer ao binômio em questão.

O exemplo cartesiano, por sua parte, é o de colocar a matemática no lugar do paradigma da racionalidade, do método para lograr um encadeamento progressivo de razões. Se isso é assim, tampouco há lugar para esse traço fora-de-sentido. Se os ditos se separam do dizer é para poder encadear-se com um srntido. Um sentido *a priori* que estaria aguardando a ser decifrado na *res extensa*.

O último caso é o de Hegel, que reconhece na matemática uma falta de interiorização ou conscientização do infinito pelo qual a declara basicamente cega. Mas que implica um trabalho para a filosofia: restituir sua consciência, seu sentido. Quer dizer, mostrar ao cego por onde caminha.

Como dissemos, a estes argumentos Badiou os opõe sua contraface. Descartes, por exemplo, ao estabelecer que as matemáticas são uma criação da pura liberdade de Deus, o que faz é subtraí-las do princípio de realidade e torná-las compatíveis com a ideia de contingência ontológica. Quer dizer, não haveria nada no ser da matemática que fosse necessário desde o ponto de vista da realidade. Pelo qual, todos seus ditos estariam novamente devolvidos sobre o dizer.

Para além de sua verossimilhança, o que Badiou propõe com esta leitura é mostrar que há um movimento próprio da filosofia – o qual o afasta de uma unidade historial à la Heidegger – que vai sempre desde a tentação do Uno à organização de sua resistência. Lacan haveria ignorado essa divisão constitutiva da filosofia e, em algumas questões, a haveria tomado em bloqueio. O que o permite concluir a Badiou que a antifilosofia lacaniana, então, é não se dar conta dessa divisão para se apoiar, ao mesmo tempo, sobre uma parte dela. Como? Por exemplo, identificando-se com a figura de Sócrates para discriminar Platão.

Não se trata, entre outras coisas, sem embargo, mais que de um problema de “não dar conta da divisão”, de alertar sobre o fantasma da totalidade que espreita a filosofia por se tratar de, como confessa Ahmed, “um pensamento cujo conteúdo real em sua totalidade é o pensamento mesmo”, quer dizer, uma disciplina cujo objeto investido e a investir é o pensamento? Uma disciplina carente da possibilidade de escutar o silêncio do pensamento do analista?

Sim, Badiou o *compreende* sem problemas. Por isso diz que a filosofia, segundo Lacan, é incapaz de produzir uma “teoria do real”. E por isso quatro razões principais. A primeira é relativa ao pertencimento da filosofia ao discurso do senhor, quer dizer, a aquele discurso que pretende estar subtraído das rotações dos discursos. Se as posições discursivas do seminário *O avesso da psicanálise* estão concebidas para que haja um deslocamento e uma dinâmica, através dos “quartos de volta”, a posição filosófica seria

quela que pretende ocupar um lugar de fundação, um lugar de autossuficiência. Algo no qual Lacan enta em cumplicidade com o antifilósofo Wittgenstein: denunciar a pretensão canalha de que há metalinguagem, de que há um ponto de detenção referencial para todo o que se move.

A segunda razão pela qual a filosofia não pode dar conta do real é porque, sendo o real a ausência de relação sexual, há sempre nela um forçamento desta inexistência para a existência. O do ausentido para o sentido. Assim, o sem-sentido, que a primeira poderia passar por um real, em filosofia segue sendo parte desta operação de traslado.

A terceira razão é a indiferença da filosofia ao gozo e o não querer saber nada dele, quer dizer, da Coisa. E é este não querer saber nada o que empurra sempre desde a Coisa para as coisas, desde o gozo enquanto real ao sentido.

Por último, desde os inícios com Parmenidês, a filosofia assume o axioma falacioso de que o ser pensa, enquanto que desde o ponto de vista de Lacan não haveria pensamento mais que a partir de um “defeito tópico do ser” ou uma falha. O que reenvia novamente à subversão do *cogito* cartesiano e a expandida crença de aparecer transparente na vidraça dos próprios pensamentos.

Como se fosse pouco, agrega Badiou, se do lado das operações conceituais da filosofia há beatitude e satisfação, o que encontramos pelo lado da psicanálise não suscita mais que angústia e mal-estar. Já que se o psicanalista tem terror de seu ato é porque um psicanalista contente com ele, seria um psicanalista fagocitado pela filosofia, um psicanalista realizado. Quer dizer, uma contradição em termos. Já que um ato ético jamais pode ser divertido.

Não estaria, então, tudo dito sobre a psicanálise desde o ponto de vista da filosofia, como sugere Badiou logo em *O século?* “Falar da psicanálise? Outra vez? Tudo está dito e alguém chega

muito tarde quando há psicanalistas que ademais falam”¹³. Não sabemos. Ademais, que seria o tudo dito? Talvez, como sugere o autor oculto de “Uma O.P.C do platonismo enlouquecido pela oferta analítica”¹⁴ (2015), está tudo (ou nada) dito, mas na cultura. Quando o que causa desgosto, antes, é o silêncio, o silêncio do analista. Assim como seu ato, do qual Badiou só busca um registro teórico: Eu acho que contribui a esta reinscrição inelutável de Lacan na filosofia como tal.¹⁵

V.1 O amor em jogo

Um dos modos que Badiou se refere à psicanálise é como “a única verdadeira tentativa moderna de fazer do amor um conceito”¹⁶ ou, traduzido nos termos nos quais o filósofo busca dar tratamento ao amor, o primeiro que o postula na cena de um dois contado em imanência (um Dois que por aís que exceda a seus componentes não implica um salto ao Três), quer dizer, que não é contado por um ou totalizado desde uma exterioridade, assim como tampouco reduzido à mera soma de suas partes (atomizado).

O que significa isso? Por um lado, que uma das refutações as quais se obrigaria a filosofia, seguindo a esteira psicanalítica, é da do ideário fusional do amor. Este supõe que é possível converter ao dois em estrutura (dois amantes) no Uno de um êstase onipotente, o que em outra ordem de coisas se daria a mão com a “concepção burguesa” da dialética. Trata-se, com efeito, de uma figura do desastre já que tende à supressão violenta do múltiplo (Tristão e Isolda de Wagner com seu obscuro paradigma).

¹³ BADIOU, Alain. *O século*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2007, p. 111.

¹⁴ A Sigla OPC significa Oferta Pública de Compra, quer dizer, leilão. Este texto foi recentemente traduzido ao espanhol com o título: “Una OPC del platonismo enloquecido por la oferta analítica”. Me cayó el veinte, Córdoba, n. 33, Acontecimientos Ínfimos II.

¹⁵ BADIOU, Alain; CASSIN, Barbara. *Não há relação sexual*: duas lições sobre “o aturdido” de Lacan. Rio de Janeiro: Zahar, 2013, p. 70-71.

¹⁶ BADIOU, Alain. *Manifesto pela filosofia*. Rio de Janeiro: Aoutra Editora, 1991, p. 31.

Por outro lado, significa que também seria necessária a recusa da conceituação superestrutural ou ilusória do amor. Por certo muito comum, esta o supõe ao amor ser a árvore que nos impede ver a verdadeira floresta. Pelo que uma vez despojados dessa cegueira cultural acessaríamos ao real do sexo ou à pura metonímia do zelo sexual. Uma referência ao título, para não aprofundar no romance de Michel Houellebecq, *Ampliação do campo de batalha*, sintetiza o modo em que o capitalismo em sua fase neoliberal naturalizaria esta ideia, extendendo critérios “adaptativos” do *homo aeconomicus* – eficiência, competitividade, calculabilidade, seletividade – ao campo da sexualidade. Nesse sentido, o que estaria foracluído no capitalismo com sua *ampliação do campo de batalha* é a possibilidade de um encontro com o paradoxo (precisamente não “adaptativo”) de que haja duas posições sexuadas irreduzíveis e disjuntas, e que dessa desvinculação possa emergir uma verdade inconstrastável¹⁷. Não é por acaso o que, sem referência à verdade, tematiza aqui Lacan?

O que distingue o discurso do capitalismo é isto: a *Verwerfung*, a rejeição para fora de todos os campos do simbólico, com as consequências do que já falei – rejeição de quê? Da castração. Toda orden, todo discurso aparentado com o capitalismo deixa de lado o que chamaremos, simplesmente, de coisas do amor, meus bons amigos. Como vocês veem, não é pouca coisa, certo?¹⁸

A castração no que diz respeito aqui é o deixar de lado a modalidade do impossível. “*Impossible is nothing*”, com efeito, é o slogan com a qual a marca de tênis alemã ADIDAS sintetiza uma frase de Muhammad Ali (originalmente mais complexa) e expõe ao

¹⁷ BADIOU, Alain. *Condiciones*. Buenos Aires: Siglo XXI editores argentina, 2002, p. 248.

¹⁸ LACAN, Jacques. *Estou falando com as paredes: conversas na Capela de Sainte-Anne*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, p. 88. No original: “Ce qui distingue le discours du capitalisme est ceci : la *Verwerfung*, le rejet, le rejet en dehors de tous les champs du symbolique avec ce que j’ai déjà dit que ça a comme conséquence. Le rejet de quoi ? De la castration. Tout ordre, tout discours, qui s’apparente du capitalisme laisse de côté ce que nous appellerons simplement les choses de l’amour, mes bons amis. Vous voyez ça, hein, c’est un rien!”

mesmo tempo certo *leitmotif* da época. Que o impossível seja negado imaginariamente produz efeitos. Não é outra coisa que diz Badiou quando se refere a que a disjunção dos sexos é tomada pelo capitalismo como algo desafortunado. E em uma interpretação algo arriscada supõe que a vontade do Capital (o capital é um agente?) é indiferenciar os sexos, repartir de maneira indiscriminada os dois papéis entre os gêneros, para que a disjunção, quer dizer, o impossível no plano da sexualidade, seja passada por alto.

A filosofia de Badiou, então, postula-se em continuidade com os desenvolvimentos platônicos do *eros* e suas reformulações psicanalíticas, propodno para este último caso uma regra de compossibilidade chamada “regra de coerência externa”. A mesma se enuncia assim: “Faça de modo que tua categoria filosófica, por particular que possa ser, permaneça compatível com o conceito analítico”¹⁹. Não obstante, o que Badiou chama compatibilidade com a psicanálise não o impede de formular suas críticas, até o ponto de chegar, em suas palavras, a dar-lhe “uma volta no parafuso suplementar” às formulas lacanianas da sexuação, desenvolvendo-a a posição feminina o quantificador universal que o fora subtraído pela posição masculina. Para haverá que ir por partes.

Qual é a teoria de Badiou sobre o amor? Em princípio se trata de um conjunto de axiomas aos quais poderíamos dar o nome de “teoria da disjunção”. Badiou elege a via axiomática porque argumenta que nada poderia ser dito desde o ponto de vista de uma fenomenologia da consciência imediata dos amantes. Essa foi, em todo caso, a causa da pobreza mais ou menos geral do que, excetuando Platão, declarou os filósofos até agora. Nem o ângulo psicológico nem o ponto de vista das paixões, que não respeitam o pensamento, que o amor é (assim o substantiva Badiou amparando-se em um heterônimo de Pessoa), o convém.

¹⁹ BADIOU, Alain. *Condiciones*. Buenos Aires: Siglo XXI editores argentina, 2002, p. 242.

A experiência dos amantes, com a adição de seus tormentos e rotinas, não poderia ser, então, considerada como a última palavra, porque o pensamento que o amor é não é pensado por seu pensamento. O qual é outro modo de dizer que o amor, para os amantes, está desprovido de uma reflexividade. Essa é o traço “inconsciente” do amor, e a diferença com o resto dos procedimentos genéricos de verdade, e de ser estritamente um saber não sabido da disjunção. Dali que, se o amor é finalmente um pensamento passível de ser alojado como tal pela filosofia, deve “manter a distancia o *pathis* da paixão, do extravio, dos zelos, do sexo e da morte. Nenhum tema requer de pura *lógica* como o do amor”.²⁰

O traço inconsciente do amor, e não saber *de* seu objeto (genitivo objetivo e subjetivo), finca raízes na impossibilidade de relação – e, para tanto, de proporção – entre as posições Homem e Mulher. Posições que nada teriam a ver com a distribuição social dos papéis, a anatomia ou a biologia, mas sim com duas modalidades discursivas.

Pois bem, que seria uma modalidade discursiva que não tenha, com efeito, um vínculo estreito com o que a cultura assina a cada posição? Para dizê-lo de outro modo, como se evita o construtivismo extremo que ao supor que o sexo é meramente uma assinatura arbitrária da cultura supõe ao mesmo tempo a possibilidade de subvertê-lo sem resto? Evita-se, em todo caso, e essa seria a via aberta pelo inconsciente, apelando ao ponto em que os predicados assinados a tais posições se chocam com uma impossibilidade que não seria plenamente de ordem cultural. Impossibilidade que provém, antes, do *real* da sexualização²¹:

²⁰ BADIOU, Alain. *Condiciones*. Buenos Aires: Siglo XXI editores argentina, 2002, p. 244.

²¹ Dizemos *real* da sexualização, precisamente, para dar conta do ponto no qual esta depende por completo de uma contingencia sobre a qual viria a se por a impossibilidade... de eleger (conscientemente), de saber (do todo), de decidir (sem resto), etc.

Proporei que a sexualidade, na medida em que a psicanálise dela fala, nada é senão isto: o lugar da contingência infinita nos corpos. Que haja sexuação, em lugar de não haver, é contingente. Que haja dois sexos mais que um ou vários, é contingente. Que estejamos de um lado ou de outro, é contingente. Que a uma sexuação sejam vinculados determinados caracteres somáticos, é contingente. Que lhe sejam vinculados determinados caracteres culturais, é contingente. Porque é contingente, diz respeito ao infinito.²²

Claro que, ao se chamar Homem e Mulher, essas posições têm certa pregnância imaginária que os detratores da psicanálise assinalam ao criticá-lo desde o ponto de vista construtivista de gênero. Mas, qual é, com mais precisão, o ponto decisivo onde a via da psicanálise e a via das teorias construtivistas de gênero se separam?

Em seu artigo “O sexo e a eutanásia da razão”, incluído em seu livro homônimo, Jean Copjec analisa o que considera uma tendência cada vez mais presente nessas discussões: uma desconstrução da ficção do sexo que desemboca, de algum modo, em um “voluntarismo condiado” que busca intervir na cultura através de uma confusão subversiva das identidades sexuais. Voluntarismo que resulta ser, paradoxalmente, o oposto binário do dogmatismo, o anverso especular.

Em particular, a análise de Copjec aponta ao livro de Judith Butler, *Problemas de gênero*, um livro de enorme ressonância e de inestimável valor para os debates contemporâneos em torno a esta questão. Ali Butler desanda a suposta relação causal e encadeamento sucessivo do sexo-gênero-prática sexual-desejo, dessubstancializando o primeiro e, em consequência, remetendo o conjunto ao ponto em que se mostra seu caráter construído: a atuação performática. O gênero, dirá Butler, é já um aparelho de produção do sexo, um meio discursivo e, portanto, cultural através

²² MILNER, Jean-Claude. *A obra clara: Lacan, a ciência, a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996, p. 56.

do qual a natureza sexuada ou um suposto sexo natural se forma e estabelece como pre-discursivo. Esse é o ponto em que a matriz heterossexista funciona de uma maneira ideologicamente efetiva, escondendo o sexo na biologia, quer dizer, no supostamente pre-discursivo. Para tanto, se se logra desconstruir essa matriz, o que se logra, em definitivo, é desfazer a relação mimética que estabelece a cultura dominante entre sexo, gênero e desejo. Mas, ademais, se se expõem e redistribuem os termos de um sistema binário (Homem-Mulher), alteram-se e multiplicam os termos que ficam fora dessa relação (o *queer*, o bizarro, o anormal, etc.), a sexualidade e o gênero se convertem em um conjunto potencialmente infinito de práticas sem nenhuma estabilidade normativa *a priori*. O problema com o binarismo que divide a população humana em dois sexos (homem e mulher), afinal, é que leva a uma heterossexualidade obrigada, já que se os pensa de maneira complementar.

Trata-se, então, na crítica de Cropjec, de voltar a afirmar os privilégios do patriarcado e sua matriz heterossexista? Em absoluto, trata-se pelo contrário de apoiar a causa feminista de Butler, mas apelando a outro tipo de argumentação. Porque, qual é o problema que identifica Cropjec? Que nesta visão historicista e culturalista, perde-se de vista o sexo como a principal antinomia da razão (para além de qualquer coordenada histórica). Ou, antes, e seguindo de algum modo obliquo Kant, que ante o buraco que o sexo produz na razão, elige-se o caminho de se abandonar a um relativismo cultural (o sexo como significação). Sendo seu reverso complementar se aferrar a uma dogmática (o sexo como substância). A ideia de Cropjec, sem embargo, é mostrar que essas duas vias são, desde certo ponto de vista, a mesma. E eleger, então, uma terceira.

O sexo como antinomia, como buraco (nem significação nem substância) implica inscrevê-lo em um mais além/para além da lógica significante. Se Butler assinala que o processo de significação está sempre em devir, já que funciona retroativamente e, portanto,

sempre necessitamos um S_2 para que o S_1 adquira sentido, o que estaria fazendo, segundo Copjec, é tomar uma regra de funcionamento da linguagem pela coisa-em-si, neste caso o sexo.

O sexo é, então, a impossibilidade de completar o significado, não (como sustenta o argumento historicista/destrucionista de Butler) um significado do que é incompleto, instável. Ou melhor, o ponto é que o sexo é a incompletude estrutural da linguagem, não que o sexo é incompleto em si mesmo.²³

Sem entrar nesta discussão de gênero (que para dizer a verdade não o menciona), Badiou se decide pensar o amor por esta terceira via que mencionávamos em Copjec: considerar a disjunção entre os sexos (nem sua significação histórico-cultural nem sua substância) e, a partir dela, excluir uma terceira posição. Já que dar conta/lidar do amor, segundo ele, como dissemos, é lidar com a imanência de um Dois, de sua cena.

A disjunção absoluta de ambas as posições, apesar de que exclui a possibilidade de uma terceira posição desde a qual se poderia observar essa cena imanente do Dois²⁴, deve supor, sem embargo, um termo que as põe em relação, mas de um modo tal que resulta impossível de verificar, já que o termo é vazio. Por isso a disjunção não é observável nem pode constituir por si mesma “o objeto de uma experiência ou de um saber direto”²⁵. A disjunção sexual é, então, ao mesmo tempo a matéria do amor (a indagação de um buraco no saber para cada posição) e é seu obstáculo – se

²³ COPJEC, Joan. *El sexo y la eutanasia de la razón: ensayos sobre el amor y la diferencia*. Buenos Aires: Paidós, 2006, p. 27. Na edição argentina: “*El sexo es, entonces, la imposibilidad de completar el significado, no (como sostiene el argumento historicista/destruccionista de Butler) un significado que es incompleto, inestable. O bien, el punto es que el sexo es la incompletud estructural del lenguaje, no que el sexo es incompleto en sí mismo.*”

²⁴ Nesse ponto, adverte Badiou, é necessário distinguir o amor do casal. Um casal é aquilo que se torna diferenciável como Dois por um terceiro. Mas esse Dois é um Dois absolutamente exterior à disjunção, é só uma representação, um estado (o Estado) do amor (BADIOU, Alain. *Condiciones*. Buenos Aires: Siglo XXI editores argentina, 2002, p. 249).

²⁵ BADIOU, Alain. *Condiciones*. Buenos Aires: Siglo XXI editores argentina, 2002, p. 244.

não houvesse disjunção seria possível a conjunção harmoniosa dos termos, quer dizer, haveria relação.²⁶

Porém, a postulação forte de Badiou é que apesar de que a disjunção seja radical e de que não haja terceira posição que possa dirimir o não-saber operante na interseção de ambas as posições sexuadas, o que adveém como verdade no amor é genérico, isto é, está fora da posição H ou da posição M. Esse é, com efeito, o novo *topos* (paradoxo) de pensamento no qual quer introduzir o amor²⁷. Por que paradoxo? Porque de H e M disjuntos deveria se derivar, sob certo ponto de vista, a maldição de Sodoma e Gomorra: “os dois sexos morrem cada um por seu lado”, mas por outro lado o que se deriva é um suplemento impossível de reduzir a essa lei da estrutura. Suplemento que, por certo, somente pode ser fixado por uma nominação, a declaração de amor, cujo nome é extraído do vazio da interseção entre ambas as posições. E nunca da enciclopédia de saber masculino ou feminino.

Ainda mais, esse suplemento-evento que separa o amor do conjunto de uma sexualidade e uma sentimentalidade tem uma função importante na sistemática de Badiou, garantir o Uno da humanidade (humanidade entendida aqui no sentido não humanista, já que nenhum traço positivo pode fundar esse termo). Que quer dizer isto? Que o amor é o único procedimento genérico que faz verdade da disjunção, já que não é mais que “uma série experimental de buscas sobre a disjunção”²⁸ e que, portanto, mostra como a humanidade é aquilo que se pode experimentar nesse vazio indiferente a toda posição.

Existem, então, duas vias para abordar a questão do suplemento. Por um lado, a via formal, por outro a via ontológica. Em termos formais, diz Copjec, se a impossibilidade de relação sexual, de proporcionalidade ou fórmula, testemunha uma falta no

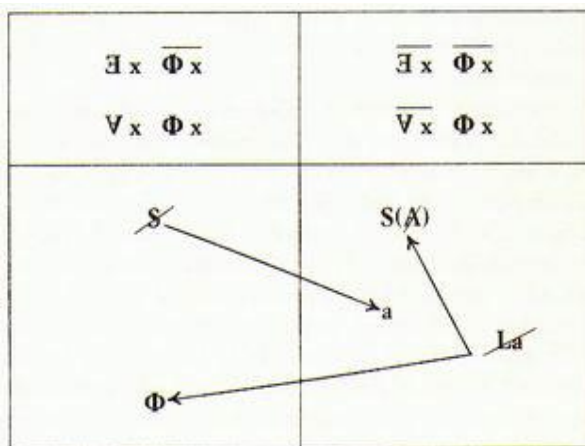
²⁶ BADIOU, Alain. *El balcón del presente, conferencias y entrevistas*. México: Siglo XXI, 2008, p. 28.

²⁷ BADIOU, Alain. *Condiciones*. Buenos Aires: Siglo XXI editores argentina, 2002, p. 247.

²⁸ BADIOU, Alain. *Condiciones*. Buenos Aires: Siglo XXI editores argentina, 2002, p. 250.

simbólico, uma insuficiência aberta na pulsão humana, a suplência introduz um excesso que inscreve esta falta no simbólico. Desde um ponto de vista ontológico, por sua vez, estaríamos obrigados a admitir que se não há formulação do sexual, o amor só/somente existe como uma aventura aleatória. Não há simbólico onde fazer a afirmação do amor. Contudo, o elemento suplementar do que depende o amor não repara o déficit simbólico, mas sim que, pelo contrário, o mantém. Dali que o amor segundo Badiou não seja mais que essa série de buscas sobre a disjunção.

O que sugere Copjec, por outro lado, é que a não relação sexual tem seu correlativo positivo em *Il y a de l'Un* (há Uno) e que se o amor se sustenta nesse Uno forjado pela suplência, este Uno não é uma fusão nem um abraço de dois seres a uma causa comum, ou a um ter algo em comum (gostos, opiniões, razões, classe, idade, etc). É, pelo contrário, um Uno que designa uma ausência, a ausência de um termo por fora dos amantes que possa catalogá-los por um traço comum. A interseção dos amantes é uma ausência. Chegamos assim ao ponto em que Badiou pode dar “uma volta no parafuso suplementar” às fórmulas da sexuação de Lacan. De que modo?



Primeiro vejamos a tabela. Os seres falantes estão aqui divididos em duas metades. Bipartição sobre a que cabe dizer, como já o fizemos, que por um lado afeta o lado Homem e pelo outro o lado Mulher. Mas em relação a que? Em relação à função fálica, função cuja argumentação (x) será finalmente relativa a cada qual, mas que não obstante dará lugar a uma teorização.

Dita função representa, entre outras coisas, o lugar que tem o mediável, o potente e o calculável para a posição feminina e para a posição masculina. É indiferente à diferença dos sexos e é a coisa melhor repartida do mundo. Assim como também à diferença seu gozo é fora do corpo (*hors-corps*) já que nem pênis nem clitóris são do corpo ou no corpo, mas mais ainda excrecências²⁹. Mas por que está no centro da questão essa função que vai atada a valores associados somente com a virilidade? Porque estaríamos *assinados* pelo falo e sua relação com a castração, já que não existe no lado feminino um significante que cumpra essa função.

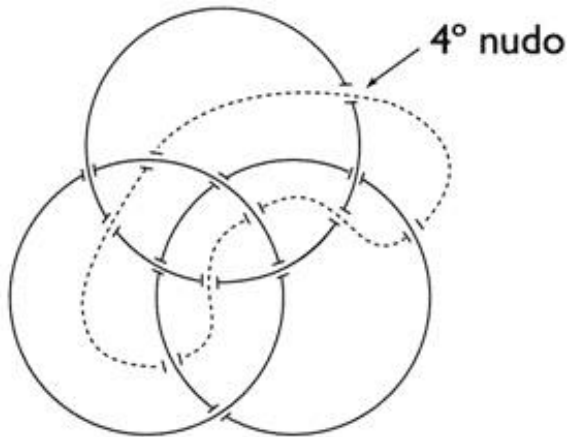
Assim como o falo é o mensurável, o conjunto dos varões na tabela da sexuação é um conjunto que também pode se medir, quer dizer, um todo. Um todo cujo limite se funda com a exceção. Porque para que um conjunto se possa fechar deve ter um ponto de exterioridade que separe, de algum modo, o adentro do afora (a função do Líder perante as massas, o Pai perante a horda primitiva, etc.). O lado feminino, por sua vez, pode não estar do todo vinculado à função fálica e à dialética falo-castração, pode ser de fato uma objeção a esse universal masculino. Por isso é que se escreve “não existe mulher para a que não haja função fálica”, mas, ao mesmo tempo, “não toda mulher está vinculada à função fálica”. O conjunto está incompleto, não há universal necessário, enquanto este está desconstruído pela possibilidade do não-todo. Assim, este lado da tabela receberá o nome de Outro, enquanto que o lado masculino passará por ser o Uno (masculINO).

²⁹ CASSIN, Barbara. *Jacques, o sofista*: Lacan, logos e psicanálise. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 218-219.

Se Lacan a assinala, então, o quantificador universal à posição homem – $\forall x F(x)$ – e à mulher uma combinação do existencial e da negação – não-toda mulher $F(x)$ –, Badiou pretende ressignificar o universal pela via de sua feminização. De que modo? Supondo o seguinte:

A existencia do amor fazer aparecer retroativamente que, na disjunção, a posição mulher é singularmente portadora da relação do amor à humanidade. Humanidade concebida como eu o faço: como a função $H(x)$ que faz um nó implicatório com os procedimentos de verdade, ou seja, a ciência, a política, a arte e o amor.³⁰

Se o amor subtrai, argui Badiou, a posição mulher se vê imunizada para si mesma. A humanidade, então, não tem um valor senão está vinculada à existência do amor. Já que este é o quarto nó que sustenta o resto (ciência, poesia, política).



³⁰ BADIOU, Alain. *Condiciones*. Buenos Aires: Siglo XXI editores argentina, 2002, p. 256. Na edição argentina: “La existencia del amor hace aparecer retroactivamente que, en la disyunción, la posición mujer es singularmente portadora de la relación del amor a la humanidad. Humanidad concebida como yo lo hago: como la función $H(x)$ que hace un nodo implicatorio con los procedimientos de verdad, o sea la ciencia, la política, el arte y el amor.”

Na posição macho, por sua vez, cada um desses nós metaforiza a humanidade, é uma espécie de afirmação imanente que se joga por separado. Cada laço vale por si mesmo. Pelo que Badiou pode concluir:

Esses esquemas esclarecem que a representação feminina da humanidade seja por sua vez condicional e enodada, o que autoriza uma percepção mais íntegra e chegado o caso um direito mais abrupto à inumanidade. Enquanto que a representação masculina é a vez simbólica e separadora, o que pode de ruma considerável indiferença mas também uma maior capacidade de concluir.³¹

A função de humanidade, claro está, não tem que aver com a função fálica se não é desde o ponto de vista metafórico. A primeira se trata da composição virtual dos quatro procedimentos de verdade, o único pelo qual haveria uma diferença qualitativa ou uma separação do animal. A segunda, por sua vez, é uma função legível no campo da sexualidade humana e no gozo: “A mulher tem um gozo adicional, suplementar respeito ao que designa como gozo da função fálica”³². Não será, então, novamente esse empuxo filosófico ao ser que desentende do gozo, quando o que aporta de nodoso o discurso analítico é que há gozo do ser?

De que volta no parafuso suplementar estaria falando Badiou, portanto, quando pretende devolvê-lo à posição feminina o quantificador universal? Segundo o filósofo francês, se trataria de deixar de lado uma posição já clássica da filosofia, aquela da mulher como colapso da função de uma ordem. A mulher como

³¹ BADIOU, Alain. *Condiciones*. Buenos Aires: Siglo XXI editores argentina, 2002, p. 258-259. Na edição argentina: “Estos esquemas aclaran que la representación femenina de la humanidad sea a la vez condicional y anudada, lo que autoriza una percepción más íntegra y llegado el caso un derecho más abrupto a la inhumanidad. Mientras que la representación masculina es a la vez simbólica y separadora, lo que puede dar una considerable indiferencia pero también una mayor capacidad de concluir.”

³² LACAN, Jacques. *O Seminário: Livro 20*: mais, ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1985, p. 99. No original: “(...) que par rapport à ce que désigne de jouissance la fonction phallique, elles ont - si je puis dire - une jouissance supplémentaire.” Aula de 20 de fevereiro de 1973.

negatividade, como “eterna ironia da comunidade” (Hegel). Contudo, e apesar de que insistimos que pouco tem que ver a função fálica com a função de humanidade como para falar de “volta no parafuso”, é realmente homologável a leitura clássica de Hegel com a de Lacan em relação à posição mulher? Haverá que ver em detalhe e em cada caso, já que, por exemplo, Lacan chega a dizer em seu seminário *A ética* que não há âmbito em que Hegel o pareça mais débil que no de sua poética e “especialmente no que articula acerca de Antígona”.³³

Em efeito, a leitura de Antígona de Lacan não vai para o lado negativo do colapso mas sim pelo lado de uma força (est)ética positiva contra a estupidez da horda.

A releitura que Lacan faz de Antígona difere da de Hegel pois faz da mulher uma força positiva contra a orden estupidez da horda ou o “espírito de grupo”, em lugar de concebê-la como uma espécie de defeito desgraçado, responsável pela ruína de toda comunidade.³⁴

De fato, no extenso e exaustivo comentário que o dedica no seminário de *A ética*, em nenhum momento a ênfase parece estar porsto na tragédia dissolutiva que vive a comunidade mas sim, em todo caso, na determinação implacável e a radicalidade do desejo dessa “donzela” que é Antígona.

Antígona nos faz, com efeito, ver o ponto de vista que define o desejo. Essa visada se dirige a uma imagem que detém não sei que mistério até aqui não articulado, já que ele fazia os olhos pertanejar no momento em que se a olhava. Essa imagem está, no entanto, no centro da tragédia, visto que é a imagem

³³LACAN, Jacques. *Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, 1959-1960. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p. 289ss.

³⁴COPJEC, Joan. *El sexo y la eutanasia de la razón: ensayos sobre el amor y la diferencia*. Buenos Aires: Paidós, 2006, p. 70. Na edição argentina: “*La relectura que Lacan hace de Antígona difiere de la de Hegel pues hace de la mujer una fuerza positiva contra el orden estupidez de la horda o el “espíritu de grupo”, en lugar de concebirla como una suerte de defecto desgraciado, responsable del derrumbe de toda comunidad.*”

fascinante da própria Antígona. Pois bem, sabemos que para além dos diálogos, para além da família e da pátria, para além dos desenvolvimentos moralizadores, é ela que nos fascina, em seu brilho insuportável, naquilo que ela tem que nos retém e, ao mesmo tempo, nos interdita, no sentido em que isso nos intimida, no que ela tem de desnorteante – essa vítima tão terrivelmente voluntária.³⁵

Com efeito, é sua tragédia a que permitira ver, segundo Lacan, “o ponto de vista que define o desejo”, talvez por se encontrar ela nesse “entre-dois de dois campos simbolicamente diferenciados”, o da vida e da morte.

V.2 Outro amor, outrossexo

Em um seminário no México, Allouch propôs à audiência despachar-se com algum insulto a Lacan. Não porque necessariamente tivesse gana de fazê-lo, mas porque a questão merecia ser colocada. Assim, quando o tocou *el turno* de revelar seu insulto, disse: “*anthorista*”, palavra que segundo o relato de um dos presentes, deixou perplexo o auditório, sobretudo porque nunca haviam ouvido falar dela, e ainda menos como insulto. Que significa *authoriste*? A palavra provém do campo da retórica e implica uma tática de argumentação, uma réplica que nasça com a definição proposta por um contendor.

Contudo, a ideia de Allouch é utilizá-la para dar conta do modo em que Lacan assume seu próprio ensino e se faz seu

³⁵LACAN, Jacques. *Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, 1959-1960. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p. 294. No original: “*Nous allons voir dans Antigone, ce point de visée qui définit le désir, ce point de visée qui va vers une image centrale sans aucun doute, qui détient je ne sais quel mystère jusqu’ici inarticulable puisqu’il faisait ciller les yeux au moment qu’on la regardait, et qui pourtant, cette image, est bien là au centre de la tragédie, puisque c’est l’image d’ANTIGONE elle-même dans tout son éclat fascinant, dont nous savons bien qu’au-delà des dialogues de la famille et de la patrie, qu’au-delà de tous les développements moralisants, c’est bien elle qui nous fascine, dans cet éclat insupportable, dans ce qu’elle a qui nous retient et qui à la fois nous interdit, au sens où cela nous intimide, dans ce quelque chose de déroutant, au dernier terme, qu’à l’image de cette victime si terriblement volontaire.*” Aula de 25 de maio de 1960.

próprio contendor, com uma tendência de enunciado por duas afirmações, em que a segunda contradiz a primeira, produzindo o que Lacan mesmo denominou as “*varités*”, um neologismo que pluraliza a verdade o que a torna logicamente informulável.

Mas também se pode por em ato as “*varités*” com a figura retórica da “*epanortosis*”, a qual consiste em amplificar ou retificar uma expressão anterior. Como, por exemplo, aquela que deliberadamente ou, inclusive indicionalmente, poderia confundir um apelido: “Estou me referindo ao famoso psicanalista Sigmund Fraude, quero dizer, Sigmund Freud”.

O “antorismo”, incluídas ali como subconjunto as epnortosis, tem por consequência que não possa citar Lacan sem se fazer de algum modo responsável imediato pelo destino dessa citação, já que a uns poucos passos seguramente espera um dito que a refute. Assim como na anunciará essa mudança ou transformação, quer dizer, não haverá “enunciados de passagem”.³⁶ Allouch o torna patente no recorrido de seu livro consagrado à figura de um amor singular ao qual dá o nome de *O amor Lacan*. Aqui um exemplo:

O 16 de janeiro de 1973 havia sido questão de *suplicia*; mas também, esse mesmo dia, do amor como *significado* da relação sexual; em 26 de junho de 1973 havia sido questão do amor como *confrontação* com a impossibilidade da relação sexual; logo, esse mesmo dia, do amor como *suspensão* da relação sexual.³⁷

³⁶ ALLOUCH, Jean. *El amor Lacan*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2011, p. 50. Aqui um exemplo da carência de enunciados de passagem objetivada por Allouch: “Dizer que o amor está no ‘centro’ ou é a ‘cúspide’ da comédia é uma coisa. Dizer que o amor é cômico é outra. Lacan dirá as duas coisas, mas sem jamais se explicar sobre o passo de uma asseveração à outra, como se fosse evidente esta inferência que na realidade tampouco é tal, dado que não há nenhuma razão para admitir que essas paixões, sejam quais forem, essas que presentificam a comédia, sejam em si mesmas cômicas.” (ALLOUCH, Jean. *El amor Lacan*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2011, p. 106) Na edição argentina: “*Decir que el amor está en el ‘centro’ o es la ‘cúspide’ de la comedia es una cosa. Decir que el amor es cômico es otra. Lacan dirá las dos cosas, pero sin jamás explicarse acerca del paso de una aseveración a la otra, como si fuera evidente esta inferencia que en realidad tampoco es tal, dado que no hay ninguna razón para admitir que esas pasiones, sean cuales fueren, esas que presentifica la comedia, sean en sí mismas cômicas.*”

³⁷ ALLOUCH, Jean. *El amor Lacan*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2011, p. 350. Na edição argentina: “*El 16 de enero de 1973 había sido cuestión de suplicia; pero también, ese mismo día, del amor como significado de la relación sexual; el 26 de junio de 1973 había sido cuestión del amor como*

No lapso de seis meses se podem recorrer quatro vínculos do amor com a não relação sexual: suplência, significado, confrontação, suspensão. Como seria possível conciliar uma ideia pristina do amor como *suspensão* da relação sexual e, ao mesmo tempo, *significado*, *confrontação* e *suplência*? Entende-se por que, então, Allouch acude a uma precaução metodológica em seu último livro *L'Autresex*:

Cada citação [de Lacan] abra múltiplas vias, e não poderei, a menudo, elegir mais que uma delas. Que um tradutor traia é uma banalidade. Citar trairia menos? Não obstante, multiplicar as citações tempera um pouco este efeito deplorável, quando cada citação vem, em parte, para reducir o que comportam de traição as precedentes, retomando, às vezes, o que se deixou abandonado.³⁸

A essa citação mutívoca, ademais, refere Allouch em outro de seus escritos, o convém ser convocada em uma leitura diacrônica da obra, desde o momento em que não se trata de um sistema de pensamento onde, de algum modo, todos os pontos equidistam sincrônica e harmonicamente de um centro. Onde o que se disse no momento A não deveria ser contraditória com o que se disse no momento B.

Dito isso, resulta necessário expor como Badiou lê o ensino de Lacan de modo exatamente inverso, dissolvendo ou anulando as afirmações sucessivas que se contradizem e que o convertem em um *anthorista*. Advirtamos, para ele, que na frase de Badiou com a que começamos esta seção se enconde já uma decisão, a de levar o

confrontación con la imposibilidad de la relación sexual; luego, ese mismo día, del amor como suspensión de la relación sexual.”

³⁸ALLOUCH, Jean. *L'Autresex*. Paris: Epel, 2015, p. 14. No original: “Chaque citation ouvre plusieurs voies, je ne pourrai, souvent, qu'en élire une. Qu'un traducteur trahisse est une banalité. Citer trahirait moins? Toutefois, multiplier les citations tempère quelque peu ce déplorable effet, chaque citation venant, pour partie, réduire ce que comportent de trahison les précédentes, renouant, parfois, avec ce que cette dernière a laissé en plan.”

ensino de Lacan para o horizonte de uma tentativa: “fazer do amor um conceito”. Se bem é certo que nessas palavras de Badiou poderia se ler simplesmente uma busca para lidar com a importância da psicanálise em relação às abordagens do amor, a palavra “conceito” não pode ser tomada com inocência. Há aí e já *in nuce* uma decisão de leitura. Porque, por acaso o conceito que convém ao tratamento do amor? Não parece ser necessariamente o caso. A posição de Lacan ao respeito poderia ser descrita, antes, como um “dar um peixe”:

Se mostrará que as palavras que Jacques Lacan puderam, não sem reticências, consagrar ao amor revelam uma posição sustentada em forma permanente: ao amor não o serve um comentário com pretensões de orden teórica. Por outro lado, não se sabe muito o que é o que o convém. Lacan tampouco o sabe muito, e tenta várias pistas e maneiras. Com o passar dos anos lança às vezes enunciados como quem “dá o peixe”... Em 30 de março de 1974, chega a declarar na Itália que “o amor somente se escreve graças à abundância, à proliferação de desvios, de enredos, de elucubrações, delírios, loucuras – porque não dizê-lo, não é certo? – que ocupam um lugar enorme na vida de cada um”.³⁹

Convocar o mito, o poema, a fábula, a pintura, então, são modos de abordagem que buscam não depositar toda a confiança na explicação e na *lógica*, assim como tampouco consagrar o amor a um procedimento de subjetivação universal que se poria a prova em ficções singulares, como uma conclusão silogística que se deduz das premissas prévias. Se fosse a teoria aquilo que mais convém ao amor, então valeria pensar que a interpretação como operador analítico (de algum modo respaldado, mesmo que não toda, na

³⁹ALLOUCH, Jean. *L'Autre sexe*. Paris: Epel, 2015, p. 12-13. No original: “Il n’y a qu’avec une analyse qu’on se rend compte comment le sexe, ça vient à faire corps chez cet être parlant – mais que, en tout cas, il y a une seule chose qui est exclue, c’est que jamais puisse s’écrire le rapport d’un être sexué à celui de l’autre sexe : s’écrire d’une façon qui permette de donner corps logique à ce rapport. Et c’est bien pour ça que l’amour ne s’écrit que grâce à un foisonnement, à une prolifération de détours, de chicanes, d’élucubrations, de délires, de folies – pourquoi ne pas dire le mot n’est-ce pas – qui tiennent dans la vie de chacun une place énorme.”

teoria) consiga absorver e causar o amor de transferência. Quando, pelo contrário, é precisamente a transferência a que impacta sobre a interpretação. Por mais boba que esta possa ser.

Para Badiou, por sua vez, a arte, muito próxima neste ponto da sofística, somente/só poderia “cruzar o amor”, dar conta dele, no que implica de encontro, de evento puro, mas nunca no que este requer de construção da cena, de duração, processo. Porque sempre, assevera o filósofo, a arte põe o acento na decadência e a dissolução ou, pelo contrário, na anulação da não-relação ao preço de um amor que termina com a vida dos amantes⁴⁰. Considerado o qual, advém a pergunta: é simplesmente um problema da enunciação da arte o ceder à decadência, à dissolução ou à fusão ao momento de car conta do amor ou se trata, talvez, de um *real* que insiste e que a cada qual o concerne de um ou outro modo? Badiou elege o caminho lógico para abordar o amor precisamente para separá-lo de maneira abem clara do *patológico*, o qual é outra modalidade de separação do ser (e suas patologias estruturais) e o evento (a construção do novo)⁴¹.

Contudo, o que toma Badiou de Lacan, então em relação ao amor? Qual é a via que elege para fazer pé ali e logo saltar a outra coisa? Vejamos na abertura de um de seus textos consagrados exclusivamente a isso:

Podemos conceber o que segue como um comentário do enunciado de Lacan segundo o qual o amor vem para suprir a falta de relação sexual. Formalmente, trata-se de determinar o que pode ser uma função de suplência, no ponto mesmo no qual uma relação não pode se escrever. Ontologicamente, convenhamos que sim, não cessando de não se inscrever a relação sexual inexistia por efeito de estrutura, o amor como

⁴⁰ BADIOU, Alain. *El balcón del presente, conferencias y entrevistas*. México: Siglo XXI, 2008, p. 27-28.

⁴¹ Assim como também dissemos que mantém separados a sexualidade do amor ou o que, de modo mais ou menos análogo, seria a separação entre *aphrodisia* e *erôtika*. Enquanto *aphrodisia* se refere à atividade genital em seu conjunto, a *erôtika*, por sua vez, refere-se à focalização do desejo sobre uma pessoa. (cf. ALLOUCH, Jean. *L'Autre sexe*. Paris: Epel, 2015, p. 152-153).

suplemento, não pode advir a não ser aleatoriamente. O que impõe, em minha linguagem, que se o sexual é da ordem do ser, é no evento onde há que registrar o amor. É o que de algum modo Lacan sustenta quando professa que o amor é uma abordagem [approach]: “O ser, é o amor que vem a abordá-lo no encontro” (*L'être, c'est l'amour qui vient à y aborder dans la rencontre*).⁴²

De onde provém tal enunciado em torno ao qual Badiou parece construir sua teoria do amor? Não o explicita. Mas situemos o que diz Lacan em *Mais, ainda*, na aula de 20 de fevereiro de 1973, a propósito do amor cortês e sopesemos se se pode subtrair dali a consideração do amor como suplemento, como evento que advém ao ser (sexuado): “(...) ao amor cortês. O que é isto? É uma maneira inteiramente refinada de suprir a ausência de relação sexual, fingindo que somos nós que lhe pomos obstáculo.”⁴³

Trata-se de uma referência que circunscreve em Lacan o tratamento do amor ao amor cortês! E, como se fosse pouco, o suplemento com o que Badiou organiza sua teoria eventual do amor tem, neste caso, caráter de fingimento. Porque o que se finge, para que o amor cortês continua apesar dos obstáculos, é que pode suplementar-se a ausência da relação sexual.

Por outro lado, porque não recordar o modo em que Lacan conjuga o amor como verbo em outra aula desse mesmo seminário, “uma carte de amor” (eu almo, tu almas, ele alma, etc.) para ver que a

⁴² BADIOU, Alain. *El balcón del presente, conferencias y entrevistas*. México: Siglo XXI, 2008, p. 26. Na edição mexicana: “Podemos concebir lo que sigue como un comentario del enunciado de Lacan según el cual el amor viene a suplir la falta de relación sexual. Formalmente, se trata de determinar lo que puede ser una función de suplencia, en el punto mismo en el que una relación no puede escribirse. Ontológicamente, convendremos que si, no cesando de no escribirse la relación sexual inexistente por efecto de estructura, el amor como suplemento, no puede advenir sino aleatoriamente. Lo que impone, en mi lenguaje, que si lo sexual es del orden del ser, es en el acontecimiento donde hay que registrar el amor. Es lo que de algún modo Lacan sostiene cuando profesa que el amor es un abordaje: “El ser, es el amor que viene a abordarlo en el encuentro” (*L'être, c'est l'amour qui vient à y aborder dans la rencontre*).”

⁴³ LACAN, Jacques. *O Seminário: Livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1985, p. 94. No original: “L'amour courtois, qu'est-ce que c'est? C'était cette espèce, cette façon tout à fait raffinée de suppléer à l'absence de rapport sexuel en feignant que c'est nous qui y mettons obstacle.” Aula de 20 de fevereiro de 1973.

metida de dedo, a equivocidade, quer dizer, outro modo de nomear o inconsciente (*l'une-bevue*), nos faz entrar nas quedas com a alma tripartida, borromeana, na matéria (*l'âme à tiers*)?

O anodamento dos três registros, “desautorizado” por Badiou, perde a possibilidade de se desatar para voltar a se enodar de outro modo. Fica capturado, imaginarizado, detido, pelo comentário que escolhe a via ontológica. E não se trata, por suposto, de um desconhecimento da enunciação lacaniana, já que precisamente Badiou diz em seu seminário sobre a antifilosofia que se há dois temas extremamente complicados em Lacan, são a questão do Uno e a questão do amor (ambos vinculados). Mas agrega: *malheureusement*. Allouch faz sua leitura a respeito em *O amor Lacan*:

Sobre este precário regime de citações, Badiou [no texto citado anteriormente] se compromete com um desenvolvimento no qual, quase imediatamente, introduz o que ele chama sua própria linguagem. Do amor como suplemento passa, sem dificuldade, à fórmula segundo a qual “se o sexual é da ordem do ser, é no evento que há que registrar o amor”. Nada sugere uma bipartição tal em Lacan, sendo que muitos comentários indicam, pelo contrário, que o amor concerne ao ser do sujeito (ou do outro, ou do Outro). Enquanto ao gesto pelo qual Lacan termina por descartar esta problemática, buscaríamos em vão sua consideração por parte de Badiou. A tese de um amor que supra a falta de relação sexual não subsistiu em Lacan.⁴⁴

A incidência da “própria linguagem” que Allouch remarca no texto de Badiou é de suma importância já que remete a uma ética da escuta. Escutar ao outro em seu registro (não traduzido à

⁴⁴ ALLOUCH, Jean. *El amor Lacan*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2011, p. 310-311. Na edição argentina: “Sobre este precario régimen de citas, Badiou [en el texto citado anteriormente] se compromete con un desarrollo en el cual, casi inmediatamente, introduce lo que él llama su propio lenguaje. Del amor como suplemento pasa, sin dificultad, a la fórmula según la cual ‘si lo sexual es del orden del ser, es en el acontecimiento que hay que registrar el amor’. Nada sugiere una bipartición tal en Lacan, siendo que muchos comentarios indican, por el contrario, que el amor concierne al ser del sujeto (o del otro, o del Otro). En cuanto al gesto por el cual Lacan termina por descartar esta problemática, buscaríamos en vano su consideración por parte de Badiou. La tesis de un amor que suple la falta de relación sexual no ha subsistido en Lacan.”

“própria linguagem”), ainda se se trata de uma terefa de “epoqué” próxima ao impossível, é necessário para depor a moral própria. Se Jacques Lacan convidava a passar por seus significantes era porque a síntese, a equivalência, a paráfrase, não seriam precisamente o melhor modo de ter acesso a seu dizer. Talvez aí pudesse se decifrar o que dizia Borges respeito aos sinônimos: tem a desvantagem de sugerir diferenças imaginárias. Nesse sentido, voltamos a encontrar o mesmo gesto no curso da antifilosofia de Lacan que Badiou dera entre 1994 e 1995. Ali, ao passar, e entre meio de argumentações em torno do problema do “Uno”, diz: “pouco importam as palavras que Lacan mesmo emprega”.⁴⁵

Os procedimentos genéricos de verdade, entre os que com o amor, por outro lado, sustentam-se em certa medida sobre a bipartição que menciona Allouch e que nós explicitamos em outros termos. Referimos-nos à bipartição do ser e o evento, ou o ser e o *transser* ou suplemento. Não se trataria, sem embargo, de impugná-la agora com outro *a priori*, mas de prestar atenção ao modo em que atua como um pressuposto reflexo que leva as coisas sempre mais ou menos em uma mesma direção, em um mesmo sentido.

Esse sentido que transparece Badiou quando, como já dissemos, compromete-se a ir mais além de Lacan: “O que o faltou a Lacan foi fazer depender radicalmente a verdade da suplementação de um ser-em-situação através de um evento separador do vazio”⁴⁶. Essa falta de Lacan é não separar com radicalidade o ser do evento, a estrutura da novidade. Mas, não é precisamente essa não-separação a que o põe ao resguardo de uma teoria do sujeito e, nesse caso, uma teoria do amor, quer dizer, isso que em um determinado momento se torna normativamente claro e distinto?

Essa falta adjudicada a Lacan, poderíamos agregar, pode se remeter ao uso de *lalangue* pronunciada sem separação entre

⁴⁵ BADIOU, Alain. *Lacan, L'antiphilosophie* 3. Paris: Fayard, 2013, p. 70. No original: “peu important les mots que Lacan emploie lui-même”.

⁴⁶ BADIOU, Alain. *O ser e o evento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 338.

artigo e substantivo (sem separação, digamos entre ser e evento), feita com a ambiguidade e alteridade das palavras, e onde goteja o sentido⁴⁷; *lalangue* que supõe, em lugar da *encerrona* de um sentido articulado, o magma cômico que previne talvez de totalidades imaginárias. Ou, melhor, que previne de atirar em vão a tragédia, quer dizer, o ponto em que esta perde por completo sua comicidade. Quando é, voltando ao tema, precisamente a comicidade em tom que talvez convenha o amor⁴⁸:

Resulta curioso observar até que ponto ao amor só prescindimos através de todo tipo de paredes, paredes românticas, se bem o amor é um resorte essencialmente cômico. É precisamente por isso que Amolfo é um verdadeiro apaixonado (...). Assim é, quando mais se interpreta a obra, mais Amolfo se interpreta mais em seu papel de Amolfo as pessoas mais se comovem e dizem: *esse Molière tão notável e profundo, alguém não para de rir e já deveria estar chorando*.⁴⁹

Tragédia que não perde nem malgasta sua comicidade se pensamos que o amor concerne a duas posições sexuais que, como amantes que se chafurdam freneticamente, não se poderia

⁴⁷ ALLOUCH, Jean. *El amor Lacan*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2011, p. 353.

⁴⁸ Allouch também se decide pelo cômico para repensar, mesmo que pareça estranho, o duelo, esse estado ao qual supostamente menos o conviria. Duelo que se torna central na análise mesma, onde o que se põe em jogo é a perda de um “pedaço de si”: “O cômico é o registro do duelo; em sua chave, no sentido musical do termo. Isto não surpreenderá a quem haja apreendido (é o verdadeiro final do romantismo), que o *clown* é superior ao ator trágico. Kierkegaard assinalava que no circo os trapezistas, acrobatas e domadores arrisca sua pele, e não somente, como no teatro, sua reputação.” (ALLOUCH, Jean. *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*. Buenos Aires, Ediciones literales, 2006, p. 25). Na edição argentina: “‘Lo cômico es el registro del duelo; es su clave, en el sentido musical del término. Esto no sorprenderá a quien haya aprendido (tal vez en Kierkegaard) que lo cômico es más esencial que lo trágico (es el verdadero final del romanticismo), que el *clown* es superior al actor trágico. Kierkegaard señalaba que en el circo los trapezistas, acróbatas y domadores arriesgan su piel, y no sólo, como en el teatro, su reputación’”

⁴⁹ALLOUCH, Jean. *El amor Lacan*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2011, p. 107. Na edição argentina: “*resulta curioso observar hasta qué punto al amor sólo lo percibimos a través de todo tipo de paredes que lo ahogan, de paredes románticas, si bien el amor es un resorte esencialmente cômico. Es precisamente por ello que Arnolfo es un verdadero enamorado (...). Así es, cuanto más se interpreta la obra, cuando Arnolfo se interpreta más en su papel de Arnolfo la gente más se conmueve y se dice: Ese Molière tan noble y profundo, uno no acaba de reírse y ya debería estar llorando.*”

assegurar com a lupa da não relação sexual (que tampouco existe) que alguma vez logrem se tocar.

Já que alcançar o toque é, em todo caso, algo relativo ao buraco. Por isso Allouch traz a colação a cena de amor romântica do balcão como a cena onde geralmente se mostra um buraco, mas falso. Quer dizer, aquilo que permite à amada aparecer sobre a superfície de um muro onde não há mais que impedimento.

A passagem de um falso buraco a um real é uma das perguntas relativas a este ponto das variedades do amor. Já que se o amor é *amuro*, quer dizer que se choca contra ele, e não necessariamente de modo tal que caiam os ladrilhos, mas para que esse amor pelo muro desvele o que é: castração imaginária. Mesmo que haveria que antepor aqui uma cautela, já que de nenhuma maneira o amor por um homem castraria a uma mulher. Somado a que a função do falo, compartilhada por ambas as posições, torna-se insustentável a bipolaridade sexual homem/mulher⁵⁰.

Por último, torna-se necessário dizer que o sentimento cômico adjudicado ao amor o haveria sido por alguém que, ao mesmo tempo, se (des)localiza a si mesmo nessa esteira. Não pode nada a Lacan o acusou de “palhaço” e “bufão”, sem que haja alguma certeza de que isso o sentira mal. Contudo, que haveria passado se as declarações sobre o amor as tivesse feito em um tom trágico ou melancólico? Provavelmente suas palavras não haveriam produzido *mella*. Se é que, ademais, a prática analítica tem esta finalidade: “tomar sensível o cômico do trágico”. Talvez, então, dar-lhe a dimensão que tem a declaração de Lacan a respeito ao qual ele não estava tão apegado a sua obra, o que é outro modo de dizer que não a ontologizava, fará entrever ainda mais a comicidade do assunto. Ou, se me permite, os movimentos antoristas que deixam cravado ao que crê ter o toro pelas astas.

⁵⁰ALLOUCH, Jean. *L'Autresex*. Paris: Epel, 2015, p. 71. Allouch se refere à versão de Lacan de 17 de fevereiro de 1971.

Destituições

A tese lacaniana é então a seguinte: a instauração do sujeito como tal consiste em sua destituição.

Jean Allouch, *Sobre a destituição subjetiva*

Existe uma convergência entre Badiou e Lacan em relação a sua consideração do sujeito esvaziado de atribuições. Um sujeito é possível para ambos – mais aquém de medicações psicológicas ou culturais – porque o terreno da causalidade, mesmo se não pelos mesmos motivos, está minado. E a verdade, por conseguinte, seria muito mais uma operação vinculada a essa curto-circuito do saber com o que há que vê-las no fazer que a elaboração de um juízo.

As diferenças irreconciliáveis, pois, saltam a vista na medida em que começam a sopesar-se os matizes do estilo, a ênfase, o campo de ingerência e o peso da coisa. A compostibilidade badiouana a respeito da psicanálise é o que se tornou então necessário remeter a suas limitações. Levar esta compostibilidade às zonas de seu fracasso é um melhor indicador do *real* que a busca de sua consumação. Nem teoria do inconsciente, nem visão do mundo, nem *corpus* estável, a psicanálise (que como toda diversidade se resiste ao artigo que tende a imaginá-lo um conjunto fechado) abre no não saber de seu objeto o campo que o distancia do Saber Absoluto, quer dizer, do fantasma que Lacan atribuía ao filósofo. Por aí que, passar por esta distância, acentuá-la, indagá-la, permite apreciar como se joga cada um, em relação ao saber, a questão do sujeito.

A circulação frequente do oxímoro “filósofo lacaniano” na cultura, então, dá conta de que é possível aceitar criticar gnosiológicas e ontológicas de Lacan à filosofia, mas, ao mesmo tempo, imunizar-se a respeito do caráter subversivo do campo

freudiano e se abocanhar à construção conceitual de uma subjetivação despojada em grande medida de vicissitudes, marchas e contramarchas, paradoxos e matizes.

A resposta de Badiou à ideologia capital-parlamentar, a seu simulacro de democracia, assim como a complexa sofisticação contemporânea do hedonismo (cujos limites são empurrados pela indústria da técnica) e à falta de imaginação própria de um tempo que rechaça o apaixonamento político, é a revitalização da Ideia do comunismo, uma resposta paradoxalmente aristocrática. Há que essa é a definição do comunismo, que toma Badiou de Antoine Vitez: um “aristocratismo para todos”.

Nesse sentido, pode-se ver de que modo há um clima comum entre o projeto de Badiou e os discursos que respondem, por exemplo, à *décadence fin-de-siècle* europeia, amparados eles também em uma forma de neoplatonismo. Como o refere Sverdloff em um ensaio que compara os discursos decadentistas do fim do século francês e *A república*:

Platão é uma referência obrigatória em toda investigação sobre a história dos discursos da decadência, porque não trata de descrever os mecanismos de tal ou qual decadência (como faz Tucídides), ou fazer um catálogo empírico das diferentes *metabolai politeíon* (como Aristóteles no Livro V da *Política*), mas que procura compreender os mecanismos de uma decadência ideal.¹

Esta resposta badiouana à decadência, com efeito, foi o que nos levou a revisar o projeto do “platonismo do múltiplo” como uma demonstração da multiplicidade irreduzível pela via da teoria dos conjuntos, mas, por sua vez, a suspeitar ali o retorno do Uno no

¹SVERDLOFF, Mariano. Platón y la decadencia histórica: de la República al *fin-de-siècle*. Nombres, Córdoba, año XVIII, n. 22, dez. 2008, p. 81. Na edição argentina: “Platón es una referencia obligada en toda investigación sobre la historia de los discursos de la decadencia, porque no trata de describir los mecanismos de tal o cual decadencia (como hace Tucídides), o hacer un catálogo empírico de las diferentes *metabolai politeíon* (como Aristóteles en el Libro V de la *Política*) sino que intenta comprender los mecanismos de una decadencia ideal.”

confim de uma subjetivação purificada (querda do céu pristino da arte, o amor, a política e a ciência), na sistematicidade de uma obra com desdém pelo evento enunciativo, na recuperação da Ideia de Bem ou, em seu apêndice subjetivo, a “vida verdadeira”. “Confim de uma subjetivação pura” é o epíteto com o qual nos referimos à pureza que adquirem os procedimentos genéricos de verdade na sistemática badiouana. Em realação à subjetivação política, para colocar um exemplo, pode-se pensar, como o faz Lazzarato, que seria impossível separá-la hoje da governamentalidade que introduz a dívida. Dito de outro modo, somente com uma ideia caricaturesca do capitalismo, isto é, que não contemple a força fenomenal que este tem para *fundir* a economia (assim como a comunicação, o consumo, etc.) com modos de produção de subjetividade, poderia se autonomizar a política da economia.

Trata-se, ao contrário, acompanhadas de certas destituições da psicanálise cujas consequências são também legíveis politicamente, para não dizer que são a política da psicanálise, de não dissuadir o riscado da língua. Algo que uma filosofia das “verdades eternas” projetada sobre a saudade do comunismo deixa nas sombras. Ocultar o disperso, sustentar a imagem de uma bolsa de ideias, talvez seja uma das funções mais potentes do imaginário.

Interesse, por isso, a composição de uma língua decomposta, não amparada nas formas belas do ideal. Onde a escritura que a desarme o faça como possibilidade de capturar algo do não saber, pedaços do real, e não como instância secundária a respeito de um pensamento já consumado. E, portanto, *prêt à porter*.

Giorgi, em uma abordagem que pdoeríamos chamar *política da escritura*, interroga a fronteira desliza que separa a palavra articulada do “ruído” do corpo, os corpos com nome próprio dos corpos anônimos, interrogação que põe a conta da literatura, de sua *métier* constitutivo.

A questão do animal, do limite instável e político entre o humano e o animal e da inscrição do animal no humano, é, desde este

ponto de vista, constitutiva disso que chamamos literatura, precisamente porque a literatura é o mecanismo que, na linguagem, problematiza ou suspende a diferença entre a humanidade falante – os sujeitos – e os corpos “mercamente” viventes. A “literatura” emerge ali onde esses limites se deslocam: onde o ruído dos corpos e a palavra articulada, o rumor a-significante do vivente e os sons inteligíveis da linguagem, os sentidos e o sentido, viver e falar, trançam linhas de tensão recíproca. A literatura é o testemunho desse *limite animal*: de Sade a Kafka, de “*El matadero*” aos “*Tadeys*” de Osvaldo Lamborghini – esses “vichos que irrompem através das fracas paredes dos sujeitos da gramática” –, a escritura não fez senão interrogar isso que na linguagem aponta, impulsina-se – talvez em vão – para o umbral do vivente.²

É um umbral entre o vivente e a gramática, entre o animal e o subjetivado, o que funciona, enquanto separação, como ponto arquimediano na indagação de Badiou. O existente humano somente advém à forma sujeito a partir de sua participação em um procedimento genérico de verdade, e isso fica estabelecido como condição da filosofia desde Platão até nosso tempo. Se a literatura suspende sistematicamente àquilo que seria “próprio” do homem apontado para o umbral do vivente, a filosofia de Badiou deve suspender essa suspensão para erigir a forma sujeito como a forma do desejável. Assim se entende porque a escritura artística, de confrontação com alguma força natural, de sem-sentido ou de exploração de uma comporabilidade “mutante, expansiva, errante,

² GIORGI, Gabriel. El umbral animal. Apuntes sobre algunas ficciones del presente. *Nombres*, Córdoba, año XVIII, n. 22, dez. 2008, p. 161. Na edição argentina: “La cuestión de lo animal, del límite inestable y político entre lo humano y lo animal y de la inscripción de lo animal en lo humano, es, desde este punto de vista, constitutiva de eso que llamamos literatura, precisamente porque la literatura es el mecanismo que, en el lenguaje, problematiza o suspende la diferencia entre la humanidad parlante — los sujetos — y los cuerpos ‘meramente’ vivientes. La ‘literatura’ emerge allí donde esos límites se dislocan: donde el ruido de los cuerpos y la palabra articulada, el rumor a-significante de lo viviente y los sonidos inteligibles del lenguaje, los sentidos y el sentido, vivir y hablar, trazan líneas de tensión recíproca. La literatura es el testimonio de ese límite animal: de Sade a Kafka, de ‘El matadero’ a los ‘Tadeys’ de Osvaldo Lamborghini — esos ‘bichos que irrumpen a través de las endeble paredes de los sujetos de la gramática’ —, la escritura no ha hecho sino interrogar eso que en el lenguaje apunta, se impulsa — quizá en vano — hacia el umbral de lo viviente.”

anônima”, deve ficar excluída da filosofia *qua* compossibilitação de procedimentos genéricos. Em outras palavras, o excesso errante da *lalangue* que esguicha sentido deve ser jogado na lixeira para manter limpa a fronteira entre filosofia e literatura.

O que arrasta os personagens nos textos de Noll não é a cultural, não é a história pessoal, não é a identidade social, mas esse mínimo vital, essa “coisa vivente” que não pode codificar como “pessoa” e que se desenvolve como *materia virtual*, como borda que, desde seu “quase nada”, empurra para o impensado e o contingente.³

É certo que se, a partir disso, quiséssemos seguir descrevendo a indiferença badiouana ao *métier* da literatura, tal como foi definido, poderia se esgrimir que a subjetivação, para ele, sem embargo, não responde a uma lógica cultural, da pessoa, da identidade ou o comum enquanto formas predefinidas. Contudo, ele não termina com o escárnio da animalidade, do corpo e o vivente, e, ademais, a inclusão da “graça” ou o “milagre laico” nas considerações sobre o sujeito, chega o caminho para deixar a forma-cultura e a forma-pessoa sem nenhuma interrogação.

Se a psicanálise indaga no plano deste vínculo entre o vivente e a gramática, é porque buscam na linguagem os restos de um mutismo que o perfura. Como diz Bersani a respeito do descobrimento freudiano, trata-se da tentativa mais radical de tender uma ponte entre os símbolos e a biologia, “de forçá-la a entrar no discurso, de insistir na qual a linguagem pode ser ‘tocado por’ o que pode ‘recorrer’ certas vibrações do ser que nos apartam de qualquer consciência do ser”⁴. Provavelmente por esse motivo, por essa simbolização impossível (mas que se torna a tentar cada vez) é que

³ GIORGI, Gabriel. El umbral animal. Apuntes sobre algunas ficciones del presente. *Nombres*, Córdoba, año XVIII, n. 22, dez. 2008, p. 168. Na edição argentina: “*Lo que arrastra a los personajes en los textos de Noll no es la cultura, no es la historia personal, no es la identidad social, sino ese mínimo vital, esa ‘cosa viviente’ que no se puede codificar como ‘persona’ y que se despliega como materia virtual, como borde que, desde su ‘casi nada’, empuja hacia lo impensado y lo contingente.*”

⁴ BERSANI, Leo. El cuerpo freudiano. Psicoanálisis y arte. Buenos Aires, El cuenco de plata, 2011, p.58.

Lacan considera que os filósofos são mentirosos, já que omitem por todos os meios ser “tocados” pelo excesso não simbolizável de seu próprio gozo, isso que jamais encontra um lugar na clarividência das ideias.

Assim como Bersani, por exemplo, mostra que o texto “sociológico” de Freud, *O mal-estar na cultura*, trata-se menos do antagonismo explícito e archi-conhecido entre o instinto e a civilização “que [d]os movimentos pelos quais esse mesmo argumento é desarticulado”⁵, poderíamos arriscar que o mais interessante no edifício teórico de Badiou não é a diferença entre o ser (os semblantes da cultura reinante) e o evento (o real de uma verdade por vir), mas sim o ponto em que ambos se tornam quase indiscerníveis e onde a ética do continuar, um lugar de ser uma cominação abstrata, aparece no meio de um ponto localizado e problemático. Aquilo que a formalização ontológica não admite senão como apêndice e comentário.

Trata-se, o da desestabilização dos próprios argumentos, de um ponto no qual psicanálise e literatura convergem. Não em uma relação de iluminação como seria aquela que pretende explicar com os saberes de um as ignorâncias do outro, mas na noção de escritura. Na dança que esta faz emergir entre a significação e o discurso.

A escritura pode começar a funcionar como a atividade que chamamos literatura quando, a partir de um tipo particular de insistência replicativa que tentarei definir, esta erode suas próprias afirmações de tal modo que bloqueia a interpretação. Quisesse, no entanto, referir-me a este movimento estético não só como uma “tomar forma”, mas também como uma subversão das formas, inclusive, em verdade, como uma espécie de resistência política à sedução formal de todos os discursos coercitivos.⁶

⁵ BERSANI, Leo. *El cuerpo freudiano. Psicoanálisis y arte*. Buenos Aires, El cuenco de plata, 2011, p.24.

⁶ BERSANI, Leo. *El cuerpo freudiano. Psicoanálisis y arte*. Buenos Aires, El cuenco de plata, 2011, p.23. Na edição argentina: “*La escritura puede comenzar a funcionar como la actividad que nosotros llamamos literatura cuando, a partir de un tipo particular de insistencia replicativa que intentaré definir, ésta erosiona sus propias afirmaciones de tal modo que bloquea la interpretación. Quisiera,*

Resistência à sedução dos discursos coercitivos que resultam de um marco sem sombras, que não fazem da subversão do *cogito* uma interrogação com consequências, mas somente, e no melhor dos casos, uma declaração de princípios.

Talvez seja oportuno recordar, justo neste ponto final, que Lacan também problematiza a categoria de sujeito na teoria. E que no fim de uma análise não é em absoluto a consagração da *ideia* de um sujeito dividido com sua conseguinte promoção e defesa na cultura. Pelo contrário, na proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da escola, onde se trata da passagem do analisante ao analista, Lacan diz que no ticket de entrada a uma análise já está inscrita a destituição subjetiva, o qual, por certo, é o que deria o pretexto – se o analisante soubesse o que significa – a uma objeção de princípio. Sem embargo, e ainda se o analisante o sabe, isso não basta para se dar conta.

É que a destituição subjetiva, a qual sobrevém ao mesmo tempo em que a queda do analista como sujeito suposto saber, seu des-ser, tampouco é uma formulação do que pode se esperar de uma análise (“você chegará a tal ponto”), mas antes o surgimento de um “golpe teatral inesperado”, uma “formulação chocante”. E nada, no curso de uma análise, pode antecipar com exatidão esse momento.

Trata-se de um paradoxo fenomenal que um sujeito emirja no mesmo momento em que é destituído. Contudo, por isso é um sujeito mais aquém e mais além de qualquer predicação, quer dizer, destituído de apreciados. E a diferença do que poderia se crer, seu fim de análise não implica que a partir de então adquiriria a substância do a minúsculo que o estivesse vedado pelo *fantasma* (\$a). Isso implicaria uma sorte de passagem a uma positividade sem resto, finalmente adquiria. A fórmula canônica do fantasma revela-se antes como fonte de erro já que o objeto no fantasma não divide verdadeiramente o

sujeito. Ali, poderíamos dizer, o sujeito goza de sua não divisão. O fantasma está aí para que o sujeito permaneça não dividido. Em todo caso, haveria que “desbarrar” o sujeito da fórmula. A destituição subjetiva daria, por sua vez, acesso ao não-todo. Mas ao não-todo saber que funda o estatuto do saber como invenção. Impotência de saber? Lacan chega inclusive a sugeri-lo, mas não para tomá-lo como uma derrota, mas para dar-lhe um lugar ao “poder não”. Uma possibilidade que, se o imperativo de hoje segue sendo o da eficiência e o redimento, está cada vez menos permitida.

O dito até aqui, então, não tem certa proximidade com a ideia de uma relação não reificada da política com o saber? Acreditamos que sim, já que se trataria, impossível, mas necessário, de que se produza, para cada qual, e nas coordenadas do comum, um saber riscado, enquanto saber e verdade, significação e discurso ou, língua e comunidade, têm uma “incongruência constitutiva”. E qualquer elaboração de saber onde, por sua vez, este se disponha em toda sua prepotência, torna menos possível a assunção verdade: e é dela que quase nada sabemos, já que ali onde o saber está no centro, há ausência do gozo, gozo irmão da verdade e sobre a qual o filósofo mente. Enquanto se posiciona em relação a ela como um Pai que a protege e a sanciona.

Este livro, seja dito finalmente, foi minha forma de passagem pela inquietude que ia para além de uma razão epistêmica. Tratava-se, trata-se, agora posso dizê-lo, de esquadriñar como estava concernido em dois modos de abordar a problemática do sujeito e da verdade. E que era o que não sabia que de algum modo sabia (fazer): desenvolver uma tímida mas insistente desconfiança para uma dessas modalidades, a de um saber do sujeito e da verdade vigiados por um panóptico filosófico.

Post-Scriptum:

Uma psicanálise na história ou uma genealogia da função *psi*

De que psicanálise falamos quando aqui dizemos psicanálise? Enquanto advertimos que psicanálise se diz de muitas maneiras – ao que contribui que cada analista e analisante estão destinados no melhor dos casos a reinventar o dispositivo em seus próprios termos –, é certo que quando este é levado ao plano de uma genealogia dos discursos, é introduzido em uma via que, de algum modo, ele vira as costas a essa pluralidade ou a essa invenção que sucederia cada vez. Le Gaufey o sugere apelando ao ponto inapropriável da transferência, precisamente para indicar, finalmente, sua distância com este tipo de análise de cunho foucaultiano. Diz a respeito que “a ‘posição freudiana’ se instala ali onde o saber inconsciente resulta um branco de transferência, quer dizer, onde é possível crer sem fundar a crença em razões”¹. Ali onde, em definitivo, nada tem que fazer uma genealogia dos discursos.

Sem embargo, um “argumento” desse calibre não deveria funcionar como um dogma. É assim que Allouch lançará em 1998 uma cominação: “a posição da psicanálise, digo, será foucaultiana ou a psicanálise não será mais”². Algo que, supomos, sob nenhum ponto de vista, poderia se pensar como uma condescendência da psicanálise à posição filosófica. Em primeiro lugar, porque se o

¹ LE GAUFEY, Guy. *El objeto a de Lacan*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2013, p. 207. Na edição argentina: “La ‘posición freudiana’ se instala allí donde el saber inconsciente resulta un blanco de la transferencia, es decir donde es posible creer sin fundar la creencia en razones.”

² ALLOUCH, Jean. *El psicoanálisis, una erotología de pasaje*. Córdoba: Edelp, 1998, p. 169. Na edição argentina: “La posición del psicoanálisis, digo, será foucaultiana o el psicoanálisis no será más.”

convoca Foucault enquanto não analista. E, em segundo lugar, porque este fez mais bem um labor heterotópica, sabendo que ao fazer história não se convertia em historiador, assim como tampouco filósofo quando abordava uma obra filosófica totalmente despreocupada por sua consistência sistemática ou seu significado *transcendental*.

Haverá que mencionar, então, alguns eixos da relação entre Foucault e a psicanálise em diferentes momentos de sua obra para chegar a compreender a insistência allouchiana de uma psicanálise erotológica cuja teoria deve atravessar os problemas nos quais Foucault o põe. Mas que, por outro lado, deve alcançá-lo em sua preocupação pelo *Eros* antigo.

A diferença da teses mais generalizada – isto é, que haveria uma radical incomensurabilidade entre as indagações de Foucault e a teoria psicanalítica – torna-se necessário fazer um esforço de subtrair, por sua vez, às leituras diagonais que permitem uma interrogação recíproca, sem antepor a violência de uma corração ou uma imputação de não estar à altura nem saber o suficiente do tema.

Assim, identificar as problemáticas da chamada “função *psi*” significa interrogar as marcas que o “ordenamento” da prática analítica na esteira da *psykhê* deixou em seu dispositivo. Porque, se as interpelações *críticas* da psicanálise à filosofia le serviram a esta para reformular-se de algum modo (por acaso Badiou não seria, nesse sentido, um caso paradigmático?), então é necessário recorrer o movimento inverso: isto é, como uma genealogia ao modo de Foucault pode ajudar a psicanálise a reconhecer dimensões *normativas* de sua invenção que de outro modo ficariam ocultas.

Por último, e não menos importante para o objeto deste livro, por a psicanálise por um momento na lupa genealógica foucaultiana é tirá-lo do campo da ontologia transhistórica ao qual o leva uma e outra vez a Alain Badiou.

Algo em comum

Foucault considera de importância muitas temáticas que também o são para a psicanálise. Somente para mencionar alguns compartilhamentos com Lacan: “o exame efetuado sobre o sujeito do *cogito*, sobre as aporias éticas da lei kantiana, sobre os alibis e os impasses do Saber Absoluto (...) a presença da loucura no *cogito*, o Eros no banquete grego, o modo em que a lei se libidiniza no imperativo”³. Essa coincidência temática pressupõe, a sua vez, uma proximidade na enunciação: mais porque a verdade, o problema passar por dizer verdadeiro. Já que uma verdade formulável nos confins da teoria implicaria a postulação de um objeto imutável (e.g. a enfermidade mental, a que haveria que isolar das forças históricas que a pretendem nomear).⁴

Sem embargo, a relação de Foucault com a psicanálise não é somente de proximidade, já que, como sabemos, passa de gratos elogios a críticas implacáveis. Em *As palavras e as coisas* (1966), por exemplo, em um marco estruturalista, resgata a psicanálise e a etnologia como os saberes que franqueiam o campo da representação (a ideia de um mundo natural refletido pelas palavras), assim como também evitá-la antropologia enquanto teoria do Homem. Neles, ademais, surge positivamente “o fato desnudado de que possa falar um sistema”⁵. Como argumenta em uma entrevista:

O ponto de ruptura situa-se no dia em que Lévi-Strauss e Lacan, o primeiro no que se refere às sociedades e o segundo no que diz respeito do inconsciente, mostraram que o sentido não era,

³ ALEMÁN, Jorge. Lacan, Foucault: el debate sobre el “construccionismo”. *Virtualia*, año II, n. 7, 2003, p. 3. Na edição argentina: “el examen efectuado sobre el sujeto del *cogito*, sobre las aporías éticas de la ley kantiana, sobre las coartadas y los impasses del Saber Absoluto (...) la presencia de la locura en el *cogito*, el Eros en el banquete griego, el modo en que la ley se libidiniza en el imperativo”

⁴ ALLOUCH, Jean. *El psicoanálisis, una erotología de pasaje*. Córdoba: Edelp, 1998, p. 173.

⁵ FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 517ss.

provavelmente, mais do que um efeito de superfície, uma reverberação, uma espuma, e que o que nos penetrava profundamente, o que estava antes de nós, o que nos sustentava no tempo e no espaço era o sistema.⁶

A estratégia de Foucault, nesse momento, passa por descrever a dispersão e o campo complexo de enunciado que operam ali onde as disciplinas modernas postulam um sujeito da consciência (sapiente e voluntário); consciência que, para Foucault, não é mais que um vinco temporal do saber, uma declinação contingente da forma de pensarmos a nós mesmos, e que tenderia a sua desapareição. Por isso, aqui, Foucault busca sair dos privilégios concedidos ao *cogito*, ao sujeito consciência e substância.

Mas as coisas não são tão simples como uma etiqueta, já que nem Foucault nem Lacan vão aderir ao estruturalismo *tout court*. Isso se comprova em Foucault com o fato de que advogue por um estruturalismo sem estruturas, onde, todavia, há lugar para a invenção política. Porque, ademais, se a noção de estrutura habilita a ideia de uma identidade que atravessa a história, é justamente contra isso que Foucault se rebela, contra o imaginário da continuidade. Assim o diz ao final de *A arqueologia do saber*, referindo-se ao estudo da história:

Ora, obstinei-me em avançar. Não que esteja certo da vitória nem conte com as minhas armas. Mas porque achei que, no momento, era o essencial: libertar a história do pensamento da sua sujeição transcendental. O problema para mim não era, absolutamente, estruturalizá-la, aplicando ao devir do saber ou a gênese das ciências categorias que tinham sido testadas no domínio da língua. Tratava-se de analisar tal história em uma descontinuidade que nenhuma teleologia reduziria antecipadamente: demarcá-la em uma dispersão que nenhum horizonte prévio poderia tornar a fechar; deixar que ela se desenrolasse em um anonimato a que nenhuma constituição

⁶ DOSSE, François. *História do estruturalismo*, v. 1: o campo do signo, 1945-1966. São Paulo: Ensaio; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1993, p. 369.

transcendental que não prometeria o retorno de nenhuma aurora. Tratava-se de despojá-lo de qualquer narcisismo transcendental.⁷

É que se houvesse uma identidade estrutural ao longo da história seria impossível fazer uma ontologia do presente com ao qual dar conta do fundamento contingente das práticas. E esse é o *leit motiv* da filosofia foucautiana, historicizar os regimes de verdade do presente. A diferença do marxismo ortodoxo, com quem Foucault se entra em duelo em inumeráveis ocasiões, não se trata de libertar a verdade do jogo do poder – já que a verdade mesma é poder –, mas sim antes de “separar o poder da verdade das formas hegemônicas (sociais, econômicas, culturais) no interior das quais funciona”.

Outra forma de ver esse demarcado de Foucault do estruturalismo, assim como da fenomenologia e da hermenêutica, quer dizer, das correntes dominantes do pensamento filosófico europeu continental do século XX, é a que levam a cabo Dreyfus e Rabinow:

É importante, para situar Foucault, a partir da ideia de que as ciências humanas, nas duas últimas décadas, se dividiram em duas reações metodológicas radicais em relação à fenomenologia: ambas herdam, mas procuram transcender a divisão kantiana sujeito/objeto. Estas duas concepções metodológicas procuram eliminar a noção husserliana de um sujeito transcendental doador de sentido. A abordagem estruturalista tenta eliminar tanto o sujeito quanto o sentido, buscando leis objetivas que governam toda a atividade humana. A posição oposta, que reunimos sob a rubrica geral de hermenêutica, abandona a tentativa fenomenológica de compreender o homem como um *sujeito* doador de sentido, mas tenta preservar o sentido ao localizá-lo nas práticas sociais e nos textos literários produzidos pelo homem. Para situar os movimentos de Foucault é

⁷ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 227.

importante conseguirmos definir precisamente três posições: estruturalismo, fenomenologia e hermenêutica.⁸

De Freud (como de Nietzsche e Marx), Foucault tomará, entre outras coisas, a negação do começo, a impossibilidade de remeter-se a sua origem onde encontrar o *soquete imóvel* de todo o móbil e visível, “já se reduza (...) ao silêncio inalcançável, ou seja, planteado como um não-dito que o discurso manifesto não teria mais que desempregar indefinidamente”⁹. O qual significa que há uma clara recusa da ideia de um texto latente irreduzível que seria a matriz do texto manifesto. Algo assim como um “freudismo fácil”.

Se há algo que comove a interpretação, a forma mesma de interpretar a partir de Freud, é que já não há nada que interpretar: “Não há nada absolutamente primário para interpretar, porque no fundo já tudo é interpretação, cada signo é em si mesmo não a coisa que se oferece à interpretação, mas sim a interpretação de outros signos”¹⁰. Esta negação do *interpretandum* é esse mais além que Foucault festeja da psicanálise. De fato, poderíamos dizer que seu método arqueológico é o produto de uma leitura análogo, já que não haverá unidade possível na rede discursiva, mas uma dispersão (sistemas de dispersão) que seja o *objeto* de estudo. Nem unidade temática, nem enunciação, nem objeto, nem coerência conceitual lograrão reunir a multiplicidade de eventos discursivos, digno cada um de sua singularidade.

⁸ DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica*: (para além do estruturalismo e da hermenêutica). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. xv.

⁹ LE GAUFÉY, Guy. *El sujeto según Lacan*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2010, p. 80. Na edição argentina: “ya se reduzca (...) al silencio inalcanzable o sea planteado como un no-dicho que el discurso manifesto no haría más que desplegar indefinidamente”

¹⁰ “(...) Não há nada absolutamente primário a interpretar, porque no fundo já tudo é interpretação, cada símbolo é em si mesmo não a coisa que se oferece à interpretação, mas a interpretação de outros símbolos.” FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Freud e Marx/ Theatrum philosophicum*. Rio de Janeiro: Princípio, 1997, p. 22.

A genealogia

O problema de Foucault com a psicanálise aparece quando o introduz em uma relação estreita com a vontade de saber (a outra cara da incitação ao discurso e à verdade) e com o dispositivo cristão da confissão; mais especificamente, com um “mandamento moderno que nos obriga à veracidade ou fidelidade com nosso desejo”¹¹, e que termina por sujeitar os homens nos dois sentidos dominantes do termo (deter e subjetivar). Em poucas palavras, a codificação clínica deste “fazer falar” do dispositivo moderno da sexualidade (i.e. a associação livre) nos dá por resultado uma prática laica da confissão: a psicanálise.

Contudo, não há aqui uma contradição? Como pode ser que, segundo Foucault, Freud se desfaz do *interpretandum* (da suposta coisa do signo) e que por sua vez entre na inércia do dispositivo da confissão e a vontade de saber que suporiam, analogicamente, um *interpretandum* da subjetividade, uma interioridade irreduzível? Uma hipótese, ainda se Foucault não chega a dizê-lo assim, é que o dispositivo da psicanálise, sua contiguidade velada com a arquitetura da confissão, termina criando na prática uma ilusão de interioridade que mina seus supostos.

Sem embargo, é Lacan, cujo ensino e busca da posição do analista neste ponto não é análogo ao de Freud, quem esclarece seu distanciamento dessa cominação para dizer do confessor:

A respeito da “imaginação ao poder”, não sou eu que os faço dizer. Como tampouco, por outra parte, o faço dizer o que seja a ninguém. É minha função, antes escutar.¹²

¹¹ RAJCHMAN, John. *Lacan, Foucault y la cuestión de la ética*. México: Epele, 2001, p. 154. Na edição mexicana: “mandamiento moderno que nos obliga a la veracidad o fidelidad con nuestro deseo.”

¹² ALLOUCH, Jean. *El psicoanálisis, una erotología de pasaje*. Córdoba: Edelp, 1998, p. 175. Na edição argentina: “Respecto a la “imaginación al poder”, no soy yo el que se los hago decir. Como tampoco, por otra parte, le hago decir lo que sea a nadie. Es mi función, más bien escuchar.”

Escutar é fazer-lhe um lugar para dizer do analisante ali onde não poderia se dizer que foi induzido por um suposto “poder” do analista, mas antes surpreendido. E nisso, como aclara/esclarece Allouch, a literalidade é o apoio, “já que por si só brinda esse espesso da linguagem exigível para que haja um dizer não sabido”.¹³

Da mais estranha sensaçãosoa uma relação direta entre os escritos do Marquês de Sade e os tratados de guia espiritual do século XIII, mas Foucault logra pô-los em uma contiguidade verossímil. Assim como também o faz, como dissemos, com o que há de possível dispositivo moderno da sexualidade na psicanálise, mas além de todo o que este último pudesse trazer de subversivo a respeito das formas prévias de pensar o sujeito e a moral antimasturbatória-vitoriana de sua época.

Para Foucault não se trata, então, de dizer a verdade sobre um “objeto” do saber, como se caracterizariam agora segundo ele a busca freudiana sobre a sexualidade humana (entremeada na certeza do pensamento inconsciente), mas de um dizer verdadeiro (*Parrhesía*) que implica a coragem de confrontar uma verdade desprovida de poder a um poder desprovido de verdade, em vistas a separar o “poder da verdade das formas hegemônicas”. Porque, ademais, os “procedimentos de montagem feitos para o saber, e destinados a obter a verdade sobre o sexo [são opostos] à *ars erótica* da antiguidade”¹⁴; arte erótica na qual Foucault está interessado, já que não desliga a verdade do prazer assim como tampouco busca a evidência.

A preocupação genealógica de Foucault se centra, desde outro ponto de vista, em detectar os mecanismos de normalização

¹³ ALLOUCH, Jean. *El psicoanálisis, una erotología de pasaje*. Córdoba: Edelp, 1998, p. 175. Na edição argentina: “ya que por sí sola brinda ese espesor del lenguaje exigible para que haya un decir no sabido.”

¹⁴ AGUAD, Beatriz. La historia de la sexualidad: una escritura revoltosa. *Litoral*, Córdoba, n. 28, Editorial Edelp, 1999, p. 194. Na edição argentina: “procedimientos de montaje hechos para el saber, y destinados a obtener la verdad sobre el sexo [son opuestos] a la *ars erótica* de la antigüedad”

e controle dos indivíduos nos quais a psicanálise poderia também ficar preso: “É perigoso considerar a identidade e a subjetividade como componentes profundos e naturais, que não estariam determinados por fatores políticos e sociais. devemos liberarmos do tipo de subjetividade do que tratam os psicanalistas”¹⁵. Ponhamos isto novamente no contexto: “o que se torna opressivo do “tipo de subjetividade do que tratam [alguns] psicanalistas” é em realidade a relação que estabelecem entre desejo/sexualidade e identidade, enquanto esta conjunção é a que habilitou historicamente o exercício de alguns mecanismos de governamentalidade (i.e. eugenia). Não há que escavar muito, já que basta com remeter-se ao presente mais próximo, para encontrar referências ao travestimento como psicose.

Com efeito, a aula de 5 de fevereiro de 1975 de *Os anormais*, ademais de se dedicar a demonstrar o encapsulamento entre o sistema penal decimonônico e o discurso psiquiátrico através do caso paradigmático de Henriette Comier – isto é, como as lacunas jurídicas começam a ser preenchidas pelo saber psiquiátrico que não é mais que uma forma de higiene pública dedicada a “defender a sociedade” da desrazão (coadjuvando a passagem de um poder de suplício a um poder disciplinar/racional) –, relaciona o campo discursivo da eugenia e o da psicanálise. Se o surgimento da noção de instinto permite a passagem do grande monstro ao anormal (disseminação de pequenas perversões “instintuais”), é também esta noção a que prepara o campo para duas tecnologias: a eugenia e a psicanalítica. A primeira como possibilidade de purificar a raça com uma teoria dos instintos e a segunda como “correção e normalização da economia dos instintos”¹⁶.

¹⁵ PASTENAK, Marcelo. Heterogeneidad de las referencias a M. Foucault. *Litoral*, Córdoba, n. 28, Editorial Edelp, 1999, p. 167-168. Na edição argentina: “*Es peligroso considerar la identidad y la subjetividad como componentes profundos y naturales, que no estarían determinados por factores políticos y sociales. Debemos liberarnos del tipo de subjetividad del que tratan los psicoanalistas*”

¹⁶ FOUCAULT, Michel. *Os anormais*: curso no Collège de France (1974-1975). São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 167. É Foucault mesmo que aqui fala de instinto e não de pulsão.

Neste sentido, contudo muitos movimentos políticos geraram efetividade precisamente em sua forte identificação como grupo, por exemplo, através de uma identidade sexual, e se bem Foucault reconhece uma necessidade em seu reclame, sua proposta aspira, em embargo, ir mais além. Do que se trata para ele é de uma destituição subjetiva, de uma desidentificação através da intensificação dos prazeres:

Devemos trabalhar (...) não tanto para liberar nossos desejos mas sim para tornarmos infinitamente mais suscetíveis de prazer (...) para o qual há que escapar das fórmulas (...) do puro encontro sexual e da fusão amorosa das identidades.¹⁷

Certas práticas homossexuais, assim, eram vistas por ele em seu momento como uma possibilidade estratégica de descolar novas formas de relacionamento com um mesmo e com os outros a partir de um traçado de linhas diagonais no tecido social¹⁸. Não por uma particularidade instrínseca à homossexualidade, mas por sua independência estratégia a respeito a certos mecanismos normalizadores como o matrimônio, a família, o discurso religioso, etc.

Esta opção “hedonista” (diagonal ao tecido social), este dandismo, como o chamará em *O que é a ilustração?*, é unicamente possível sob uma ética que somente fosse de ordem estética e que não implicara um modelo universal de comportamento. Nesse sentido, o “tu deves” é análogo ao “conhece-te a ti mesmo”, enquanto se trata de distintas versões religiosas de um mesmo imperativo: o bom comportamento – para além de que, paradoxalmente, Sócrates era quem rondava por

¹⁷ PASTENAK, Marcelo. Heterogeneidad de las referencias a M. Foucault. *Litoral*, Córdoba, n. 28, Editorial Edelp, 1999, p. 174. Na edição argentina: “*Debemos trabajar (...) no tanto en liberar nuestros deseos sino en volvernos infinitamente más susceptibles de placer (...) para lo cual hay que escapar a las fórmulas (...) del puro encuentro sexual y de la fusión amorosa de las identidades.*”

¹⁸ HALPERIN, David. *San Foucault: para una hagiografía gay*. Córdoba: Cuadernos de Litoral, 2000, p. 91.

Atenas insistindo para todos e para cada um para que se ocupe de si mesmos (também no sentido de uma prática de si ou de cuidado de si. Forma religiosa da moral que segundo Foucault ia a caminho a desaparecer em nossos dias e, portanto, deixava via livre para uma estética da existência. Dessa maneira:

O que Foucault entendia por uma “arte da existência, era uma prática ética que consistia em impor livremente a sua própria vida uma forma distinta e um estilo individual, transformando-se a si mesmo segundo sua própria concepção da beleza ou o valor.¹⁹

O cuidado de si ou a psicanálise como prática espiritual

“Sair da *stultitia* será justamente fazer com que se possa querer o eu, querer a si mesmo, tender para si como o único objeto que se pode querer livremente, absolutamente, sempre. Ora, vemos que a *stultitia* não pode querer este objeto, pois afinal ela se caracteriza precisamente por não o querer”²⁰. Alguém poderia tomar esta referência às práticas de si em Sêneca como uma síntese da preocupação do “último Foucault”. Como se acessa a verdade? Que direito, por si mesmo, tem o sujeito a verdade? Que relação é necessário estabelecer com o Outro/outro para o acesso a verdade? Como se dá esta relação na modernidade? E, *last but not least*, como fica situado a psicanálise nesta genealogia das subjetivações?

Em princípio, é necessário esclarecer que se bem Foucault o concede neste último tempo um lugar privilegiado ao *soi-même* como uma pequena rachadura que se abra à produção puramente passiva do sujeito, em nenhum momento chega a definir precisamente o que significaria esse mesmo que, do contrário,

¹⁹ HALPERIN, David. *San Foucault: para una hagiografía gay*. Córdoba: Cuadernos de Litoral, 2000, p. 93. Na edição argentina: “Lo que Foucault entendía por un ‘arte de la existencia’, era una práctica ética que consistía en imponer libremente a su propia vida una forma distintiva y un estilo individual, transformándose a sí mismo según su propia concepción de la belleza o el valor.”

²⁰ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 164.

poderia passar por um reduto essencialista. Com efeito, não seria mais que uma péssima leitura de Foucault, ou algo que não colabora na tarefa da interrogação da psicanálise, reduzir sua preocupação pelos modos de subjetivação através de práticas de si a uma volta ao sujeito clássico da filosofia (um sujeito dono de si mesmo), assim como tampouco um receituário para o presente. A filosofia de Foucault é um enodamento de relações de poder e de práticas de si, de controle e resistência, de passividade e atividade, de alienação e separação, que não permitem ser pensadas se não é inextricavelmente ligadas. Desta maneira, quando Foucault se refere ao sujeito, por exemplo, lhe dá lugar a duas dimensões de cada par mencionado: “Há dois significados da palavra *sujeito*: por um lado, sujeito a alguém por meio do controle e da dependência e, por outro, ligado a sua própria identidade por consciência ou autoconhecimento”²¹.

Com respeito ao problema específico que nos ocupa, em *A hermenêutica do sujeito*, Foucault deixa aberta a pergunta pelo estatuto da psicanálise em relação à espiritualidade – quer dizer, em relação à história das práticas de si que vão mais além de um acesso individual à verdade –, que implicam uma transformação que necessita, entre outras coisas, de uma passagem pelo outro. A resposta a essa pergunta não se propõe em absoluto como exaustiva, mas antes deixa posto o problema. Diz:

Dispensável, por certo, traçar-lhes um desenho: de imediato reconhecemos uma forma de saber como o marxismo ou a psicanálise. Assimilá-los à religião é, evidentemente, total engano. Isto não faz nenhum sentido e nada acrescenta. Em contrapartida, se considerarmos um e outra, sabemos bem que, por razões totalmente diferentes mas com efeitos relativamente homólogos, no marxismo como na psicanálise, o problema a

²¹ DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica*: (para além do estruturalismo e da hermenêutica). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 231. Esta dupla dimensão, ativa e passiva, faz da filosofia de Foucault um “pessimismo hiperativo” (para utilizar sua própria expressão), uma filosofia voluntária mas não ingênua, uma filosofia “heterotópica mais que utópica e consoladora.

respeito do que se passa com o ser do sujeito (do que deve ser o ser do sujeito para que ele tenha acesso à verdade) e a conseqüente questão acerca do que pode ser transformado no sujeito pelo fato de ter acesso à verdade, estas duas questões repito, absolutamente características da espiritualidade, serão por nós reencontradas no cerne mesmo destes saberes ou, em todo caso, de ponta a ponta em ambos.²²

Será Allouch que considerará central indagar nesta interrogação interrompida de Foucault. Sobretudo, porque haveria muitíssimas coincidências entre a descrição que realiza Foucault da espiritualidade e a psicanálise:

Dinheiro, modo de transmissão, necessidade de passar por outro, salvação, catarse, fluxo associativo, outros traços mais poderiam confirmar que a psicanálise não é outra coisa que uma nova configuração dos elementos em jogo na preocupação de si, que é então uma nova forma da preocupação de si.²³

Contudo, se a psicanálise há de introduzir-se mais plenamente pela via da espiritualidade, como Allouch mesmo propõe, deveria permutar as letras do “*psi*” até chegar ao “*spi*” (de *spirituel*). Precisamente já que a “função *psi*”, da qual nunca está de todo isento (o vemos em distintos pontos de sua genealogia), encontram-se em todos os lugares onde é necessário fazer funcionar a realidade como poder, quer dizer, como imposição da realidade do psiquiatra, psicólogo, psicanalista, etc. ao delírio ou às alucinações do paciente.

A “função *psi*” aparece mais ou menos de modo claro na psiquiatria, na maneira em que as marcas do saber médico (vestimento, enfermeiros ao redor, instituição que respalda, etc.)

²² FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 39.

²³ ALLOUCH, Jean. *Spichanalyse. Me cayó el veinte*, México, Ecole Lacanienne de psychanalyse, n. 13, 2006, p. 28. Na edição mexicana: “*Dinero, modo de transmisión, necesidad de pasar por otro, salvación, catarsis, flujo asociativo, otros rasgos más podrían confirmar que el psicoanálisis no es otra cosa que una nueva configuración de los elementos en juego en la preocupación de sí, que es entonces una nueva forma de la preocupación de sí.*”

têm um efeito opressivo e normalizador sobre os pacientes. Mas na psicanálise esta função pode se metamorfosear sob formas muito mais sutis, sendo uma entre outras o apoio de uma análise normalizante sobre “a parte sã do eu” ou a transferência da moral do analista ao analisante.

É verdade, sem embargo, que não parece ir de seuselementos normalizadores intrínsecos a uma prática cujos inícios mesmos são críticas da moral, e onde Freud constantemente reelabora seu saber. Não obstante, sucede que as instituições e o prestígio se interpõem na história. Como o sugere Foucault:

A ideia de uma posição de classe, de efeito de partido, o pertencimento a um grupo, a uma escola, a iniciação, a formação do analista, etc., tudo nos remete às questões da condição de formação do sujeito para o acesso à verdade, pensadas porém em termos sociais, em termos de organização. Não são pensadas no recorte histórico da existência da espiritualidade e de suas exigências. Ao mesmo tempo, o preço pago para transportar, para remeter as questões “verdade e sujeito” a problemas de pertencimento (a um grupo, uma escola, um partido, uma classe, etc.) foi, bem entendido, o esquecimento da questão das relações entre verdade e sujeito.²⁴

Por esta razão, acreditamos que mais além do que Foucault resgate a Lacan desta crítica e de outras mais em alguns momentos de sua obra²⁵, a psicanálise como exercício da mutação não poderia deixar de tê-la em conta a reatualizá-la. De fato, fugir-se dela por considerá-la alheia as noções clínicas, a especificidade de um saber

²⁴ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 40.

²⁵ “[Lacan] Queria subtrair a psicanálise da proximidade, que ela considerava perigosa, da medicina e das instituições médicas. Não buscava nela um processo de normalização dos comportamentos, mas uma teoria do sujeito.” (ALLOUCH, Jean. *Spichanalyse. Me cayó el veinte*, México, Ecole Lacanienne de psychanalyse, n. 13, 2006, p. 31). Na edição mexicana: “[Lacan] Queria sustraer al psicoanálisis de la proximidad, que él consideraba peligrosa, de la medicina y de las instituciones médicas. No buscaba en él un proceso de normalización de los comportamientos, sino una teoría del sujeto”

que descola na complexidade de uma transferência inconsciente, o desconhecer a dimensão histórico-social da psicanálise, sua participação na discursividade social. Ainda assim, como dissemos, o contrário também pode suceder: a ênfase em sua dimensão política, seu lugar na “luta de classes”, poderia perder de vista a dimensão da transferência.

Breve encerramento

É possível uma delimitação de pontos de (des)encontros de Foucault com a psicanálise. Nosso objetivo aqui somente pode se reduzir a identificá-las como problemáticas que ajudam a se interrogar sobre o lugar da liberdade na prática. Desta maneira, se os psicanalistas não se cobrem sob o guarda-chuva de uma realidade psíquica ahistórica e, portanto, predispõem-se a uma genealogia (com todas as surpresas que isso possa acarretar), têm desde já um ponto de referência em Foucault, quem não só se nutriu de suas produções, mas que, à maneira de um Sócrates moderno, animou-se a perguntar-lhes: estão vocês realmente cuidando de si? Ou melhor, estão vocês cuidando do “*psi*”?

Ademais, seria precisamente esta característica, a de submeter seu saber a uma interrogação sobre a que não tem nenhum monopólio, a que faria da psicanálise algo não comparável a uma seita. Como diz Allouch, graças a esse lugar de cuidado (do traço “*psi*”) que Lacan o dava aos não analistas.

Evocações

No transcurso da escritura deste livro, entre as linhas que parecem contínuas e por razões amalgamadas, meu pai faleceu. A ele, Rubén Groisman, que via com olhos generosos e inclusive admirados minha dedicação a estas questões escabrosas, não poucas vezes mais que eu mesmo, dedicou-o com o humor que possa suscitar, com muito empenho do leitor, as páginas que seguem. Porque esse foi seu registro privilegiado e sua abertura à “pergunta pelo Ser”. Mais além de qualquer solenidade substantiva do tipo Floresta Negra, *Schwarwaldfeierlichkeit*.

A Francisco Naishtat, Graciela Brodsky, Fabián Ludueña Romandini e ao grupo de investigação “Estudios en Teoría Política” devo não somente a sábia e amistosa leitura de Emmanuel Biset, mas a constância de por uma vez ou outra sobre a mesa discussões que nunca se pagam. Como o disse alguma vez, não é o que se soa chamar “espírito de grupo” o que me anima a participar, mas sim é o afeto por muitos dos que formam parte dele. Natalia Lorio, Natalia Martínez, Sofia Soria, Mercedes Vargas, Andrés Daín, Juan Reynares, Manuel Moyano, Gala Aznárez, Pedro Sosa, Emiliano di Claudio, Carolina Juaneda, Marina Llaó, Aurora Romero, Roque Farrán, Fernando Chávez Solca, Florencio Spangenberg, em cada um deles está, a sua maneira, no itinerário deste livro. Assim como também está Vanessa Garbero (amorosamente incluída no espaço sem pertencer a ele).

Ao “grupo del neuro”, Ricardo Pon, Mariela Sormani, Ivonne Peirone, Gabriela Reale, Silvina Grosso Abascal e Patricia Selaya, pela alegria da impossibilidade (de se organizar), a Silvia Campana, que me permitiu um estágio clínico, para mim inaugural, no

Hospital Rawson. E, conjuntamente com Carolina Viarengo, fez-me sentir em casa. Ainda no contexto inóspito da saúde pública.

A José Mauro Garboza Junior, por sua generosidade em trazer este texto para os debates brasileiros a partir da gambiarra feita pela tradução.

A Luis García, a quem sem saber quem era, mas reconhecendo-o retroativamente muitíssimos anos depois por sua voz, escutei pela primeira vez (ele não o sabe) expondo a seus colegas uma opinião sobre *O mal-estar na cultura* no bar de filosofia da UNC (casualmente chamado “el shopping”). Com essa incontinência intelectual que converte qualquer minúsculo evento cotidiano no mais intrincado e hegeliano problema filosófico. Ou antifilosófico, dependendo do clima.

A Gabriel Pantoja, por sua singularíssima poesia e por nossa amizade que faz inveja em cada equívoco que nos presenteia a língua, a Juan Conforte, por sua calma lucidez, e a ambos por acompanhar-me na tentativa de sair da estultícia, deixando-me atuá-la com eles.

A Iván Berakin, pela amizade que cultivamos há quase duas décadas. Vimos passar tanta água turva pelo córrego de nossa história que nos queremos assim: mutantes.

A Débora Kantor, por nunca falar sério quando haveria de fazê-lo.

A Gabriel Sarmiento e César Fois, dois belos JAVALIS do amor.

A Bárbara Brailovsky, pelo calor, afeto e dedicação de uma *idische mame* com as máscaras de uma amiga.

A minha mãe, Miriam, pela curiosidade intelectual e por me dar confiança no ponto em que minha rede neuronal, meu QI e os *tests* psicológicos somente tiveram criado barreiras.

A minha irmã Mariana, por me dar os sobrinhos mais lindos que possam existir (Iván e Nina), e quem, à diferença de Antígona (que mencionamos neste livro), com muito bom tino, não sacrificaria sua vida por seu irmão.

A Melina Passadore, pelos rincões do amor em que descansam os segredos mais delicados.

A Lena. A terra e os planetas por seu sorriso.

Referencias

- AA.VV. *Política y acontecimiento*. Santiago de Chile: FCE, 2011.
- AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo?* e outros ensaios. Chapecó, SC: Argos, 2009.
- AGUAD, Beatriz. La historia de la sexualidad: una escritura revoltosa. *Litoral*, Córdoba, n. 28, Editorial Edelp, 1999.
- ALEMÁN, Jorge. *En la frontera, Sujeto y capitalismo*. Barcelona: Gedisa, 2014.
- ALEMÁN, Jorge. Lacan, Foucault: el debate sobre el “construccionismo”. *Virtualia*, año II, n. 7, 2003.
- ALEMÁN, Jorge. *Lacan, la política en cuestión...* Buenos Aires: Grama Ediciones, 2010.
- ALLOUCH, Jean. *Contra la eternidad: Ogawa, Mallarmé, Lacan*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2009.
- ALLOUCH, Jean. *El amor Lacan*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2011.
- ALLOUCH, Jean. *El psicoanálisis, una erotología de pasaje*. Córdoba: Edelp, 1998.
- ALLOUCH, Jean. *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*. Buenos Aires, Ediciones literales, 2006.
- ALLOUCH, Jean. *L'Autre sexe*. Paris: Epel, 2015.
- ALLOUCH, Jean. Lacan censure, ou quand une imprécision s'ajoute à une autre imprécision, puis à une autre encore... *Littoral*, Paris, n. 13, jun. 1984.

ALLOUCH, Jean. *Prisioneros del gran Otro, Injerencia divina I*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2013.

ALLOUCH, Jean. Spichanalyse. *Me cayó el veinte*, México, Ecole Lacanienne de psychanalyse, n. 13, 2006.

AMSTER, Pablo. *Apuntes matemáticos para leer a Lacan, 1. Topología*. Buenos Aires: Letra Viva, 2010.

BAAS, Bernard; ZALOSZYC, Armand. *Descartes e os fundamentos da psicanálise*. Rio de Janeiro: Editora Revinter, 1996.

BADIOU, Alain. *Breve tratado de ontologia transitória*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

BADIOU, Alain. *Compêndio de metapolítica*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

BADIOU, Alain. *Condiciones*. Buenos Aires: Siglo XXI editores argentina, 2002.

BADIOU, Alain. *El balcón del presente, conferencias y entrevistas*. México: Siglo XXI, 2008.

BADIOU, Alain. *El concepto de modelo: introducción a una epistemología materialista de las matemáticas*. Buenos Aires: La bestia equilátera, 2009.

BADIOU, Alain. *Ética: um ensaio sobre a consciência do mal*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

BADIOU, Alain. *La antifilosofía de Wittgenstein*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2013.

BADIOU, Alain. Lacan e Platão: o matema é uma ideia? In: SAFATLE, Vladimir (org.). *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

BADIOU, Alain. *Lacan, L'antiphilosophie 3*. Paris: Fayard, 2013.

BADIOU, Alain. *Lógicas de los mundos: el ser y el acontecimiento, 2*. Buenos Aires: Manantial, 2008.

BADIOU, Alain. *Manifesto do afirmacionismo*. Disponível em: <https://estudosbadiouianos.files.wordpress.com/2012/12/badiou-manifesto-do-afirmacionismo.pdf>.

BADIOU, Alain. *Manifesto pela filosofia*. Rio de Janeiro: Aoutra Editora, 1991.

BADIOU, Alain. *O século*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2007.

BADIOU, Alain. *O ser e o evento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996.

BADIOU, Alain. *Pequeno manual de inestética*. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

BADIOU, Alain. *São Paulo: a fundação do universalismo*. São Paulo: Boitempo, 2009.

BADIOU, Alain. *Teoría del sujeto*. Buenos Aires: Prometeo, 2008.

BADIOU, Alain; CASSIN, Barbara. *Heidegger, el nazismo, las mujeres, la filosofía*. Buenos Aires: Amorrotu, 2010.

BADIOU, Alain; CASSIN, Bárbara. *Heidegger: o nazismo, as mulheres, a filosofia*. Rio de Janeiro: Tinta Negra, 2011.

BADIOU, Alain; CASSIN, Barbara. *Não há relação sexual: duas lições sobre “o aturrido” de Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

BADIOU, Alain; MILNER, Jean-Claude. *Controversia: diálogo sobre la política y filosofía de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Edhasa, 2014.

BANDERS, Lenin. De una posible rehabilitación del infinito. *Léxicos (revista de cultura y ciência)*, v. 7, s/d, s/p.

BENVENISTE, Émile. *Problemas de lingüística geral II*. Campinas, SP: Pontes, 1989.

BENVENISTE, Émile. *Problemas de lingüística geral I*. Campinas, SP: Pontes, 1991.

BERSANI, Leo. *El cuerpo freudiano. Psicoanálisis y arte*. Buenos Aires, El cuenco de plata, 2011

BOSTEELS, Bruno. *Badiou o el recommienzo del materialismo dialéctico*. Santiago: Palinodia, 2007.

BOSTEELS, Bruno. Enjoy your Truth, Lacan as vanishing mediator between Badiou and Žižek. Disponível em: https://www.academia.edu/6193438/Enjoy_Your_Truth_Lacan_as_Vanishing_Mediator_between_Badiou_and_Zizek

BUTLER, Judith. *Sujetos del deseo: reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.

CAPURRO, Raquel. *Leopoldo Maria Panero: la locura llevada al verso*. México: Me cayó el veinte, 2017.

CASSIN, Barbara. *El efecto sofístico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.

CASSIN, Barbara. *Jacques, o sofista: Lacan, logos e psicanálise*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

COPJEC, Joan. *El sexo y la eutanasia de la razón: ensayos sobre el amor y la diferencia*. Buenos Aires: Paidós, 2006.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2011.

DEL BARCO, Oscar. *El outro Marx*. Sinaloa: Universidad Autónoma de Sinaloa, 2008.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2015.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Difel – Difusão Europeia do Livro, 1962.

DOLAR, Mladen. *Hegel and Freud. e-flux*, 2012.

DOLAR, Mladen. *Una voz y nada más*. Buenos Aires: Manantial, 2007.

DOSSE, François. *História do estruturalismo*, v. 1: o campo do signo, 1945-1966. São Paulo: Ensaio; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1993.

DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica*: (para além do estruturalismo e da hermenêutica). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FARRÀN, Roque. Badiou y Lacan: algunas consideraciones en torno a lo real, la ontología, y el concepto de sujeto en la práctica filosófica y psicoanalítica. *El laberinto de arena*, v. 1, n. 1, verão/outono, 2013.

FARRÁN, Roque. *Badiou y Lacan: el anudamiento del sujeto*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2014.

FARRÁN, Roque. Notas sobre el pensamiento de lo político en el cruce del psicoanálisis y la filosofía post-marxista”, en *Psikeba, Revista de psicoanálisis y estudios culturales*. Disponible en: <http://www.psykeba.com.ar/articulos2/RF-notas-lo-politico-en-el-cruce-del-psicoanalisis-y-la-filosofia.htm>.

FOUCAULT, Michel. "O que é um autor?", Bulletin de la Société Française de Philosophie, 63o ano, no 3, julho-setembro de 1969. (Société Française de Philosophie, 22 de fevereiro de 1969; debate com M. de Gandillac, L. Goldmann, J. Lacan, J. d'Ormesson, J. Ullmo, J. Wahl.)

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*: uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. *Aulas sobre a vontade de saber*: curso no collège de France (1970-1971). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2012.

FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Freud e Marx/ Theatrum philosophicum*. Rio de Janeiro: Princípio, 1997.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. *Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FREUD, Sigmund. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*, vol. 23. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

GINZBURG, Carlo. *O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GINZBURG, Carlo. Signes, traces, pistes: racies d'un paradigme de l'indice. *Le Débat*, Paris, n. 6, vol. 6, 1980.

GIORGI, Gabriel. El umbral animal. Apuntes sobre algunas ficciones del presente. *Nombres*, Córdoba, año XVIII, n. 22, dez. 2008.

GIUSSANI, Diana. *Lacan-Freud, una teoría del sujeto más allá de la metafísica*. Buenos Aires: Catálogos Editora, 1991.

HALPERIN, David. *San Foucault: para una hagiografía gay*. Córdoba: Cuadernos de Litoral, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

KORDELA, Kiarina. Political Metaphysics: God in Global Capitalism (the Slave, the Masters, Lacan and the Surplus). *Sage Publications*, v. 27, n. 6, dez. 1999.

KOYRÉ, Alexandre. *Considerações sobre Descartes*. Lisboa: Editorial Presença, 1986.

LACAN, Jacques. A ciência e a verdade. In: LACAN, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

LACAN, Jacques. Allocution sur l'enseignement prononcée pour la clôture du congrès de l'École freudienne le 19 avril 1970.

LACAN, Jacques. Conferencia de prensa en Roma del 29 de Octubre de 1974. 1974, (ed. bilíngüe), p. 26. Disponível em: www.ecole-lacanienne.net

LACAN, Jacques. *El fracaso del Un-desliz es el amor*. Artefactos, México: Cuaderno de Notas, 2008.

LACAN, Jacques. Entretien avec des étudiants, Conferencias en Yale Univeristy. *Scilicet*, n. 6-7, 1975. Disponível em: www.ecole-lacanienne.net.

LACAN, Jacques. *Estou falando com as paredes*: conversas na Capela de Sainte-Anne. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

LACAN, Jacques. Journées de l'École freudienne de Paris: les mathèmes de la psychanalyse, n. 21, 1997, s/n. disponível em: www.ecole-lacanienne.net).

LACAN, Jacques. La tercera. In: LACAN, Jacques. *Intervenciones y textos*. Buenos Aires: Manantial, 1974.

LACAN, Jacques. O aturdido. In: LACAN, Jacques. *Outras escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 10*: a angústia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 16*: de um outro ao outro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

LACAN, Jacques. *O seminário, Livro 17*: o avesso da psicanálise, 1969-1970. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

LACAN, Jacques. *O Seminário: livro 11*: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

LACAN, Jacques. *O Seminário: Livro 20*: mais, ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

LACAN, Jacques. *Seminário, livro 7*: a ética da psicanálise, 1959-1960. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008. LEFF, Gloria. *Juntos en la chimenea*: La contratransferencia, las “mujeres analistas” y Lacan. Buenos Aires: Epele, 2008.

LARRAMENDY, Alicia. La brasa ardiente de la pregunta por los signos. *Divanes Nómades*, Córdoba, n. 1, 2014.

LE GAUFEY, Guy. *El notodo de Lacan*: consistencia lógica, consecuencias clínicas. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2007.

LE GAUFEY, Guy. *El objeto a de Lacan*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2013.

LE GAUFEY, Guy. *El sujeto según Lacan*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2010.

LE GAUFEY, Guy. Inconsciente noúmeno. *Nombres*, Córdoba, n. 27, ano XVII, nov. 2013.

LISPECTOR, Clarice. *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

MARCHANT, Oliver. *Post-foundational political thought*: political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

MARQUÉS, Cristina Rodilla. *El sujeto tachado, metáforas topológicas de Jacques Lacan*. Madri: Biblioteca Nueva, 2001.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2013.

MATTONI, Silvio. *Las formas del ensayo en la Argentina de los años '50*. Córdoba: Universitas, 2003.

MELENOTTE, George-Henri. El Moisés de Miguel Ángel. Una escritura coreográfica de Freud. *Me cayó el veinte, Revista de psicoanálisis*, México, ano XV, n. 29, 2014.

MILLER, Jacques Alain. *El ultimísimo Lacan*. Buenos Aires: Paidós, 2013.

MILLER, Jacques Alain. *Todo el mundo es loco*. Buenos Aires: Paidós, 2015.

MILLER, Jacques-Alain. *El ultimísimo Lacan*. Buenos Aires: Paidós, 2014.

MILNER, Jean Claude. *Los nombres indistintos*. Buenos Aires: Manantial, 1999.

MILNER, Jean-Claude. *A obra clara: Lacan, a ciência, a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

MILNER, Jean-Claude. *Claridad de todo: de Lacan a Marx, de Aristóteles a Mao*. Buenos Aires: Manantial, 2012.

MILNER, Jean-Claude. *El judío del saber*. Buenos Aires: Manantial, 2008.

MOYANO, Manuel. Para una crítica del método teatro. Córdoba, 2018, inédito.

NAGEL, Ernest; NEWMAN, James. *Gödel's proof*. New York: New York University Press, 2001.

PALTI, Elías José. *Verdades y saberes del marxismo: reacciones de una tradición política ante su "crisis"*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

PASTENAK, Marcelo. Heterogeneidad de las referencias a M. Foucault. *Litoral*, Córdoba, n. 28, Editorial Edelp, 1999.

PEREC, Georges. *Nací*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2012.

QUIGNARD, Pascal. *Butes*. Paris: Sextopiso, 2011.

RABATÉ, Jean Michel. *Lacan literário: la experiencia de la letra*. México: Siglo XXI, 2007.

RAJCHMAN, John. *Lacan, Foucault y la cuestión de la ética*. México: Epele, 2001.

RIHA, Rado. Sur le matérialisme de l'idée. *Filozoski vestnik*, Liubliana, v. 30, n. 2, 2009.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de lingüística geral*. São Paulo: Cultrix, 2004.

SCHEJTMAN, Fabián. *Sinthome: ensayos de clínica psicoanalítica nodal*. Buenos Aires: Grama, 2013.

SCHELLING, Friedrich W. J. *Sistema del idealism transcendental*. Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial, 2005.

STAVRAKAKIS, Yannis. *La izquierda lacaniana*: psicoanálisis, teoría, política. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

STEINER, George. *La poesía del pensamiento*: del helenismo a Celan. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.

SVERDLOFF, Mariano. Platón y la decadencia histórica: de la República al *fin-de-siècle*. *Nombres*, Córdoba, año XVIII, n. 22, dez. 2008.

TOSQUELLES, François. Una política de la locura. *Revisión de "QUIMERA"*, Barcelona, n. 19, outono, 1991.

VIGHI, Fabio. Dall'evento al sintomo: Badiou e l'ontologia lacaniana, *Badiou Studies*, v. 3, n. 1, 2014.

ŽIŽEK, Slavoj. *O sujeito incômodo*: o centro ausente da ontologia política. São Paulo: Boitempo, 2016.

ZUPANČIČ, Alenka. Sexual difference and ontology. *e-fluxjournal*, n. 32, feb. 2012.

ZUPANČIČ, Alenka. The fifth condition. In: HALLWARD, Peter (org.). *Think again*: Alain Badiou and the future of philosophy. New York: Continuum, 2011.